بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

مجلة الأزهر فى عهدها الجديد

فى سنة (١٣٤٥) هـ . (١٩٢٦) م اقترح أحد أعضاء مجلس الأزهر الأعلى ، إنشاء مجلة للجامعة الأزهرية ، لتحمل رسالتها الى سائر البلاد الاسلامية ، وتكون صلة علمية بين شعوبها العالمية ، فصدرت تلك المجلة فى أول المحرم من سنة (١٣٤٩) هـ . (١٩٣٠) م .

ظهرت هذه المجلة باسم (نور الاسلام) فتباشر بها المسلمون فى جميع أكناف الأرض، وتخاطفوا نسخها تيمنا بها ، واتسع نطاقها حتى بلغ ماتطبعه سبعة آلاف نسخة ، ولم تتم السنة الرابعة من يوم صدورها بعد ، مع أن مجال الكتابة فيها الى ذلك الحين كان مقصورا على التفسير والحديث ، وإحياء السنة وإماتة البدعة ، والدعوة الى الفضائل ، دون الخوض فيما تسرب الى القلوب من الشبهات العلمية من بين ثنايا المعارف الحديثة ، وما تحمله المجلات من الدراسات الفلسفية ، وما تصدره المطابع من ترجمات المؤلفات الأجنبية ؛ فكان القراء يشعرون فى هذا الدور بالحاجة الملحة الى معرفة رأى الدين فى تلك المقررات العلمية والفلسفية ، المزعزعة للعقائد الدينية ، على وجه يثلج عليه الصدر، ويحفظ كرامة الفلسفة والعلم ، وظلوا يطالبون مشيخة الأزهر بذلك بلسان الصحافة ؛ فرأت ضرورة إيتاء الناس بطلبتهم من هذه الناحية ، وأن تزيد فى مادة المجلة حتى تتناول مناقشة الآراء الحديثة والرد على ما يستدعى الرد منها ، لحماية القلوب من تسرب سموم الإلحاد إليها ، محولا بين أطواء ما يدرسه الطلبة فى المدارس والجامعات المدنية ، بحيث تكون تلك المناقشات والردود مناسبة لما ألفه المعاصرون من أساليبها ، ومستمدا من المقررا العلمية نفسها .

في هـذه الأثناء فوتحتُ في أمر تولي إدارة مجلة نور الاسلام ورئاسة تحريرها،فقبلت هذا العرض ؛ وفي اليوم الحادي عشر من شهر سبتمبر سنة ١٩٣٣ باشرت مهمتي فيها ، فآنست من الرأي العام والصحافة ارتياحا نشطني على المضي قُدُما فيما عهد به اليّ ، واطردت زيادة قراء المجلة حتى بلغوا أربعة عشر ألفا . وما كادت تمضي سنتان حتى تولى مشيخة الأزهر المغفور له الشيخ محمد مصطفى المراغي ، فجعل اسمها (مجلة الأزهر) ، ومكثتُ أصدرها على عهده نحو عشر سنين ، حاظيا بتشجيعه المستمر ، وتأييده العظيم .

ولما لبي دعوة ربه ، وانتقل الى الدار الآخرة ، وخلفه حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق ، أهلّ عهد جديد لمجلة الأزهر ، فانه حفظه الله لإيلافه نظام الجامعات في مصر وأوروبا طالبا ومدرسا ، كان لا بد له من أن يفيض على كل ما يسند أمره اليه النظام الذي ألفه طوال حياته العلمية ؛ ففاتحني فضيلته بأنه يرى أن يدخل مجلة الأزهر في طور جديد من الاتقان ، وتعدد البحوث ، وكبر الحجم ، ما تصبح معه مجلة جامعية بكل ما تقدم في هذه الكلمة من المعاني .

فأجبت فضيلته بأن هذا الأمر أقصى ما تتطالّ اليه أماني كل محب للاسلام، ثم لم يلبث أن أخذ يعقد لتحقيقه اللجان لوضع نظامه العملي ، وتقدير نفقاته ، وتبيين وجوه تنفيذه ، فكوّن لجنة دائمة لتشرف على تنفيذ لائحتها الداخلية ، مؤلفة من فضيلة الأستاذ الشيخ محمود أبو العيون سكرتير عام الجامع الأزهر والمعاهد الدينية ، ومن مديرها ، ومن حضرة الدكتور محمد ماضي ممثلا لحضرات مدرسي الكليات ، وحضرة الدكتور محمود الخضيري عن مكتب البحوث والثقافة ، وقد نشرنا هذه اللائحة في ذيل هذا العدد .

بهذا الاصلاح القيم نأمل أن تبلغ مجلة الأزهر الى مستوى المجلات الجامعية الكبرى ، وأن يكون للأزهر منها خير أداة لبث أنوار الثقافات التي ألا فيه اليوم ، الى حيث تصل هذه المجلة من أرجاء العالم .

وها نحن نقدم أول عدد منها للقارئين فى طورها الجديد ، واعدين أن نجرى على السنة التى وضعت لها ، راجين أن نصل بالجرى عليها الى غاية مايرجوه فضيلة الأستاذ الأكبر وجميع المسلمين لها من الإتقان والكمال .

ومما يجب أن نلفت الأنظار اليه أن الأزهر الذى عانى الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده وتلامذته ما عانوا فى سبيل إدخال العلوم الكونية اليه ، قد قام اليوم على السمت الذى كانوا يرجونه له ، وأصبح فيه اليوم كهول وشباب يكفلون مضيه قدما فى طريق التطور الذى لا بد منه لكل مؤسسة كتب لها أن تماشى الأحياء ، وتتعقب أطوارهم .

فاذا كنا نفخر بهؤلاء الكهول والشباب ، ونعلق على جهودهم الآمال الكبار ، فيجب أن نذكر الى جانب هذا أن حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق هو الذى استطاع بحكمته العالية أن يجعل لهذا التطور مظهرا خارجيا رائعا ، بتحويله هذه المجلة الى جامعية ، ودعوته أركان النهضة الأزهرية المباركة للكتابة فيها ، وهو حادث جلل سيبقى أثره خالدا فى تاريخ التطور العلمى فى هذه البلاد .

وإذ ذكرنا الأزهر ومجلته ، والاصلاح الذى تم فيه ، فقد وجب علينا أن ننوه بما للأسرة المالكة المصرية من فضل الرعاية العالية التى أولتها هذه الجامعة الاسلامية ، والعناية العظيمة التى تولتها بها ، وخاصة المغفور له الملك فؤاد ، تغمده الله برضوانه ، وحضرة صاحب الجلالة الملك فاروق الأول ملك مصر العظيم ، أعلى الحق كلمته ، وقوى شوكته ، فقد حاطها من ضروب عنايته بما قوم أودها ، ورأب صدعها ، وأعاد شبابها لها .

مدير مجلة الأزهر ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدى

تفسير الفاتحة

لحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق
شيخ الجامع الأزهر

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم .

بسم الله الرحمن الرحيم :

« الحمد لله رب العالمين . الرحمن الرحيم . مالك يوم الدين . إياك نعبد وإياك نستعين . اهدنا الصراط المستقيم . صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين » . آمين .

لا يكاد يوجد بين المسلمين من عُرْبٍ وعَجَمٍ من لا يستظهر سورة الفاتحة الكريمة . يقرؤها المسلمون فى صلواتهم ، ويترحمون بها على أمواتهم ، ويتبركون بتلاوتها عند كل مناسبة . وإذا كان لأهل كل دينٍ شعار فشعارُ أهل الإسلام بعد الشهادتين فاتحة الكتاب .

وقد تكلم المفسرون فى بيان فضلها ورَوَوْا أحاديث كثيرة حتى قالوا : إن من عَلِمَ تفسير الفاتحة كان كمن عَلِمَ تفسير جميع الكتب المنزلة ؛ ومن قرأها فكأنما قرأ التوراة والانجيل والزبور والفرقان . قال الفخر الرازى بعد ذلك : « قلتُ : والسببُ فيه أن المقصود من جميع الكتب الإلهية علم الأصول والفروع والمكاشفات ؛ وقد بيّنّا أنّ هذه السورة مشتملة على تمام الكلام فى هذه العلوم الثلاثة ؛ فلما كانت هذه المطالب العالية الشريفة حاصلةً فيها ، لا جَرَمَ كانت كالمشتملة على جميع المطالب الإلهية »

والمفسّرون يَبْسُطون القول فى تفسير أم الكتاب ويفصّلونه تفصيلا . وقد أفْرِد تفسير الفاتحة بالتأليف فى القديم ، ولا يزال تفسيرها يُفرد بالتأليف ، عناية بها وتقديرا لمنزلتها بين المسلمين .

والاستعاذة أو عبارة « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم » ليست جزءا من الفاتحة ، بل هى ليست من القرآن ، وليست مدونة فى المصحف الشريف الجامع للقرآن المنزل على محمد ، عليه الصلاة والتسليم ، وإنما يؤتى بها عند تلاوة الكتاب اتباعا لقول الله سبحانه : « فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم » (١)

والتعوذ مستحب لكل قراءة عند الجمهور ، سواء كانت القراءة فى الصلاة أو فى غيرها . وقال عطاء : الاستعاذة واجبة لكل قراءة . وعن ابن سيرين : إذا تعوذ الرجل مرة واحدة فى عمره فقد كفى فى إسقاط الوجوب .

واتفق الأكثرون على أن قراءة الاستعاذة قبل قراءة الفاتحة . ويرى بعضهم أنه إذا قرأ القارئ سورة الفاتحة وقال « آمين » ، فبعد ذلك يقول : أعوذ بالله . وهناك قول ثالث ؛ وهو أن يقرأ الاستعاذة قبل القراءة وبعدها جمعاً بين الأدلة المختلفة .

وتفسير « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم » كما فى الطبرى : « أستجير بالله دون غيره من سائر خلقه من الشيطان أن يضرنى فى دينى أو يصدنى عن حق يلزمنى لربى » . اهـ

والشيطان فى كلام العرب: كل متمرد من الجن والإنس والدواب وكل شيء .

وفى كتاب المفردات فى غريب القرآن للراغب الأصفهانى : « وسمى كل خلق ذميم للانسان شيطانا ؛ فقال عليه السلام : « الحسد شيطان ، والغضب شيطان » .

والشيطان الرجيم : المطرود عن الخيرات وعن منازل الملأ الأعلى . وعلى هذا فمعنى العبارة : ألتجئ الى الله وأستنصر به على كل شيء من خلقه صاد عن الخير من جواهر الكون وأعراضه .

قال فخر الدين الرازى : « إن سر الاستعاذة هو الالتجاء الى قادر يدفع الآفات عنك ؛ ثم إن أجل الأمور التى يلقى الشيطان وسوسته فيها قراءة القرآن ؛ لأن من قرأ القرآن ونوى به عبادة الرحمن وتفكر فى وعده ووعيده ،

---

(١) ١٦ / النحل / ٩٨ .

وآياته وبيناته ، ازدادت رغبته فى الطاعات ، ورهبته عن المحـرمات ؛ فلهذا السبب صارت قراءة القرآن من أعظم الطاعات ؛ فلا جرم كان سعى الشيطان فى الصد عنه أبلغ ، وكان احتياج العبد الى من يصونه عن شر الشيطان أشد ؛ فلهذه الحـكمة اختصت قراءة القرآن بالاستعاذة » .

وقال الرازى فى موضع آخر : أدخل الألف واللام فى الشيطان ليكون تعريفا للجنس ؛ لأن الشياطين كثيرة ، مرئية وغير مرئية ؛ بل المرئى ربما كان أشـد . حُكى عن بعض المذكِّرين أنه قال فى مجلسه : إن الرجل إذا أراد أن يتصـدق فإنه يأتيه سبعون شيطانا فيتعلقون بيديه ورجليه وقلبه ويمنعونه من الصدقة ؛ فلما سمع بعض القوم ذلك قال : إنى أقاتل هؤلاء السبعين . وخرج من المسجد وأتى المنزل وملأ ذيله من الحنطة وأراد أن يخرج ويتصدق به ، فوثبت زوجته وجعلت تنازعه وتحاربه حتى أخرجت ذلك من ذيله . فرجع الرجل خائبا الى المسجد ، فقال المذكِّر : ماذا عملت ؟ فقال : هزمت السبعين فجاءت أمهم فهزمتنى !

ولفاتحة الـكتاب أسماء كثيرة وردت فى بعض الأحاديث . روى الطبرى أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قال : هى أم القرآن ، وهى فاتحة الـكتاب ، وهى السبع المثانى .

أمّا أنها فاتحة الكتاب ، ففاتحة الشىء أوله ، والـكتاب كالقرآن مجموع المنزّل المكتوب فى المصحف ، فمعنى فاتحة الـكتاب أوله .

وقال الزمخشرى فى الـكشاف : « وتسمى أمّ القران لاشتمالها على المعانى التى فى القرآن : من الثناء على الله تعالى بما هو أهله ، ومن التعبد بالأمر والنهى ، ومن الوعد والوعيد » . وقال الراغب الأصفهانى فى المفردات : « وقيل لفاتحة الـكتاب أمُّ الـكتاب لكونها مبدأ الـكتاب » . وروى الفخر الرازى عن ابن دريد أن الأم فى كلام العرب الراية التى ينصبها العسكر ، فسميت هذه السورة بأم القرآن ، لأن مفزع أهل الإيمان إلى هذه السورة كما أن مفزع العسكر إلى الراية .

وقال الزمخشرى: «وهى سبع آيات بالاتفاق ، إلا أن منهم مَنْ عدّ «صراطَ الذين أنعمتَ عليهم» دون التسمية ، ومنهم مَنْ مذهبُه على العكس» .

وأما وصف آياتها السبْع بأنهن مثانٍ ، فلأنها تُثنَّى على مرور الأوقات وتُكرَّر .

وقد ذكروا فى نزول هذه السورة ثلاثة أقوال : الأول أنها مكية ؛ ويدل عليه أن سورة الحِجْر مكية بالاتفاق ، وفى هذه السورة قوله تعالى : «ولقد آتيناك سَبْعاً من المثانى والقرآنَ العظيم» (١) ؛ والسبع المثانى هى فاتحة الكتاب . والقول الثانى أنها نزلتْ بالمدينة . والقولُ الثالث أنها نزلت بمكة مرة وبالمدينة أخرى ؛ ولهذا السبب سمَّاها الله بالمثانى ؛ لأنه ثنَّى إنزالها ، وإنما كان ذلك مبالغةً فى تشريفها .

وفى تفسير سورة الفاتحة بقلم السيد رشيد رضا : «وقطع شيخُنا الأستاذ الامام بأنها أول سورة نزلت من القرآن ؛ وهو مروى عن علىّ كرّم الله وجهه ، واستدلَّ على ذلك بوضعها فى أول القرآن بالإجماع وبموضوعها الشامل لمقاصده الكلية بالإجمال الذى عُلم به وجه تسميتها بأمِّ الكتاب . والجمهور على أن أول ما نزل من القرآن هو أولُ سورة العَلق . . . ثم كانت الفاتحة أول سورة نزلت كاملةً وأمَرَ النبى بجعلها أول القرآن وانعقد الاجماع على ذلك» .

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم .

الإجماعُ على أن مافى المصحف الشريف كلامُ الله سبحانه وتعالى ؛ والوفاق على إثبات «بسم الله الرحمن الرحيم» فى المصاحف مع المبالغة فى تجريد القرآن فلم تكتب فيها الاستعاذة ولا كلمة «آمين» .

واختلفوا فى البسملة فى أوائل السوَر ؛ فقيل : هى آية من كل سورة ؛ وقال آخرون : إنها ليست بآية من الفاتحة ولا من غيرها من السوَر ،

(١) ١٥ / الحجر / ٨٧ .

وإنما كُتِبَتْ للفصل بين السُّوَر والتبرُّك بالابتداء بها . وفى قولٍ أنها آية واحدة من القرآن وليست جزءاً لشىء من السُّوَر .

أما الطبرى فيقول فى تفسير البسملة : « أدّب الله نبيّه محمدا ، صلى الله عليه وسلم ، بتعليمه تقديمَ ذكر أسمائه الحسنى أمام جميع أفعاله وتقدُّم إليه فى وصفه بها قبل جميع مُهمّاته ، فمعقول إذاً أن قول القائل إذا قال : بسم الله الرحمن الرحيم ، ثم افتتح تالياً سورةً ، أن إتباعه بسم الله الرحمن الرحيم تلاوةَ السورة ينبىء عن معنى قـوله بسم الله الرحمن الرحيم ، ومفهومٌ به أنه مريدٌ بذلك : أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم .

« وكذلك قوله بسم الله عند نهوضه للقيام أو عند قعـوده وسائر أفعاله يُنْبِىء عن معنى مُراده بقوله « بسم الله » وأنه أراد بقيله « بسم الله » : أقومُ بسم الله وأقعد باسم الله ، وكذلك سائر الأفعال . وتأويل قول القائل « بسم الله » أن معناه عند ابتدائه فى فعلٍ أو قولٍ : أبدأ بتسمية الله قبل فِعْلى أو قبْلَ قـولى . وكذلك معنى قـول القائل عنـد ابتدائه بتلاوة القـرآن : « بسم الله الرحمن الرحيم » ، إنما معناه : أقرأ مبتدئا بتسمية الله أو أبتدىء قراءتى بتسمية الله ، فجعل الاسمُ مكان التسمية كما جعل الكلامُ مكان التكليم ، والعطاء مكان الاعطاء . والعرب تخرج مصادرَ الأفعال على غير بناء أفعالها كثيرا » .

وكلام الزمخشرى فى الكشّاف لا يخرج عن معنى كلام الطبرى ، إلا أنه لا يرى أن الاسم بمعنى التسمية ويقدّر مُتَعَلق الجارّ والمجرور فى « بسم الله » متأخرا ، وهو يقول : « ومتعلق الباء محذوف تقديره أقرأ ، أو أتلو ، وكل فاعل يبـدأ فى فعله بسم الله كان مُضمِراً ما جَعَل التسمية مبدأ له ويقدر المحذوف متأخرا ، لأن الأهمَّ من الفعل والمتعلق به هو المتعلق به ، لأنهم كانوا يبدؤون بأسماء آلهتهم فيقولون : باسم اللات ! باسم العُزّى ! فوجب أن يقصد الموحِّدُ معنى اختصاص اسم الله عز وجل بالابتداء ، وذلك بتقديمه وتأخير الفعل كما فعل فى قوله : « إياك نعبد » حيث صرح بتقديم الاسم

إرادة للاختصاص . والدليل عليه قوله : « بسم الله مَجْرِيها ومُرساها (١) » .
ثم ذكر أن الباء فى بسم الله للاستعانة أو للمصاحبة ، واختار الوجه الأخير .

والأستاذ الشيخ محمد عبده يذهب فى تفسير هذه الآية مذهبا طريفا إذ يقول : « افتتاح القرآن بهذه الكلمة إرشاد لنا بأن نفتتح أعمالنا بها ؛ فما معنى هذا ؟ ليس معناه أن نفتتح أعمالنا باسم من أسماء الله تعالى بأن نذكره على سبيل التبرك أو الاستعانة به ، بل أن نقول هذه العبارة : بسم الله الرحمن الرحيم ، فإنها مطلوبة لذاتها .

« ومثل هذا التعبير مألوف عند جميع الأمم . وحاصل المعنى : أننى أعمل عملى متبرئا من أن يكون باسمى بل هو باسمه تعالى ؛ لأننى أستمد القوة والعناية منه وأرجو إحسانه عليه ، فلولاه لم أقدر عليه ولم أعمله ، بل ما كنت عاملا له على تقدير القدرة عليه لولا أمره ورجاء فضله . . . فلفظ الاسم معناه مراد ؛ ومعنى لفظ الجلالة مراد أيضا . . . وهذا الاستعمال معروف مألوف فى كل اللغات . . . ومعنى البسملة فى الفاتحة أن جميع ما يقرر فى القرآن من الأحكام والآيات هو لله ومنه وليس لأحد غير الله فيه شىء » .

والله : اسم غير صفة ، مختصٌ بالبارى ، لم يطلق على غيره . وقال الفخر الرازى : « المختار عندنا أن هذا اللفظ اسمُ عَلَمٍ لله تعالى ، وأنه ليس بمشتق البتة ؛ وهو قول الخليل وسيبويه وقول أكثر الأصوليين والفقهاء » . ثم أورد أقوالا فى اشتقاقه مختلفة لمن يقول إنه ليس باسم علم ، وذكر أن بعضهم قال إن هذه اللفظة ليست عربية بل عبرانية وعقب على ذلك بقوله : « وهذا بعيد ولا يلزم من المشابهة الحاصلة بين اللغتين الطعنُ فى كون هذه اللفظة عربية أصلية » .

الرحمن الرحيم :

الرحمن : فَعلان من رحم ، والرحيم : فعيل منه ، كندمان ونديم من ندم .
ولا يطلق الرحمن إلا على الله تعالى من حيث إن معناه لا يصح إلا له ، إذ هو

(١) السورة ١١ (هود) الآية ٤١

الذى وسع كل شىء رحمة ؛ والرحيم يستعمل فى غيره . قال تعالى : « إن الله غفور رحيم(١) » وقال فى صفة النبى ، صلى الله عليه وسلم : « لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم » (٢) . وقيل : إن الله تعالى رحمن الدنيا ورحيم الآخرة ؛ وذلك أن إحسانه فى الدنيا يعم المؤمنين والكافرين . وفى الرحمن من المبالغة ماليس فى الرحيم . ويقولون : الزيادة فى البناء لزيادة المعنى . وجاء فى تفسير الطبرى : « وقد زعم أيضا بعض من ضعفت معرفته بتأويل أهل التأويل وقلت روايته لأقوال السلف من أهل التفسير أن الرحمن مجازه ذو الرحمة والرحيم مجازه الراحم . ولاشك أن ذا الرحمة هو الذى ثبت أن له الرحمة وصح أنها له صفة ، وأن الراحم هو الموصوف بأنه سيرحم أو قد رحم » .

ويرى ابن القيم فى تفسير الرحمن الرحيم الرأىَ الذى يعيبه الطبرى ؛ فهو يقول كما فى تفسير المنار : « وأما الجمع بين الرحمن الرحيم ففيه معنى بديع ؛ وهو أن الرحمن دال على الصفة القائمة به سبحانه ، والرحيم دال على تعلقها بالمرحوم ؛ وكأن الأول وصف والثانى فعل ، والأول دال على أن الرحمة صفته أى صفة ذات له سبحانه والثانى دال على أنه يرحم خلقه برحمته ، أى صفة فعل له سبحانه ؛ فاذا أردت فهم هذا فتأمل قوله تعالى : « وكان بالمؤمنين رحيما (٣) » « إنه بهم رءوف رحيم (٤) » ، ولم يجىء قط رحمن بهم ، فعلمت أن رحمن هو الموصوف بالرحمة ورحيم هو الراحم برحمته » .

أما الشيخ محمد عبده فيوافق ابن القيم من وجه ويخالفه من وجه ، وهو يشرح مذهبه على النحو الآتى : « والذى أقول : إن الصيغة فعلان تدل على وصف فعلىّ ، فيه معنى المبالغة ، كفعّال وهو فى استعمال اللغة للصفات العارضة كعطشان وغرثان وغضبان ، وأما صيغة فعيل فإنها تدل فى الاستعمال على المعانى الثابتة كالأخلاق والسجايا فى الناس كعليم وحكيم وحليم وجميل ؛ والقرآن لايخرج عن الأسلوب العربى البليغ فى الحكاية عن صفات الله عز

(١) ٢ / البقرة / ١٧٣ الخ (٢) ٩ / التوبة ١٢٨ .
(٣) ٣٣ / الاحزاب / ٤٣ (٤) ٩ / التوبة / ١١٧

وجل التى تعلو عن مماثلة صفات المخلوقين . فلفظ الرحمن يدل على من تصدر عنه آثار الرحمة بالفعل ، وهى إفاضة النعم والإحسان . ولفظ الرحيم يدل على منشأ هذه الرحمة والإحسان وعلى أنها من الصفات الثابتة الواجبة ؛ وبهذا المعنى لا يُستغنى بأحد الوصفين عن الآخر ولا يكون الثانى مؤكدا للأول ؛ فإذا سمع العربى وصف الله جل ثناؤه بالرحمن وفهم منه أنه المفيض للنعم فعلا ، لايعتقد منه أن الرحمة من الصفات الواجبة له دائما ؛ لأن الفعل قد ينقطع إذا كان لم يكن عن صفة لازمة ثابتة ، وإن كان كثيرا ؛ فعندما يسمع لفظ الرحيم يكمل اعتقاده على الوجه الذى يليق بالله تعالى ، ويرضيه سبحانه ، ويعلم أن لله صفة ثابتة هى صفة الرحمة ، التى عنها يكون أثرها ، وإن كانت تلك الصفة على غير مثال صفات المخلوقين ، ويكون ذكرها بعد الرحمن كذكر الدليل بعد المدلول ليقوم برهانا عليه » اﻫ .

وقد يصعب الترجيح بين رأيى ابن القيم والشيخ محمد عبده ، لتكافؤ أدلتهما ؛ وكلا الرأيين لايرضى الطبرى .

ولعل الطبرى يريد أن يقول إن هذا التفسير لاتؤيده روايات أكثر السلف من المفسرين ، وإن كان العقل قد ينزع إليه .

الحمد لله رب العالمين :

الحمد والمدح أخوان ؛ وهو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها ؛ تقول حمدت الرجل على إنعامه ، وحمدته على حسبه وشجاعته ؛ هكذا يسوى الزمخشرى فى تفسيره بين الحمد والمدح . ويرى غيره فرقا بينهما . قال النيسابورى فى تفسيره : « المدح للحى ولغير الحى كاللؤلؤة والياقوتة الثمينة ؛ والحمد للحى فقط . والمدح قد يكون قبل الاحسان ، وقد يكون بعده ؛ والحمد إنما يكون بعد الإحسان . والمدح قد يكون منهياً عنه ؛ قال صلى الله عليه وسلم : « احثوا فى وجوه المداحين التراب (١) » ؛

(١) رواه مسلم وأحمد وأبو داود عن المقداد بن الأسود مرفوعا

والحمد مأمور به مطلقا ، قال صلى الله عليه وسلم : « من لم يحمد الناس لم يحمد الله (١) » . والمدح عبارة عن القول الدال على أنه مختص بنوع من أنواع الفضائل باختياره وبغير اختياره ؛ والحمد قول دال على أنه مختص بفضيلة اختيارية معينة ، وهى فضيلة الانعام إليك وإلى غيرك » . وكلام النيسابورى هذا هو عين كلام الرازى فى تفسيره .

والحمد لله : قال الطبرى : « تأويله : جميع المحامد لله بألوهيته وإنعامه على خلقه بما أنعم به عليهم من النعم التى لا كفء لها فى الدين والدنيا والعاجل والآجل . . . وذلك كله كلام الله جل ثناؤه ؛ ولكنه ، جل ذكره ، حمد نفسه وأثنى عليها بما هو له أهل ؛ ثم علّم ذلك عباده وفرض عليهم تلاوته اختبارا منه لهم وابتلاء فقال لهم : قولوا : الحمد لله رب العالمين ؛ وقولوا : إياك نعبد وإياك نستعين . . . والعرب قد يقولون للمسافر إذا ودعوه : « مصاحَباً معافىً » ! يحذفون سر ، واخرج ، إذ كان معلوما معناه ، وإن أسقط ذكره . فكذلك ما حذف من قول الله تعالى ذكره « الحمد لله رب العالمين » لمَّا علم بقوله جل وعز « إياك نعبد » ما أراد بقوله « الحمد لله رب العالمين » من معنى أمره عباده ، أغنت دلالة ما ظهر عليه من القول عن إبداء ما حُذف » . اهـ

والرب فى كلام العرب يطلق على معان ثلاثة هى أصول يرجع إليها كل ما عداها من المعانى : السيد المطاع فيهم يُدعَى رباً ، والرجل المصلح للشىء يدعى رباً ، والمالك للشىء يدعى ربه . فربنا ، جل ثناؤه ، السيد الذى لا شبه له ولا مثل فى سؤدده ، والمصلح أمرَ خلقه بما أسبغ عليهم من نعمه ، والمالك الذى له الخلق والأمر .

والعالَمون جمع عالم . والعالم اسم يطلق على كل جنس من أجناس ذوى العلم ؛ وقيل اسم على كل جنس مما يعلم به الخالق . وإنما جمع بالواو والنون

(١) نص الحديث كما جاء فى جامع الترمذى : عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من لا يشكر الناس لا يشكر الله » وعن أبى سعيد قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من لم يشكر الناس لم يشكر الله »

مع أنه عَلَم ، وإنما تجمع هـذا الجمع صفات العقلاء أو ما فى حكمها ، لما فيه من معنى الوصفية ؛ فهو اسم شابه الصفة فى دلالته على الذات باعتبار معنى هو كونه يَعلم أو يُعلم به . فمعنى « الحمد لله رب العالمين » الحمد لله الذى له الخلق كله ، السموات والأرض ، ومن فيهن ، وما بينهن ، مما يعـلم ، وما لا يعلم .

الرحمن الرحيم :

قال الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده فى تفسيره لسورة الفاتحة : « الرحمن الرحيم » تقدم معناهما وبقى الكلام فى إعادتهما ؛ والنكتة فيها ظاهرة ؛ وهى أن تربيته تعالى للعالمين ليست لحاجة به إليهم كجلب منفعة أو دفع مضرة ، وإنما هى لعموم رحمته وشمول إحسانه . وثَمَّ نكتة أخرى ؛ وهى أن البعض يفهم من معنى الرَّب ، الجبروت والقهر ، فأراد الله تعالى أن يُذكِّرهم برحمته وإحسانه ليجمعوا بين اعتقاد الجلال والجمال ، فذكَر « الرحمن » وهو المفيض للنعم بسعة وتجدد لا منتهى لها ، و« الرحيم » الثابتَ له وصف الرحمة لا يزايله أبداً ؛ فكأن الله تعالى أراد أن يتحبَّب إلى عباده فعرَّفهم أن ربوبيته ربوبية رحمة وإحسان ، ليعلموا أن هذه الصفة هى التى ربما يرجع إليها معنى الصفات وليتعلقوا به ويُقبلوا على اكتساب مرضاته منشرحةً صدورهم مطمئنةً قلوبهم » .

هذا وإن فى تكرير وصف الله ، جل ثناؤه ، لنفسه بالرحمن الرحيم فى فاتحة الكتاب تأكيداً لمعنى أن الدين الذى القرآنُ كتابُه تقوم فضائله ونظُمه على الرحمة والحب والإحسان ، لا على البغى والشقاق والطغيان .

مالكِ يومِ الدِّين :

قرىء مَلِك يوم الدين ومالك . قال ابن جرير : « ولا خلافَ بين جميع أهل المعرفة بلغات العرب أن المَلِك من المُلك (بضم الميم) مشتق ، وأن المالك من المِلك (بكسر الميم) مأخوذ . فتأويل قراءة من قرأ ذلك « مَلِك يوم الدين » أن لله المُلك يوم الدين خالصاً دون جميع خلقه ، الذين كانوا قبل ذلك فى الدنيا ملوكاً جبابرة . وأما تأويل قراءة من قرأ « مالك يوم الدين » فمعناها

لا يملك أحد فى ذلك اليوم معه حكماً كملكهم فى الدنيا . والدين فى « يوم الدين » بتأويل الحساب والمجازاة » .

إياك نعبد وإياك نستعين :

نخصك بالعبادة ونخصك بطلب المعونة . والعبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل . . . ولذلك لم يستعمل إلا فى الخضوع لله تعالى ؛ لأنه مولى أعظم النعم ، فكان حقيقا بأقصى غاية الخضوع . . . ولما ذكر الحقيق بالحمد ، وأجرى عليه تلك الصفات العظام ، تعلق العلم بمعلوم عظيم الشأن ، حقيق بالثناء ، وغاية الخضوع ، والاستعانة فى المهمات ، فخوطب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات . هذه عبارات الكشاف .

ويقول الطبرى : « وتأويل قوله « إياك نعبد » : لك اللهم نخشع ونذل ونستكين إقرارا لك يا ربنا بالربوبية لا لغيرك . وعن عبد الله بن عباس قال : قال جبريل لمحمد صلى الله عليه وسلم : قل يا محمد إياك نعبد ! إياك نوحد ونخاف ونرجو يا ربنا لا غيرك . وإنما اخترنا البيان عن تأويله بمعنى نخشع ونذل ونستكين دون البيان عنه بأنه بمعنى نرجو ونخاف ، وإن كان الرجاء والخوف لا يكونان إلا مع ذلة ، لأن العبودية عند جميع العرب أصلها الذلة . ومعنى قوله « وإياك نستعين » وإياك ربنا نستعين على عبادتنا إياك ، وطاعتنا لك ، وفى أمورنا كلها ، لا أحداً سواك ؛ إذ كان من يكفر بك يستعين فى أموره معبوده الذى يعبده من الأوثان دونك ؛ ونحن بك نستعين فى جميع أمورنا مخلصين لك العبادة » .

أما الشيخ محمد عبده فيذكر أنهم يقولون فى معنى العبادة : هى الطاعة مع غاية الخضوع وزاد بعضهم التعظيم والحب ؛ ثم يقول : « وإننا إذا تتبعنا آى القرآن ، وأساليب اللغة واستعمال العرب ، لعبد ، وما يماثلها ويقاربها فى المعنى ، كخضع ، وخنع ، وذل ، نجد أنه لا شىء من هذه الألفاظ يضاهى عبد ، ويحل محلها » ثم قال : « تدل الأساليب الصحيحة والاستعمال العربى الصراح على أن العبادة ضرب من الخضوع بالغ حد النهاية ناشىء عن استشعار

القلب عظمةً للمعبود لايعرف منشأها ، وعن اعتقاده بسلطة له لا يدرك كنهها وماهيتها ، وقصارى ما يعرفه منها أنها محيطة به ولكنها فوق إدراكه » .

وكلام الشيخ محمد عبده فى العبادة دقيق وجيه . وقد يفهم من كلام الشيخ عليه رحمة الله ، أنه يُقر جعل معنى الذلة أصلا لمعانى مادة عبد كلها . وليس ببعيد أن يكون للمادة أصلان ، أحدهما معنى الرق المقتضى للخضوع والتذلل لسيد متعال ؛ أما المعنى الثانى لحب وأمل لمحبوب متصف بصفات الجمال والكمال ؛ تلك عبودية ، وهذه عبادة . ولئن تقارب اللفظان فمناهما متباعد جدا ؛ وفى لغات العرب وأساليبها لذلك أشباه . وفى كتاب المقاييس لابن فارس أن لمادة العين والباء والدال أصلين صحيحين كأنهما متضادان ، أحدهما يدل على لين وذل ، والآخر يدل على القوة والصلابة . وربما كان فيما ذكرنا آنفا من كلام الأستاذ الشيخ محمد عبده ما يشير الى هذا المعنى ؛ فقد ذكر أن بعضهم يعتبر فى معنى العبادة التعظيمَ والحب ، وذكر فى إيراد « الرحمن الرحيم » بعد « رب العالمين » أن الله تعالى كأنه أراد أن يتحبب الى عباده فعرّفهم أن ربوبيته ربوبيةُ رحمة وإحسان ، ليعلموا أن هذه الصفة هى التى ربما يرجع اليها معنى الصفات ، وليتعلقوا به ، ويقبلوا على اكتساب مرضاته ، منشرحةً صدورهم ، مطمئنة قلوبهم » .

وهل معنى الحب والأمل إلا هذا ؟

ثم قال الشيخ محمد عبده فى الاستعانة : « هى طلب المعونة ، والمعونةُ هى سد العجز ، والمساعدةُ على إتمام العمل الذى يعجز عنه المستعين بنفسه ...

« أمرنا الله تعالى بألاّ نعبد غيره ، لأن السلطة الغيبية التى هى وراء الأسباب ليست إلا له دون غيره ، فلا يشاركه فيها أحد فيعظّم تعظيم العبادة ...

« أرشدتنا هذه الكلمة الوجيزة « وإياك نستعين » الى أمرين عظيمين هما معراج السعادة فى الدنيا والآخرة : أحدهما أن نعمل الأعمال النافعة ونجتهد فى إتقانها ما استطعنا ؛ لأن طلب المعونة لا يكون إلا على عمل بذل فيه المرء طاقته فلم يوفه حقه أو يخشى ألا ينجح فيه ، فطلبَ المعونة على إتمامه وكماله ...

وثانيهما ما أفاده الحصر من وجوب تخصيص الاستعانة بالله تعالى وحده فيما وراء ذلك » اهـ .

اهدنا الصراط المستقيم :

هَدَى أصله أن يتعدى باللام أو بإلى ، ويعامل معاملة اختار فيتعدى بنفسه . ويرى الطبرى أن معنى قوله « اهدنا الصراط المستقيم » فى هذا الموضع : وفقنا للثبات عليه ... فكان معنى الكلام : اللهم إياك نعبد وحدك لاشريك لك مخلصين لك العبادة دون ما سواك من الآلهة والأوثان ، فأعنا على عبادتك ، ووفقنا لما وفقت له من أنعمت عليهم من أنبيائك وأهل طاعتك من السبيل والمنهاج . اهـ .

والصراط : الطريق . والاستقامة تقال فى الطريق الذى يكون على خط مستو ، وهو ضد المعوج ، وبه شبه طريق الحقّ .

قال الفخر الرازى : «قال بعضهم : الصراط المستقيم الاسلام ؛ وقال بعضهم القرآن ؛ وهذا لا يصح ؛ لأن قوله « صراط الذين أنعمت عليهم » بدل من الصراط المستقيم ؛ وإذا كان كذلك ، كان التقدير : اهدنا صراط من أنعمت عليهم من المتقدمين ؛ ومن تقدّمنا من الأمم ما كان لهم القرآن والاسلام ؛ وإذا بطل ذلك ، ثبت أن المراد : اهدنا صراط المُحقّين المستحقين للجنة » .

قال الأستاذ الشيخ عبده : «قالوا إن المراد بالصراط المستقيم الدين أو الحق ؛ ونحن نقول : إنه جملة ما يوصلنا الى سعادة الدنيا والآخرة من عقائد وآداب وأحكام وتعاليم » .

صراطَ الذين أنعمتَ عليهم :

قال الطبرى : « إبانةٌ عن الصراط المستقيم : أىُّ الصراط هو ؛ إذ كان كل طريق من طرق الحق صراطا مستقيما ، فقيل لمحمد ، صلى الله عليه وسلم : قل يا محمد : اهدنا يا ربنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم بطاعتك وعبادتك ، من ملائكتك وأنبيائك ، والصديقين والشهداء والصالحين » .

غير المغضوب عليهم ولا الضالين :

بدلٌ من الذين أنعمتَ عليهم على معنى أن المنعم عليهم هم الذين سلموا من غضب الله والضلال ، أو صفةٌ على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الإيمان ، وبين السلامة من غضب الله والضلال .

ومعنى غضب الله هو إرادة الانتقام من العصاة وإنزال العقوبة بهم . وأدخلت « لا » في « ولا الضالين » لما في «غير » من معنى النفي . هذا كلام الزمخشري .

وكلام الفخر الرازي مفسِّرٌ وموضِّح لكلام الزمخشري . يقول : « الغضب تغيرٌ يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام . واعلم أن هذا على الله تعالى محال ؛ لكن ها هنا قاعدة كلية ، وهي أن جميع الأعراض النفسانية ، أعني الرحمة والفرح والسرور والغضب . . . لها أوائل ولها غايات . ومثاله الغضب فإن أوله غليان دم القلب ، وغايته إرادة إيصال الضرر إلى المغضوب عليه ؛ فلفظ الغضب في حق الله تعالى لا يحمل على أوله الذى هو غليان دم القلب ، بل على غايته الذى هو إرادة الإضرار » .

ويقول الطبري في تفسير معنى الغضب : « واختلف في صفة الغضب من الله جل ذكره ؛ فقال بعضهم : غضبُ الله على من غضب عليه من خلقه إحلال عقوبته بمن غضب عليه إما في دنياه وإما في آخرته . وقال بعضهم : غضبُ الله على من غضب عليهم من عباده ذم منه لهم ولأفعالهم ، وشتمٌ منه لهم بالقول . وقال بعضهم : الغضبُ منه معنى مفهوم كالذى يعرف من معاني الغضب ، غير أنه وإن كان كذلك من جهة الإثبات ، فمخالفٌ معناه منه معنى ما يكون من غضب الآدميين الذين يزعجهم ويحركهم ويشق عليهم ويؤذيهم ؛ لأن الله ، جل ثناؤه ، لا تحل ذاته الآفاتُ ، ولكنه له صفة كما العلم له صفة ، والقدرة له صفة . . . وكل حائدٍ عن قصد السبيل ، وسالك غير المنهج القويم ، فضال عند العرب ، لإضلاله وجه الطريق » اهـ .

وفى تفسير الفخر الرازى بعد أن ذكر أن المشهور أن المغضوب عليهم هم اليهود والضالين هم النصارى قال : « بل الأولى أن يحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ فى الأعمال الظاهرة وهم الفساق ، ويحمل الضالون على كل من أخطأ فى الاعتقاد » .

ودلت هذه الآية كما فى تفسير الرازى على أن المكلفين ثلاث فرق : أهل الطاعة ، وإليهم الإشارة بقوله « أنعمت عليهم » ، وأهل المعصية ، وإليهم الاشارة بقوله « غير المغضوب عليهم » ، وأهل الجهل فى دين الله والكفر ، وإليهم الاشارة بقوله « ولا الضالين » .

أما « آمين » فهى ، كما يقول الزمخشرى ، صوت سمى به الفعل الذى هو : استجب .

وعن النبى ، صلى الله عليه وسلم : « لقننى جبريل عليه السلام آمين عند فراغى من قراءة فاتحة الكتاب وقال إنه كالختم على الكتاب » اهـ .

وليس آمين من القرآن بدليل أنه لم يثبت فى المصاحف .

وفى تفسير البيضاوى : وليس آمين من القرآن وفاقاً .

والحمد لله رب العالمين . وصلى الله على سيدنا محمد وعلى سائر الأنبياء والمرسلين .

يا صاحب الجلالة :

ليَهنِك الشهرُ العظيم المبارك ، شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن ، شهر العبادة والتقى ، وشهر البر والخيرات والاحسان ! وحقٌّ هذا الشهر على المسلمين أن تؤدَّى عبادته ، وتقام شعائره . وقد أديتَ يا صاحب الجلالة حقه ، وأقمت شعائره ، وبسطت يديك بالعطاء للمساكين والفقراء ، وفتحت لهم أبواب قصورك يأكلون ويشربون ويستمعون الى الذكر الحكيم ، ويتمتعون بطلعة

الملك العظيم . وتأسى بجلالتك شعبك المحب لذاتك ، والمعترف بحسناتك، حتى أصبح شهر رمضان فى المملكة المصرية كلها موسم بر وعبادة وإحسان .

ولقد كان من قبلك ملوك أحيَوْا ليالى رمضان بقراءة القرآن ومدارسته ؛ لكنك يا صاحب الجلالة صنعت ما لم يصنعوا .

كانت تُلقَى فى بعض العصور فى بعض القصور دروس دينية تحضرها رجالات القصر وحاشية الملك ؛ أما أنت فنقلت هذه الدروس الى بيوت الله لتسعى اليها كما تسعى الرعية ، وجلست فى هذه الدروس الى جانب العظماء من شعبك ومن ليسوا عظماء ، لتعلّم الناس التواضع ، وتعلمهم المساواة بين يدى الله. زادك الله يا صاحب الجلالة تواضعا لله ،وزادك رفعة وتمكينا ،وألقى الله عليك محبة منه ، وجعلك منارا عاليا ، وإماما هاديا .

أما بعد : فإنى أستأذن حضرة صاحب الجلالة فى أن أذكر بالخير فى هذا المقام ، رجلا جديرا بأن يذكر بالخير ؛ ذلك هو الصالح المصلح الشيخ محمد مصطفى المراغى سلفى الجليل ، تحية وفاء له ؛ فقد علمت الناس يا صاحب الجلالة أن يكونوا أوفياء . ندبته يا صاحب الجلالة لإلقاء هذه الدروس فلبى دعوتك مخلصا لله فى كفاية ممتازة وعزم قوى ؛ ولقد حمّل نفسه فى سبيل مرضاة الله ومرضاتك ما لم تحتمله حالته الصحية فخرّ فى ميدان الجهاد صريعا راضيا مرضيا ،كرم الله وجهه وأكرم مثواه !

والله يحفظك يا مولاى غرة فى جبين الدهر ، ورجاء للاسلام والعروبة ورجاءً لمصر !

تطور التشريع الاسلامى

لفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ عبد العزيز المراغى

للاسلام ميزة لا يشركه فيها غيره من الأديان؛ ذلك أنه دين جمع الى خواص التشريع مزايا قانون الأخلاق ، واستطاع بذلك أن يسيطر على أغلب تصرفات الانسان ، حتى مالم يكن منها ذا ظاهرة مادية .

وكل فعل لمكلف فهو من اختصاص ذلك القانون ، ويعطيه حكما ، فامتزج بذلك التشريعُ بالأخلاق ، وأصبحت تشعر فى شىء كثير من تكاليف الشريعة الاسلامية النزعة الأخلاقية ، وأصبح الاسلام لا يعرف فرقا من حيث المسئولية أمام الله بين ما يعدّ ديناً وما يعد فى عصرنا الحاضر دنيا ، وامتزج حق الله أو النظام العام — بالتعبير الحديث — بحق الفرد .

بدأ الاسلام بذلك ، وأسبغت الأجيال الطويلة على تلك التكاليف شيئا من القدسية ، وأصبح ذلك التراث الضخم من نظريات الشريعة الاسلامية يعرف باسم الدين ، وهو واجب الاحترام . ولكل نظرته حيالها ، وأصبح الناس على ضوئها (وتحت تأثير الحياة العملية) فريقين :

١ — فريق يرى أن ما وصل الينا مقدس لا يجب أن يمس بتغيير حتى ولو كان رأيا لفقيه أملته عليه ظروف البيئة والعرف ، وأن الخروج عنه خروج عن دائرة الشريعة ويستحق كل ما يستحقه خارج عنها نسبيا .

٢ — فريق يرى أن الشريعة الاسلامية قانون كغيرها من القوانين وكغيرها من النظم التى وضعت لسعادة البشر، فيجب أن تخضع لتطورات الزمن بحيث تستطيع أن ترضى حاجات الناس دون إرهاق أو إعنات ، مادام العمل على هذا لم يخرج الناس عن الدوائر العامة التى رسمها الاسلام ، والتى وصلت الينا من طريق حق .

وشىء كثير من هذا النزاع الواقع بين الناس اليوم ناشىء عن الاصطدام بين هذين الرأيين ، أو بين هاتين الفلسفتين ، فى النظر الى الشريعة الاسلامية .

وما من شك فى أن هـذا الخلاف ليس وليد العصر الحاضر الذى أعشى عيونَ الناس فيه ذلك البريقُ الخلاب الذى وصل الينا عن طريق الغرب ، ولا تلك الحياة التى يحياها القانون فى الغرب ويساير فيها حاجات الناس والجماعات ويمهد لهم طريقا حسنا لضبط حياتهم ونظم معاملاتهم دون تعسف أوتـكلف ، وإنمـا هو أمر قـديم بقدم الشريعة نفسها يوم أن اصطدمت أوضاعها (فى عصور التأليف والتدوين ويوم سـد باب الاجتهاد) بمـا كانت تمج به الحياة يومذاك من أحـداث ، وما كان يحـدث للناس من قضايا تبعا لمـا يحدثون من فجور .

وكان للمسلمين فى كل جيل مصلح أو مجدد كما كان يسمى ؛ وكان كثير من المسلمين هدفا للنقد من معاصريهم تبعا لحريتهم فى فهم الشريعـة الاسلامية ، بل كثيرا ما كانت هذه الحرية سببا فى الاضطهاد فى كل قرن من القرون حتى اليوم ؛ وكان كثير من الفقهاء يبرمون بهـذه الحالة أشد البرم ، ويضرعون الى الله أن ينقذهم ممـا هم فيه ؛ وقـد نقل الشاطبى فى كتابه الاعتصام صورة ما وقع له من هذ العنت وقال فى خلاصتها : وماحالى وحال الناس معى إلا كما يقول الحافظ ابن بطة :

بليت ياقوم والبلوى منوعـة بمن أداريه حتى كاد يردينى
دفع المضرة لا جلبا لمصلحـة فحسبى الله فى عقلى وفى دينى

وكان الفقه تبعا للسياسة فى كثير من المناسبات ، ووجد رجال السياسة من الفقهاء أداة طيعة لأغراضهم ، فـكانت الاضطهادات تخف حدة أو تزداد تبعا للأجواء السياسية التى كان يعيش فيها الفقيه أو المصلح أو المجدد .

وما من شك فى أن الفقه لم يكن بدعا من أنواع الثقافات الاسلامية التى خضعت لما خضع له الفقه ، وما الأدوار التى مرت بها صور العقائد الاسلامية وما دار حولها ببعيدة عن أذهان الدارسين للتاريخ الاسلامى .

وما من شك فى أن تلك القيود الحديدية التى ألبسها بعض الفقهاء للتشريع الاسلامى تجد فى بعض الأحايين ـ من الفقهاء أنفسهم ـ من يحاول تحطيمها تبعا لظروف الحياة السياسية والاقتصادية . وانظر الى تلك الثروة التى خلفهـا

الفقهاء في باب الوقف وما أبدعوا فيه من تفاريع وتفاصيل ؛ ثم انظر وراء هذا الى ما ذكره شارح تنوير الأبصار من الحنفية فى كتاب الصرف وكتاب الربا ، وما ذكره هو وغيره من الفقهاء فى كتاب الجهاد والخراج وفى كتاب الإجارات ، وما تركوا من قواعد تأثرت كثيرا بالنظام الاقطاعى فى مصر المماليك والعثمانيين وفى الأناضول ، فترى إذ ذاك أنهم كانوا يحاولون أن يجدوا منفسا يساير مقتضيات الحياة الاقتصادية ونظام البلاد الاجتماعى ولو لم يكن له إلا صلة ضئيلة بقواعد الفقه التى مدت من هنا وجذبت من هناك لتكون ثوبا مناسبا للرغبة المطلوبة ، وكان ذلك كافيا (لو تقدم بأصحابه الزمن) أن يجد من يثور عليه وعلى القائلين به ثورة عاتية لا تبقى ولا تذر .

فالى أى مدى يمكن أن نحفظ للشريعة الاسلامية جمالها وسلطانها على الأفراد والجماعات ، دون أن نقف أمام تيار الحياة سياسية أم اقتصادية ، ونقف أمام مقتضياتها جامدين فنجرف كما جرفت أمم من قبلنا وقفوا على حرفية الشرائع والنظم دون أن يفهموا معناها وروحها ، واضطروا للىّ الكلام وتحريفه ، واضطروا للحيل مما نعى الله أمثاله عليهم ؟

وهل من الخير أن نقف هذا الموقف فى عصر كل ما فيه سريع لا يبغى الوقوف ، وفى مكنتنا أن نسير معه دون أن نخرج عما رسمه الله عز وجل متى فهمنا حق الفهم روح التشريع ومراميه دون أن نقيد أنفسنا برأى فقيه معين أو بقاعدة معينة ، فنضطر للأخذ بالضعيف من الأقوال ، ونضطر للف والدوران ، مما لا يجعلنا فى نتائج أبحاثنا منطقيين أمام نفسنا وأمام الناس ؟

وهل من الخير أن ننظر لأفعال العباد ـ فيما عدا ما لا يمكن إدراك معناه بالرأى والاجتهاد كالعبادات ـ على أنها ممنوعة حتى يأتى دليل الحل ، وفاسدة حتى يأتى دليل الصحة ، كما يقول بعض الفقهاء ، فنضيق بالنصوص ويبرم الناس بالشريعة ؟ أم الخير كل الخير فى أن ننظر لتصرفات الناس جميعا على أنها مباحة ، وعقودهم على أنها محترمة ، ومعاملاتهم على أنها جائزة حتى يقوم الدليل على حرمتها؛ الدليل الذى جاءنا عن سيدنا ومولانا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم ،

أو أجمع عليه المسلمون إجماعا حقا ، نقل الينا نقلا صدقا ، لا قاعدة يقول بها فقيه أو استنباطا مما قاله فقيه .

فالركون الى هذه القواعد الفقهية التى قال بها بعض الفقهاء استنباطا قد لايسلمها له غيره ، وإن سلمت فقد تكون قاعدة اقتسرت اقتسارا من هنا ومن هناك من فروع فتأتى استثناءاتها أكثر من الفروع التى انطبقت عليها القاعدة ، وكانت الفروع التى جاءت القاعدة على ضوئها قد قيل بها تبعا لظروف خاصة ، ومع ذلك فكثيرا ما وقفت أمام النـاس فى تصرفاتهم فأوقعتهم حيارى يلجئون كل حين الى فقيه أو مفت ليأخذ بيدهم من ورطة لا مناص منها ، أو يعملون عامدين أفرادا وجماعات تحت سمع العلماء وبصرهم على نقيض هذه القواعد ، فيبرَم الفقهاء والمفتون ، وتثور عجاجة الكلام بين الناس ، ويتراشق الكاتبون والمدافعون حول أشياء قد تخرجهم عن الصواب أو قد تؤدى الى فتن لا تحمد مغبتها ، كما نشاهد فى مصر وفى كثير من القرى فى الأرياف ، وكما تحدثنا عن ذلك أضابير لجنة الفتوى فى الأزهر الشريف ، وكان خاتمة المطاف فى كثير من الأحايين أن لم يعد لكلام العلماء وزن ، وأفلت الأمر من يد رجال الشريعة وهم كارهون ، وأهملت آراؤهم وهم آسفون . وشىء من التدبر والأناة فى فهم كتاب الله وسنة رسوله كاف فى أن ينير لنا الطريق فى مجاهل هذه المشاكل . ومن قبلنا عرض الامام العظيم غير مدافَع ابن تيمية لمشاكل العقود وأنواع التصرفات ، وبسط قواعدها بسطا وافيا فى الجزء الثالث من فتاواه ، وحبذا لو قرأ المعنيون بالشريعة عندنا هذه القواعد الجليلة وعملوا على ضوئها .

والتشريع فى مصر — فى الأحوال الشخصية من سنة ١٩٢٠ الى الآن — أكبر شاهد على ما نقول . وإن الأمر فى المعاملات وفى العقود المدنية لو كان موكولا أمر تدبيره لرجال الشريعة وطلب اليهم أن يضعوا قانونا على غرار قانون الأحوال الشخصية وتمسكوا بحرفية النصوص لرأوا ذلك العنت الذى رأوه عند وضع قانون الأحوال الشخصية واضطروا أن ينزلوا كارهين على حكم الحياة وما جدّ فيها ليجذبوا الناس الى الفقه الاسلامى ويرضوا تلك النوازع والعواطف التى ظهرت عوارضها على لسان كثير من النـاس حتى من لا يمتون

إلا بصلة بعيدة للفقه الاسلامى ، بدل أن يصرفوهم عنه ، وبدل أن يصوروا الشريعة كائنا جامدا ميتا فى زاوية من زوايا الأرض فى كلية الشريعة فى الجامع الأزهر ، فيحاول غيرهم أن يخرجه للنور ليستمتع بالحياة كاملا ، وقد أصبحوا كما يقول ابن عاشر :

يزهدنى فى الفقه أنى لا أرى ... يسائل عنه غير صنفين فى الورى
فزوجان راما رجعة بعد بتة ... وذئبان راما جيفة فتعشرا

أليس ما شكا منه ابن عاشر هو ما نشكو منه اليوم ؟! والذى يقضى منه العجب أنك تحس بذلك الألم كلما خلوت إلى واحد من جلة الشيوخ فى الأزهر وتجد منه تمام الاستعداد لمعونتك ومسايرتك ، فاذا رجوت إليه أن يعلن هذا على الملأ وأن يعمل جاهدا على وفقه ، وقفت — كما يقولون — ظروف الحياة وملابساتها !

الخير كل الخير أن نرجع للتشريع النقى الطاهر المبارك الذى تركه لنا سيدنا ومولانا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم ، وللحنيفية البيضاء ، وليلها كنهارها ، القائم على كتاب الله وسنة رسوله دون محاولة أو دوران ، ودون قسر للنصوص على ما يراد أن تقسر عليه لترضى القواعد التى قال أو يقول بها بعض الفقهاء مما لا يتردد بعض الناس فى وصفه بأنه عن الدين بمعزل . وارجع الى كتاب جامع بيان العلم وفضله وما ينبغى فى روايته وحمله ، لابن عبد البر ، لترى العجب من أقوال الفقهاء بعضهم فى بعض وتجريحهم فى كثير مما قالوا .

والخير كل الخير فى أن نفهم أن ما وصل إلينا على أنه فقه قد مر بأدوار تاريخية صبغته بالصبغة التى كانت تناسب البيئة ، وبأعراف قد نزلت الأحكام الفقهية على ضوئها قد تخالف أعرافنا اليوم التى اضطر الفقهاء أن يعترفوا بها وأن ينزلوا النصوص على ضوئها أيضا ، وأن يفصلوا أنواع هذه الأعراف ومقدار مسايرتها للنصوص ، كما فعل ابن عابدين فى رسالته نشر العرف .

وهذا الامام أبو يوسف لم يتردد فى تجويز اعتبار البر وزنيا فى عصره مع النص على كيليته ، ولم يكن أبو يوسف متجنيا بذلك على النص وإنما فهم علة التشريع فى النص فقال بما قال على فهم حق للشريعة وروحها .

هذه كلمة عجلى جملتها بين يدى الكلمة التى تكرمت بطلبها مجلة الأزهر عن تطور التشريع الاسلامى الذى سنحاول الكلام عليه تباعا ، راجين أن يكون فيه وفى المجلة فى ثوبها الجديد المبارك ، إن شاء الله ، ما نرجو من نفع وفائدة .

* * *

التشريع الاسلامى

جاء الرسول عليه السلام الى العرب كما جاء الى غيرهم من الأمم ؛ وقد واجه أول ما واجه ، العرب فى مكة وبقايا من أهل الكتاب كانوا فى مكة طريق القوافل ، ومركز المصارف المالية للتجارات بين الشام واليمن .

ولكن الآيات فى مكة فى مستهل الدعوة الاسلامية كانت معنية بالأمور المتعلقة بالدعوة الى الله وتوحيده وثل سلطان الشرك والوثنية بين هذه الأمم . وعاش الرسول عليه الصلاة والسلام ما عاش فى مكة ودعوته تساير هذه الأغراض ، حتى إذا اتجه الى المدينة تغير الموقف وأصبح الاسلام أمام قوة من العرب ومن ظاهرها من أهل الكتاب يجب أن يحسب حسابها ، وأن تمد لها أسلحة غير الأسلحة الأولى ، وأن يبنى ذلك النظام على وجه يستطيع أن يصمد لهذه العوادى الغريبة ، فاتجهت التشريعات اتجاها مدنيا سياسيا يناسب ذلك التكوين الجديد .

وليس ثمة شك فى أن العرب كان لهم بعض المعرفة بشىء مما نسميه نحن فقها ، سواء أكان ذلك مشتقا من نظام الحياة البدوية وألوان المعاملات القبلية ، أم بقية من تشريعات سابقة اتصل بها العرب فى عصور متفاوتة . والعرب لم يكونوا بمعزل عن العالم كما يظن بعض الناس ؛ ففى جزيرة العرب سارت قوافل ومرت تجارات ، وكان فى مكة وخيبر نشاط تجارى يهودى لا يظن معه أن اليهود أهملوا الدعوة الى التوراة وما فيها من أحكام قد نلمس بعضها مقرا فى التشريع الاسلامى وفى تاريخ العرب فى الجاهلية . وفى جزيرة العرب اصطدمت مدنيات ، وفيها تنازعت بيزنطة وفارس ، واصطرعتا اصطراعا كانت خاتمة مطافه حادثة الأخدود وقصة الفيل ، حتى ذهب بعض المؤرخين الى أن تقسيم العرب الى عدنانية وقحطانية لم يكن يعنى فى الواقع أكثر من

تقسيمهم الى فريقين : فريق يشايع الفرس فى الجنوب الشرقى ، وفريق يشايع بيزنطة فى الجنوب الغربى وفى الشمال .

طبيعى إذاً أن يكون للعرب من البيئة ومن الوسط شىء من القانون . وفى التشريع الاسلامى آثار مما كان لهم ، وأقره الاسلام ، كمسألة القسامة التى كانت فى الجاهلية فأقرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقضى بها ، كما حدّث بذلك أصحاب السنن ، وكوضع الدية على العاقلة فى الخطأ ؛ كما كان لهم شىء من العبادات كمناسك الحج والنكاح والطلاق ، وشىء من النذور التى عمد القرآن الى إلغائها والتعفية عليها . ولكن ذلك (مع التسليم به) لا يصح أن يسمى قانونا أو فقها على النحو المعروف ؛ فإن ظروف الحياة من أمية العرب وجهلهم لم تكن لتسمح لشىء من العلوم أن ينمو على وجه كامل ، خصوصا أن الحياة كانت تقوم عندهم على أساس العصبية لا على أساس الأمة والدولة وحفظ كيانهما ، ولا يمكن أن ينمو قانون إلا على ضوئه .

فلما جاء الاسلام أراد — كما قلنا — أن يسيطر على حياة المسلمين خاصة وعامة ، وأن يجعلها جميعها على وفق ما شرع ، على تفاوت فى تلك السيطرة من ناحية المظاهر التى تلبس الأفعال ثوبها ، كما سنعرض له فيما بعد ، فعرض للمصالح الاجتماعية من نظام الأسرة ونظام الدولة مالياً وسياسياً ؛ وعرض للآداب الفردية حتى دخل مع الرجل الى بيته ليؤدبه ويهذبه ؛ وعرض للحريات الشخصية فبيّنها وبين أنها مكفولة ، لا يعتدى أحد على أحد فيها إلا بحق الله ؛ وعرض للمعاملات وللعقود وطرق الالتزامات ، إلى غير ذلك مما انفرد به الاسلام ؛ وأصبح الفقه عن هذا الطريق نظاما عاما شاملا لكل ما يعرف الآن باسم القوانين العامة والخاصة والإدارية وغيرها . ولعل السر فى هذا ، الظاهرةُ التى انفرد بها الاسلام وهى بساطته ومحاولته إرضاء العواطف البشرية بالقدر الذى لا يضر الفرد ولا يعوق بسير المجتمع ، وبساطة طرق التشريع . فالرسول هو المبين ، وجميع ما صدر منه من قول أو فعل أو تقرير فهو تشريع . وهذه البساطة هى التى سهلت وضع الأساس لهذه الثروة العظيمة الضخمة ،

واستكمال أهم عناصرها فى سنوات لاتجاوز العشر عداً ، بينما تطلب غيرها من القوانين عشرات السنين والقرون ليكمل فقها ، وينضج قانونا .

بذلك رسم الإسلام المثُل العليا للمسلمين والدولة الإسلامية على نحو يخالف ما عرفه العرب من مثل عليا ، سَداها ولُحمتها العصبية وحاجة الفرد ؛ وأصبح المسلمون أمة متكافلة متضامنة ، يداً على من سواهم ، ويسعى بذمتهم أدناهم ؛ وأصبح الخطاب موجها للجماعة لأنها النواة ، وأهمل الفرد كفرد ، لأن حياته مشتقة من حياة الجماعة . ويقول الرازى فى تفسير قوله تعالى : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها » ما خلاصته : إن هناك أمانة بين العبد وربه ، وأمانة بين الانسان ونفسه ، وأمانة بين الانسان وأخيه الانسان ، والانسان مكلف بأداء جميع الأمانات والقيامة عليها وحياطتها .

وهذه العبارة ترسم لنا فكرة واضحة عن سر التكاليف الاسلامية ، ونبل الغاية التى تهدف اليها .

كانت مصادر التشريع فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام القرآن والسنة ، وعلى ضوئهما جاءت كل الثروة الاسلامية الفقهية ؛ فالاجماع وأخواته من المصادر التى تختلف باختلاف المذاهب لم تحدث إلا بعد وفاة الرسول ، ومرجعها فى الواقع (كما يقول علماء الأصول) إلى القرآن ، فهو فى الحقيقة المصدر الأساسى للتشريع الاسلامى .

ولسنا بحاجة للإفاضة فى الكلام عن هذه المصادر وتاريخها وطرق الاستفادة منها ، والخلاف فى كل ذلك بين الفقهاء المجتهدين ، فمحل ذلك كتب الأصول وتاريخ التشريع الاسلامى ، وما نحن بسبيل منه الآن هو تكوين فكرة عن التطور الذى لحق الاسلام فى شتى عصوره .

والرسول عليه السلام كان فى حياته المرجعَ الأول فى كل شىء من الأشياء التى تحتاج إلى تشريع أوحكم ، سواء أكان ذلك بنص أوحى اليه أم باجتهاد منه ، على النحو الذى تقرر فى الأصول فى اجتهاده صلى الله عليه وسلم . وما كان لأحد أن يصدر حكما فى شىء ويعتبر نافذا إلا إذا توافرت فيه شروط التقرير منه عليه السلام بإجازة قولية أوسكوتية . فالفقه فى عهده

صلى الله عليه وسلم كان محدودا فى مرجعه ، محدودا فى المصدر الذى صدر عنه ، لا يستطيع واحد من المسلمين رد شىء أو المناقشة فى شىء مما جاء عن هذا المصدر .

ويهمنا فى هذه المناسبة أن يفهم الناس التصرفات التى صدرت منه صلى الله عليه وسلم ؛ فقد يكون فى فهمها نوع من الإرشاد للطريق الذى يجب أن يسلكه الناس فى التشريع ليدعوا التزمت الذى ابتلى به كثير من الناس . واليك عبارة للقرافى ذكرها فى تصرفاته صلى الله عليه وسلم ، قال ما خلاصته :

« وتصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم فى التشريع كانت دائرة بين الرسالة والفتيا والقضاء والإمامة ؛ وهو فى الرسالة مبلغ عن الله تعالى ؛ كما أنه فى الفتيا ، وهى إخباره عن الله بما يجده من الأدلة من حكمه تعالى ، مبلغ وناقل أيضا ؛ وذلك مثل إبلاغ الصلاة وإقامة المناسك ونحوها . وأما تصرفه بالقضاء والحكم فهو مغاير للفتيا والرسالة من حيث إنهما تبليغ محض واتباع صرف . أما الحكم والقضاء فهو إنشاء وإلزام من قبله صلى الله عليه وسلم بحسب ما نتج من الأسباب والحجاج ؛ ولذلك قال : « إنكم تختصمون إلىّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض ، فمن قضيت له بشىء من حق أخيه فلا يأخذه ، إنما أقتطع له قطعة من النار » . فهو فى هذا المقام منشىء ، وذلك مثل إلزام أداء الديون ونقد الأثمان وفسخ الأنكحة . وأما تصرفه بالإمامة فهو وصف زائد على ذلك ، لأن الامام هو الذى فوضت اليه السياسة العامة ، وضبط معاقد المصالح ودرء المفاسد وقمع الجناة وقتل الطغاة ، وتوطين العباد فى البلاد ، إلى غير ذلك ، وهذا ليس داخلا فى الفتيا والرسالة ، لتحقق ذلك بالإخبار عن الله ، وهذا لا يستلزم تفويض السياسة العامة ؛ فكم من رسل بعثوا ولم يطلب منهم النظر فى المصالح العامة ، كما أنه ليس داخلا فى الحكم لتحققه بالتصدى لفصل الخصومات دون السياسة العامة والتنفيذ الذى هو أمر زائد عن الحكم مباين له من حيث هو حكم . وآثار هذه الحقائق فى الشريعة مختلفة ؛ فما فعله عليه السلام بطريق الإمامة لا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا باذن الإمام ؛ وما فعله بطريق الحكم لا يجوز لأحد أن يقدم

عليـه إلا بحكم الحاكم فى الوقت الخاص . وأما تصرفه بالرسالة فـذلك شرع يتقرر على الناس الى يوم الدين ، فيجب اتباع كل حكم مما بلغه الرسول عن ربه عند قيام سببه من غير اعتبار حكم حاكم . ولهذا النظر أثره فى اختلاف الفقهاء فى بعض المسائل ؛ فمن ذلك قوله عليه السلام : « من أحيا أرضا ميتة فهى له » فقال أبو حنيفة : هـذا منه تصرف بالامامة ، فلا يجوز لأحـد أن يحيي أرضا إلا باذن الامام لأن فيـه تمليكا ، فأشبه الاقطاع ، وهو موقوف على إذن الامام فكذلك الاحياء . وقال مالك والشافعى : هو تصرف بالفتيا لأنه الغالب فى تصرفات النبي فيحمل عليه تغليبا للغالب ، فلا يتوقف على إذن الامام لأنه فتيا بالاباحـة كالاحتطاب والاحتشاش بجامع تحصيل الأملاك بالأسباب الفعلية » . إلى آخر ما ذكره القرافى من الفصل الممتع الذى عقده لهذه المسألة فى كتابيه « الإحـكام فى تمييز الفتـاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والامام » و « الفروق (الفرق الثالث والثلاثون) ».

فأصول الفقه على هذا النحو قد اكتملت فى العصر النبوى على الأنحاء التى عرض لها القرافى ، والتى يجب أن تعتبر دستوراً عند النظر إلى تصرفات الرسول عليه الصلاة والسلام ، وبناء الأحكام على ضوئها ، وما كان لأحد أن يزيد بعد ذلك حكما إلا على وفق هذه القواعد التى قررت فى عهده صلى الله عليه وسلم ، والتى اتخذت مقياسا لتشريع الأحكام كلما حزب المسلمين أمر من أمور الأحكام التى تحتاج إلى تشريع « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ، ولو لا فضـل الله عليكم ورحمته لا تبعتم الشيطان إلا قليلا » ؟ « الحديث موصول »

الاسلام وحرية البحث

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد المتعال الصعيدى
المدرس بكلية اللغة العربية

بعث الله تعالى الرسل ليدعوا الناس إلى الايمان به ، وقد دعوا الناس الى الإيمان بطريقين :

أولهما : طريق المعجزات الخارقة للعادة ، لأنها تدل على وجود إله قادر تخضع له نواميس الكون ، وتسير على وفق قدرته ومشيئته ؛ فتارة تأخذهم الى الايمان به أخذا ، وتبهرهم بما فيها من خوارق العادات ، وعجائب القدرة الإلهية ؛ وتارة يمارون فيها ، وينسبونها الى الشعوذة والسحر ، فيأخذهم الله بعنادهم ، ويهلكهم بتماديهم فى كفرهم .

وثانيهما : طريق البحث والنظر ، وهو الذى أشار إليه القرآن الكريم فى الآية ١٦٤ من سورة البقرة : « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريفِ الرياح والسحابِ المسخر بين السماء والأرض لآياتٍ لقوم يعقلون » .

وفى قوله تعالى فى الآية ١٩٠ من سورة آل عمران : « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآياتٍ لأولى الألباب » .

وفى قوله تعالى فى الآية ٤ من سورة الرعد : « وفى الأرض قِطَعٌ متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صِنوانٌ وغير صنوان يُسقى بماء واحد ونفضّل بعضها على بعض فى الأكُل ، إن فى ذلك لآياتٍ لقوم يعقلون » .

وفى قوله تعالى فى الآيات ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ من سورة الغاشية : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلقت ، وإلى السماء كيف رُفعت ، وإلى الجبال كيف نُصبت ، وإلى الأرض كيف سُطحت » .

إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي تحث على النظر في ملكوت السموات والأرض ، ليؤدي الى الايمان بالله عن طريق الاقتناع العقلي ، ويصل الإيمان فيه الى القلب بطريق البحث والنظر ، فلا يأخذ الله الناس فيه بما يأخذهم به في الطريق الأول ، بل يمهلهم فيه حتى يجيء إيمانهم عن اقتناع ، وتطمئن قلوبهم به بعد إمعان البحث ، وتقليب وجوه النظر .

وهذا الطريق هو الذي سلكه إبراهيم عليه السلام في الإيمان بالله تعالى كما بينه القرآن الكريم في الآيات : ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ من سورة الأنعام: «وكذلك نُري إبراهيم ملكوتَ السموات والأرض وليكون من الموقنين . فلما جَنّ عليه الليلُ رأى كوكبا قال هذا ربي، فلما أَفلَ قال لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي ، فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر ، فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون . إني وجهت وجهيَ للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين » .

فهذا استدلال بطريق النظر على وجود الله تعالى ووحدانيته ؛ وقد جاء قوله تعالى « فلما أفل قال لا أحب الآفلين » على هيئة الشكل الأول من القياس الاقتراني الحملي ، وقد حذفت مقدمته الأولى اكتفاء عنها بلازم الثانية «لا أحب الآفلين» . وقد نوّه الله تعالى بشأن هذا الطريق الذي سلكه إبراهيم عليه السلام ، ورفع به شأنه على قومه وعلى سائر الأنبياء قبله ، وجعله خليله واصطفى ذريته على غيرهم ، فلم يثبت الإيمان به في أحد من الأمم كما ثبت فيهم ، لأن الإيمان الذي يحدث بطريق البحث والنظر يكون أرفع شأنا ، وأثبت أركانا ، وأقوى يقينا ، فقال تعالى بعد ذلك في الآيات : ٨٢ إلى ٩٠ من سورة الأنعام : « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه ، نرفع درجاتٍ مَن نشاء ، إن ربك حكيم عليم . ووهبنا له إسحاق ويعقوب ، كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل، ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون ، وكذلك نجزي المحسنين . وزكريا ويحيي وعيسى وإلياس ، كل من الصالحين . وإسماعيل واليسَعَ ويونس ولوطا ، وكلا فضلنا على العالمين . ومن آبائهم وذرياتهم

وإخوانهم، واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم . ذلك هُدَى الله يهدى به من يشاء من عباده ، ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون . أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة ، فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكّلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين . أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقْتَدِهْ ، قل لا أسألكم عليه أجرا ، إن هو إلا ذكرى للعالمين » .

ومن ينظر فى هذه الآيات يجد أن الله بعد أن نوه بتلك الحجة التى آتاها إبراهيمَ ، أمر نبيه محمدا أن يتخذها طريقا له ، فيسلك فى الإيمان طريق النظر الذى سلكه إبراهيم ، ويأمر أتباعه بأن يتخذوه طريقا لهم ، لأنه الطريق الذى هدى إليه العلم ، وجاءت به الحكمة المقتبسة من الوحى ، فمن سلكه كان من العلماء الصالحين ، واندرج فى سِلكِ الحكماء الناصحين ، وازداد بعلمه يقينا ، واستمد من حكمته معرفة ونوراً ، ولا يكون شأنه فى ذلك كشأن من يؤمن لا عن علم ، ولكن عن طريق المعجزة الحسية ، فان الايمان بها يستوى فيه العالم والجاهل ، ولا يثبت على الشكوك والأوهام التى تقوم بالنفس بعد انقطاع المعجزة .

ولهذا لم يرض الله للمسلمين أن يجعل إيمانهم عن طريق الآيات والمعجزات فلم يأتهم بخوارق العادات كما أتى من قبلهم من الأمم ، ولم يجب المشركين إلى ما كانوا يقترحونه من الآيات ، ويطلبونه من المعجزات ، بل كان يوبخهم على طلبها ، ويبين لهم أن أغلب الأمم قبلهم كان يكذب بها ، فلا تؤدى بهم إلى الإيمان ، وإنما تكون سببا فى عذابهم وهلاكهم ، كما قال تعالى فى الآية ٥٩ من سورة الإسراء : « وما منعَنا أن نُرسِل بالآيات إلا أن كذّب بها الأولون ، وآتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها ، وما نرسل بالآيات إلا تخويفا » .

وكما قال تعالى فى الآية ٧ من سورة الرعد : « ويقول الذين كفروا لو لا أنزل عليه آية من ربه ، إنما أنت منذر ولكل قوم هادٍ » ، وفى الآية ٢٧ من هذه السورة : « ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربه ، قل إن الله يضل من يشاء ويهدى إليه من أناب » .

على أن الرسل السابقين كانوا يسلكون فى الدعوة إلى الايمان بالله طريق النظر قبل أن يسلكوا إليه طريق المعجزات ، فلا يأتون أقوامهم بها إلا بعد أن يأخذوهم بالأدلة النظرية ، ويقيموا لهم البراهين على وجود الله تعالى ، فاذا لم يفد ذلك معهم ، وتمادوا فى التكذيب بعد أن تقوم الحجة عليهم ، أتاهم بتلك المعجزات ، وأرسل إليهم تلك الآيات .

وهذا كما فى قصة موسى عليه السلام مع فرعون ، فإن الله تعالى لما أرسله إليه هو وأخوه هارون لم يبدأه بالمعجزات التى أرسله بها ، بل سلك إليه أولا طريق النظر ، ودعاه الى الايمان بالدليل ، كما يدعو غيرُه من آحاد الناس ، ممن لم يؤيَّد بالوحى والمعجزات ، فقد ذكر الله تعالى فى الآية ٤٩ من سورة طه أن فرعون سأل موسى عن ربه « قال فمن ربكما يا موسى » ؟ فأجابه عن ذلك فى الآيات بعدها بذكر الأدلة التى تثبت وجوده ، فقال : « قال ربُّنا الذى أعطَى كلَّ شىء خَلْقَه ثم هدى . قال فما بالُ القرون الأولى ؟ قال علمها عند ربى فى كتاب ، لا يضلُّ ربى ولا ينسى . الذى جعل لكم الأرض مَهداً ، وسلك لكم فيها سبلا ، وأنزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجا من نبات شَتّى . كلوا وارْعَوا أنعامكم ، إن فى ذلك لآيات لأولى النُّهَى » . فلما كذب وعاند بعد قيام هذه الأدلة أخذه بمعجزة العصا وغيرها من المعجزات التى أرسل بها .

ومن هذا كله يتبين أن الايمان بطريق النظر هو الأصل ، وأن الرسل لم يعدلوا عنه الى الايمان عن طريق المعجزة إلا بعد أن تمادى من يَدْعونهم فى الجحود ، وحال بينهم وبين الايمان بالدليل فرط جهلهم وعنادهم ، وأنهم كانوا من الجبابرة العُتاة الذين لا يؤمنون إلا بالقوة الخارقة ، والقدرة التى تعجز أمامها قدرتهم ، فاذا لم يؤمنوا بعد ذلك حق عليهم عذاب الدنيا والآخرة ، كما حكى الله تعالى عن نوح وقومه فى سورة نوح : « قال رب إنى دعوت قومى ليلا ونهارا ، فلم يزدهم دعائى إلا فرارا . وإنى كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم فى آذانهم واستغشوْا ثيابهم وأصروا واستكبروا استكبارا . ثم إنى دعوتهم جهارا . ثم إنى أعلنت لهم وأسررت لهم إسرارا . فقلت استغفروا ربكم إنه كان

غفارا . يرسل السماء عليكم مدرارا . ويمددْكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكل أنهارا . مالكم لا ترجون لله وقارا ، وقد خلقكم أطوارا . ألم ترَوْا كيف خلق الله سبع سموات طباقا ، وجعل القمر فيهن نورا ، وجعل الشمس سراجا . والله أنبتكم من الأرض نباتا ، ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجا . والله جعل لكم الأرض بساطا ، لتسلكوا منها سبلا فجاجا . قال نوح رب إنهم عصَوْنى واتبعوا من لم يزده ماله وولده إلا خسارا ، ومكروا مكرا كُبَّارا . وقالوا لا تذرنّ آلهتكم ولا تذرنّ ودًّا ولا سُواعا ولا يغوث ويعُوق ونسرا ، وقد أضلوا كثيرا ، ولا تزد الظالمين إلا ضلالا . مما خطيئاتهم أغرِقوا فأدخِلوا نارا ، فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا » .

وقد أطلق الله تعالى لعباده حرية البحث حين اختارلهم أن يؤمنوا به عن طريقه ، فلم يؤاخذهم بما يقعون فيه من الخطأ ، لأن الباحث عن الحقيقة قد يضل قبل أن يصل اليها ، وقد يعتريه شكوك وأوهام تحجبه حينا عنها ، فلا يصل اليها إلا بعد جهاد وعناء ، وإلا بعد أن يتغلب على تلك الشكوك والأوهام ، فاذا وصل اليها بعد ذلك أعطاه الله عليها أجرين : أجر الوصول اليها ، وأجر ما عاناه فى البحث عنها ، وإذا مات وهو يبحث عنها لم يضيع عليه أجر بحثه ، بل يأخذه بالعفو والصفح ، ويشفع له عنده ما قام به من بحث .

وهذا ابراهيم قد أخطأ ثلاث مرات فى طريق الوصول : أخطأ فى المرة الأولى حين جن عليه الليل ورأى كوكبا فقال هذا ربى ، وأخطأ فى المرة الثانية حين رأى القمر بازغا فقال هذا ربى ، وأخطأ فى المرة الثالثة حين رأى الشمس بازغة فقال هذا ربى هذا أكبر ، فلم يؤاخذه الله بذلك بعد أن وصل الى الايمان به ، لأن الخطأ من طبيعة الانسان ، وقد ركب عقله على أن يصيب ويخطىء ، فلا يجوز فى عدل الله أن يؤاخذ على ما يقع فيه من خطأ ، بل لم يمنع ذلك الخطأ المتكرر من التنويه بمسلك ابراهيم فى الاستدلال ، لأن من الخطأ ما لا يعاب ، وكثيرا ما يكون الخطأ طريق الصواب ، ويكون الشك طريق اليقين .

ولم يفرق الإسلام فى إطلاق حرية البحث بين أصول الدين وفروعه ، وقد بلغ من فتحه الباب فى ذلك على مصراعيه أن الله تعالى سمح لبعض أنبيائه وأصفيائه أن يسأله فى أخطر مسائل الدين ، وأشدها دخولا فى باب الاعتقاد ؛ ومن هذا ما ورد فى الآية ٢٦٠ من سورة البقرة « وإذ قال إبراهيم رَبِّ أرنى كيف تحيي الموتى ، قال أو لم تؤمن ؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ، قال فخذ أربعة من الطير فصُرْهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادْعُهن يأتينك سعياً ، واعلم أن الله عزيز حكيم » .

فقد سمح الله تعالى لإبراهيم عليه السلام فى ذلك أن يسأله فى مسألة البعث ، وهى من أهم مسائل الاعتقاد ، ليزداد فيها اطمئنانا ، ويقوى بها إيمانا ، فلا يتطرق إليه فيها شك ، ولا يحوم حوله فيها شبهة ؛ ولا حرج فى طلب زيادة الإيمان وإن كان فى مثل تلك المسألة من أصول الدين .

ومن ذلك أيضاً ما ورد فى الآيات : ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ من سورة المائدة : « إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء ؟ قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين . قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أنْ قد صدَقتنا ونكونَ عليها من الشاهدين . قال عيسى ابن مريم اللهم ربَّنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا وآيةً منك وارزقنا وأنت خير الرازقين . قال الله إنى منزلها عليكم فمن يكفر بعدُ منكم فانى أعذبه عذابا لا أعذبه أحداً من العالمين » .

فقد جاء فى هذه الآيات أن الحواريين سألوا عيسى عليه السلام « هل يستطيع ربك أن ينزّل علينا مائدة من السماء » وقد كانوا أصفياء عيسى ورسله ، وهذا السؤال فى صفة القدرة وهى من أهم مسائل العقائد ، ولكنهم أرادوا معجزة يزداد بها اطمئنانهم ، ويتضاعف بها يقينهم ، فأجابهم الله تعالى الى ما طلبوا ، لأنه أطلق لعباده حرية البحث عن الحقيقة ، وخلق الانسان وفى طبيعته من النقص ما يجعله يتفاوت فى الإيمان قوة وضعفاً ، فلم يشأ مع هذا أن يضيق عليه اذا أراد أن يزداد يقيناً ، ولم ير حرجا ألا يقنع بما عنده من إيمان ، وأن يسأله ما يطمئن به على إيمانه .

ولكن الله تعالى مع هـذا لم يقبل أن يسمع لقوم آخرين ما عندهم من شبه أو شكوك ، بل غضب عليهم ولعنهم وطردهم من رحمته ، ولم يجبهم عن شبههم كما أجاب من أراد أن يزداد اطمئنانا ؛ وهـذا كما فعل مع إبليس حين أمره بالسجـود لآدم فأبى لأنه يرى أنه أعلى منه ، فقال فى الآيات : ١١ ، ١٢ ، ١٣ من سورة الأعراف : « ولقـد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين . قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك ؟ قال أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين . قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها ، فاخرج إنك من الصاغرين » .

فقد أخطأ إبليس فى عصيانه أمر الله تعالى ، ثم أصر على خطئه واعتمد فيه على تلك الشبهة التى ذكرها ، والمصر على خطئه معاند لا يعذر فى خطئه ، وكان عليه أن يجيب أمر الله تعالى أولا ، ثم يورد ما عنده من شبهة ليزيل ما فى نفسه من ذلك الأمر ، ولـكنه لم يفعـل ذلك ووقف من الله موقف المعـترض المعاند ، ومن يقف هـذا الموقف من الله تعالى لا يكون طالب حقيقة ، فلا يعذر فى موقفه ، ولا يعذر فى خطئه ، وإنما يعذر من طلب الحقيقة فأخطأ فى طريقه إليها ، لما عنده من حسن القصد ، وحسن القصد مما يقبل به العذر ؟

كرامة العلم

دخل رجل على عبد الملك بن مروان ، وكان لا يسأله عن شىء إلا وجد عنده منه علما ، فقال له أمير المؤمنين : أنى لك هذا ؟

فقال الرجل : لم أمنع قط يا أمـير المؤمنين علما أفيده ، ولم أحتقر علما أستفيده ، وكنت إذا لقيت الرجل أخذت منه وأعطيته .

وقال حكيم : لو أن أهل العلم صانوا علمهم لسادوا أهل الدنيا ، لـكنهم وضعوه فى غير موضعه فقصر فى حقهم أهل الدنيا .

الاصلاح بين الناس

عن أم كُلثوم بنت عُقبة بن أبى مُعَيط رضى الله عنها قالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « ليس الكذاب الذى يصلح بين الناس فيَنْمِى خيرا أو يقولُ خيرا » . قالت : ولم أسمعه يرخِّص فى شىء مما يقوله الناس إلا فى ثلاث : يعنى الحربَ ، والاصلاحَ بين الناس ، وحديثَ الرجل امرأته ، وحديثَ المرأة زوجها » . رواه الشيخان (١)

المفردات

نمَى الحديثَ يَنميه (بالتخفيف) بلغه على وجه الإصلاح والخير ؛ ونمّاه ينمِّيه ، وكذلك نمّه ينِمه وينُمه (بالتشديد فيهما) : بلغه على وجه الإفساد والشر . و أو للشك من الراوى فى أى اللفظين قال النبى صلى الله عليه وسلم ، وهى تدل كما قلنا فى أمثالها على العناية والضبط ، وتحرى ألفاظه صلوات الله وسلامه عليه ؛ وفى هذا أبلغ رد على من يزعم أن الأحاديث المروية بألفاظها قليلة معدودة .

المعنى

أمرٌ عظيم الشأن ، جليل الخطر ، أعظمه العرب فى الجاهلية ، ورفع النبى صلى الله عليه وسلم مكانه فى الاسلام : ذلك هو الإصلاح بين الناس .

طبائع الناس متفاوتة ، ورغباتهم متضاربة ، وأهواؤهم شتى ؛ فلا جرم أنهم يتنازعون ويتقاتلون ما بقى على ظهر الأرض نفس منفوسة « ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم »

وغنى عن البيان ما تنطق به الشواهد ، وما تكشف عنه الحوادث من آثار الخلاف فى الأسر والجماعات ، والأحزاب والأمم .

(١) إلا أن قولها : ولم أسمعه يرخص الخ مما انفرد به مسلم فى إحدى روايات الحديث

إنه ليقع فى الأسرة الواحدة بين الزوجين أو الأخوين ، فيُظلم البيت ، وتقطع الأرحام ، وتشرد الأطفال ، وتسوء الحال ؛ وإنه ليقع بين الجارين أو الشريكين أو الصاحبين ، فينصرم حبل المودة ، وتنفصم عروة المحبة ، ويغلى مِرجل العداوة والبغضاء ؛ وكفى بذلك تنغيصا للعيش ، واضطرابا فى الحياة ! وإنه ليقع بين الحزبين أو البلدين ، فيكون الطعان واللعان ، والزور والبهتان ، حتى تتعطل المصالح وتقع الأمة فى الهاوية !

وإن الخلاف ليكون ـ وما أسوأ ما يكون ـ بين الأمتين أو القطرين ، فيسوء الجوار ، ويعم الدمار ، وتشتعل نار الحرب التى تهلك الحرث والنسل ، وتأتى على الأخضر واليابس ، فلا تأبى أن تحصد شيخا فانيا أو طفلا باكيا !

وإذا كان الخلاف فى أغلب أحيانه شرا لا بد منه ، وداء لامحيص عنه ، فمن رحمة الله بعباده وقد ابتلاهم به — وله الحكمة البالغة — أن يرشدهم إلى دواء يطبه ، فيزيل سورته ، ويخفف وطأته ، إن لم يستأصل شأفته ويذهب به . وقد يُجرى الله على أيدى الأساة من المصلحين خيرا كثيرا ، وغنما كريما ، وآثارا حميدة .

من أجل ذلك ندب الله إلى الإصلاح ، وحضّ عليه فى غير آية من كتابه ، حتى قضى بأنه لا خير فى كثير من كلام الناس ونجواهم « إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس » ورغّب فيه النبى صلى الله عليه وسلم ، حتى جعله أفضل الصدقات ، وفضله على نوافل العبادات ؛ روى الطبرانى عن عبدالله ابن عمرو رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أفضل الصدقة إصلاح ذات البين » . وروى الترمذى وغيره عن أبى الدرداء رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ألا أخبركم بأفضلَ من درجة الصيام والصلاة والصدقة ؟ قالوا : بلى ، قال : إصلاح ذات البين ، فإن فساد ذات البين هى الحالقة ، لا أقول تحلق الشعر ، ولكن تحلق الدين » .

ومن أوضح الدلائل على خطر الإصلاح ، وجليل شأنه ، وعظيم عناية النبى صلى الله عليه وسلم به ، أن رخّص فى الكذب فيه ، مع أن الكذب

شعبة من شعب النفاق التى لاتجتمع هى والايمان أبدا . والكذب فى الإصلاح أن يبلغ المصلحُ كلا من الخصمين مالم يقله صاحبه ، قصدا إلى تأليف القلوب ، وتقريب المودة ، حتى يحل الوئام محل الخصام ، والوفاق محل الشقاق ؛ وذلك من أسمى المقاصد التى جاءت بها الشرائع ، والأديان ، وبنيت عليها سعادة بنى الانسان .

وموضع آخر رَخص النبى صلى الله عليه وسلم فى الكذب فيه ، وهو حديث الرجل زوجه ، وحديث المرأة زوجها : كأن يثنى كل منهما على صاحبه بما ليس فيه ، توطيدا لعقدة الزواج والألفة ، وتوثيقا لآصرة المحبة والمعاشرة.

وموضع ثالث وهو الحرب ، والكذب فيها سلاح حاد ، يعرفه كل من المتحاربين ، ويستعمله للإيقاع بصاحبه والتنكيل به ، ما أمكنه الخداع وواتته الفرصة ، ورب كذبة أنقذت دولة وهوت بأخرى . و « الحرب خدعة » (١) .

وبعد ؛ فلا بد لهذا الترخيص الذى رخص النبى صلى الله عليه وسلم من حكمة سامية ؛ ولا بد لمن عرض لهذا الحديث — وهو حديث من لاينطق عن الهوى — أن يحاول كشف القناع عنها ، ليكون من هدى نبيه ، صلوات الله وسلامه عليه ، على بصيرة .

لقد جاءت الشرائع والقوانين قاطبة بذم الكذب ، وامتداح الصدق ، مساوقة للفطرة ، وموافقة للعقل ؛ وأجمع الناس على ذلك قديما وحديثا ، حتى عدوا من أصدق القول وأحكمه ما قال ابن المقفع : رأس الذنوب الكذب ؛ هو يؤسسها ، وهو يتفقدها ويثبتها .

أما الاسلام فانه لم يرفع من فضيلة كما رفع فضيلة الصدق ، ولم يَشِن من رذيلة ، كما شان من رذيلة الكذب ؛ وحسبك ما جاء فى حديث الصحيحين عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه « إن الصدق يهدى إلى البر ، وإن البر

(١) لفظ حديث رواه الشيخان عن أبى هريرة رضى الله عنه . و « خدعة » مثلثة الخاء ، وكهمزة . قال فى القاموس : وروى بهن جميعا .

يهدى إلى الجنة ، ولا يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقا ؛ وإن الكذب يهدى إلى الفجور ، وإن الفجور يهدى إلى النار ، ولا يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا » ، وماجاء فى الموطأ عن صفوان بن سليم رضى الله عنه أنه « قيل للنبي صلى الله عليه وسلم : أيكون المؤمن جبانا ؟ قال نعم . قيل : أفيكون بخيلا ؟ قال نعم . قيل: أفيكون كذابا ؟ قال لا » . فاذا كان هذا بعض ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فى ذم الكذب والتحذير منه فكيف يرخص فيه فى هذه المواطن الثلاثة ؟

لقد بُنى الاسلام على أسس ثابتة ، ومناهج محكمة ، تكفل لمن استمسك بها فى جملتها وتفصيلها ، سعادة الآخرة والأولى ؛ ذلك بأنه لم يقف فيما أمر ونهى ، وأحل وحرم ، موقف التنطع والجمود ، ولم يذهب مذهب السرف والمغالاة ، وإنما سار مع المصلحة أنى كانت ، فبينا هو يرفع شأن الصدق إلى أن يجعله رأس الفضائل ، تراه يحرمه إذا أدى إلى ضرر أو فساد ، كما حرم الغيبة وجعل المغتاب آكل لحم أخيه ميتا ، وحرم النميمة وأخبر بأنه « لا يدخل الجنة نمام » (١) وبينا هو يخفض شأن الكذب إلى أن يجعله رأس الرذائل ، تراه يحله بل يوجبه إذا أدى إلى حقن دم مصون أوحفظ حق واجب ؛ فاذا اختفى امرؤ من ظالم يريد قتله أوأخذماله وسأل إنسانا عنه وجب على المسئول أن يكذب فى إخفائه ، وكذا لو كان عنده وديعة وأراد الظالم أن يغتصبها وجب الكذب فى إخفائها ، ولو حلف فى سبيل ذلك ، إعظاما للدماء وصونا للحقوق ؛ فالكذب حرام إلا لضرورة ملحة أو رخصة مسوغة . ومن قواعد الشريعة أن الضرورات تبيح المحظورات .

غير أن الاسلام لم يَدع للناس أن يقدروا المصلحة ويحددوا الضرورة ، وإنما تولى هو تحديدها ، ونص على مواضعها ، لئلا يترك مجال التأويل فسيحا تتلاعب به الأهواء والشهوات .

---

(١) لفظ حديث آخرجه الشيخان عن حذيفة رضى الله عنه . وكفى به تهديدا للنمام ودليلا على مقت السعاية .

ولا يرتاب أحد بعد الذى قدمنا من آثار الخصام، أن الكذب فى سبيل الوئام والسلام حسن محمود، بل هو خير من الصدق حينئذ، ومن المعروف أن للوسائل حكم الغايات .

أما الكذب بين الزوجين فى تقارض الود، وتبادل المحبة، لا فيما يسقط حقا، أو يفضى الى باطل، فهو من وسائل السعادة الزوجية التى توصى بها الأديان، ولا سيما دين السلام، ثم هو فى جملته يرجع الى الاصلاح؛ وإن شئت فقل هو وقاية للزوجين من الشقاق ومساوئ الأخلاق. والوقاية خير من العلاج.

وأما الكذب فى الحرب فهو فى حقيقة الأمر ليس كذبا، لأن حال المتحاربين تنادى بألا يصدق أحدهما صاحبه وإن كان صادقا، وبأن يأخذ حذره منه ما استطاع .

على أنه يجمل بمن تحلى بفضيلة الصدق ألا يألو جهدا فى التحرز من الكذب المرخص فيه، بالتعريض والتورية (١)، صونا للسانه عن الكذب الصراح. ومن ذلك ما حكى الله تعالى عن خليله ابراهيم عليه السلام، إذ قال لقومه: « إنى سقيم » حين أراد أن يتخلف عنهم ليحطم أصنامهم، فظنوه مريضا فتركوه، وما به إلا مرض الغيظ من أصنامهم التى اعتزم تحطيمها. ومن ذلك قول أبى بكر رضى الله عنه وقد سئل عن رفيقه وهو مهاجر مع النبي صلى الله عليه وسلم: من ذا ؟ فقال هاد يهدينى السبيل .

ألا إن الإصلاح بين الناس خصلة من خصال الشرف والمروءة، وخلة من خلال الفضل والنبل، وجزء من شرائع الأنبياء والمرسلين، بل هو عماد دعوتهم، وأساس رسالاتهم. وما أحوج هؤلاء البشر، وقد اصطخبت بينهم المعارك، واشتعلت فيهم نيران الخصومة، الى من ينهج فى إصلاحهم منهج النبيين، ويستار فيهم سيرة الصادقين المخلصين ! « وما ذلك على الله بعزيز » ؟

طه محمد الساكت
المدرس بالأزهر

(١) بأن يكون لكلامه معنيان يريد أحدهما وهو صادق فيه، ويفهم السامع المعنى الآخر وهو غير ما يريد .

التفسير السيكلوجى
لعزلة الرسول قبل البعثة

للأستاذ اتيين دينيه الفرنسى

محمد والعرب — محمد والطبيعة — محمد والمستشرقون

ترجمها عن الفرنسية حضرة الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود

كان القرشيون على استعداد لأن يمنحوا من لقبوه بالأمين ، من مراتب الشرف ، ماتطمح اليه النفوس وما تعتز به ؛ وأن يمكنوه من مركز اجتماعى سام ؛ غير أن نفسه ، وهى بمعزل عن العُجب والطمع ، كانت ترفض ، فى ازدراء ، كل عرض من هذا النوع . لذلك كان تدخله المرضى فيما نشأ من خلاف بسبب وضع الحجر الأسود ، هو الحادثة الاجتماعية الوحيدة ، طيلة الخمسة عشر عاما التى تلت زواجه .

بم كان يشغل محمد نفسه إذاً ؟ لقد غرس الله فى قلبه حب الوحدة ؛ ثم إنه كان شغوفا بفضاء الله الواسع يسبح فيه ، فريداً ، أنى شاء .

ما سبب ميله هذا ؟ لاشك أن تلك الوحدة الكالحة التى تحيط بمكة كانت تحيي فيه ذكريات طفولته السعيدة ، فى أثناء إقامته بالبادية . نعم ، غير أن روحه التى اصطفاها الله كانت تجد متعة أسمى وأروع ، فى الهرب من الانحلال الأخلاقى والضلال الدينى اللذين سادا فى العرب إذ ذاك .

حقيقة إن العرب وصلوا من الاعتداد بالنفس ، ومن النبل والشجاعة والاستقلال إلى أعلى الدرجات ؛ وبلغ كرمهم الى مرتبة هى من السمو بحيث لم يتأت للآخرين تخطيها ؛ وإن حاتماً الطائى ليعتبر أمير الكرماء بلا منازع .

حقيقة إن بلاغتهم وشعرهم لا يخشيان التخلف ، فى مضمار السباق ، عما ينتجه أعاظم الخطباء ، وفحول الشعراء العالميين . وما من شك فى أن الشعر ، الذى كان يمكّنهم من الإشادة بمظاهر البطولة وآيات الكرم ، ومن التغنى بنعيم الحب والاستغاثة من جحيمه ، كان بالنسبة إلى هؤلاء القوم ، ذوى العواطف الملتهبة ، شعيرةً دينية تحيطها القداسة ، وتخدمها ، فى انسجام ، أجمل اللغات نغما وموسيقى .

لقد كان سوق عكاظ مسرحا لتبارى الشعراء ، يصفق فيه الناس ، متحمسين مأخوذين ، للمنتصر ، ثم تكتب قصيدته بحروف من ذهب ، وتعلق بالكعبة ؛ ولقد وصل الينا من هذه القصائد سبع ، سميت بالمعلقات ، وهى تُرِى ، فى وضوح ، إلى أى حد من السمو وصلت العبقرية العربية فى الشعر .

أجل ، ولكن بجانب هذه الصفات المزهرة ، الفطرية فى العرب ، كم من من ضلال يرثى له ؟! لقد نسوا نسيانا تاما دين التوحيد ، الذى نشره فيهم جدهم إبراهيم ، وإن كانوا قد استمروا فى تقديس الكعبة التى بناها بيديه ، واتخذوا لله شركاء ، بزعمهم ، من أصنام تحظى ، عادة ، بتفضيلهم ؛ وكان لكل قبيلة بل ولكل أسرة صنم تؤثره عما عداه ، وأصبحت الكعبة مباءة لثلاثمائة وستين صنما ، من خشب أو من حجارة ، تعبد من دون الله .

أنصاب ، وأزلام ، وسكر ، واستعمال للسحر والرقى . . . كل هذا كان يهوى بعقلية هؤلاء القوم الذين وهبهم الله استعداداً فطريا رائعاً . لقد تركوا لأنفسهم الحبل على الغارب ، وأسرفوا فى فهم الحرية ، فكان الرجل منهم يتزوج من النساء أكبر عدد يمكنه تغذيته ، وكان من تقاليدهم أن النساء تورث كما يورث العقار ؛ فقد كان الابن بعد موت أبيه يتصل اتصالا جنسيا بمن ورثهن من زوجات والده .

ذلك ، لاشك ، بشع مخجل ؛ بيد أن البشاعة قد بلغت أقصى مراتبها فى واد البنات ؛ لقد تغالى العرب وأسرفوا فى كل ما يتصل بالشرف ، وذهب بهم هذا الإسراف إلى تخيل احتمال أن يؤذَى شرفهم بسبب سوء سلوك فتاة

أو بسبب اغتصابها ؛ وجسّم الخيال ذلك لبعض الآباء الذين أفسدت المغالاة طبائعهم ، فتوهموا ثم ظنوا ، وتخيلوا ثم خالوا وخافوا ، ففضلوا القضاء على بناتهم منذ أن يتنسمن الحياة .

ولقد كان ميل العرب إلى التباهى ، وحساسيتهم المرهفة فيما يتعلق بالكرامة ، وكبرياؤهم ، من أكبر العقبات التى تمنعهم من الخضوع للنظام ؛ لذلك كان كل ارتباط ، أو تقدم ، أو تنظيم اجتماعى ، مستحيل التحقق ؛ وكان من الطبيعى أن تستمر الحرب فلا تنقطع ، وأن يحل الثأر ، الذى لا هوادة فيه ولا رحمة ، محل التقاضى ، فتسيل الدماء فى كل بقاع الجزيرة العربية .

ذلك هو الضلال الذى أحزن محمدا وأرّقه وجعله لا يستطيع الصبر على رؤيته ؛ وهو ضلال ليس فى طوقه إزالته ، لأنه متأصل عميق ، ولأنه عام شامل ؛ وهو جالب ، لا محالة ، على مواطنيه عقاب السماء الرهيب يعصف بهم كما عصف بعاد وثمود ؛ لهذا كان يلجأ الى الأماكن الخالية من بنى البشر ، حتى لا يختلط بهم ، وحتى يزيل من ذاكرته ما هم فيه من ضلال بشع أليم .

* * *

كان يستسلم إذن لرغبة قوية عنيفة تسيطر على نفسه وتتجه به نحو الوحدة والعبادة ، فيسير فى الشعاب الرملية حسب منحنيات الوديان وتعاريجها ، أو يصعد الجبال الصخرية ليجلس على قمتها ويترك بصره وخياله يضلان فى الفضاء الجدب القاحل الذى يبدأ عند قدميه ثم يسترسل ويسترسل حتى يختفى فى لا نهائية الأفق .

وسط هذا الفضاء الشاسع المؤثر ، وهذا السكون الرهيب ، وهذا الضوء المتألق ، كان يجلس محمد ساكنا لا حراك به ، تمر عليه الساعات تلو الساعات وهو غارق فى تأمل وجدانى عميق صامت . أجل ، لشدّ ما كان يروعه ويملأ نفسه هيبة هذا المنظر الرائع المتغير الفريد لعناصر الأرض والسماء الخاضعة لقوة خفية مجهولة هى أقوى من أن تقهر ، وأسمى من أن تعرف ، وأعلى من أن تتصور ؛ واحدة لا تعدد فيها ، عالمية ، شاملة . . .

ها هى التلال والصخور ، أمامه ، تتزين ، فى الصباح الباكر ، بالحلل الوردية الشفافة ، وها هى الشمس ، ترسل أول أشعتها على الحصى المنثور هنا

وهناك فنصيّره جواهـر تتلألأ ؛ ثم ها هى الشمس فى كبد السماء ، جبارة طاغية ، ترسل بالأكفان البراقة فتنشرها على الأرض ؛ وها هى الأرض هامدة ساكنة مستسلمة كجثة لا حياة فيها ؛ وها هى أمواج الذهب ترسلها الشمس على الكون عند غروبها ، فى سخاء ، كأنها تريد أن توحى إليه بالأسف لمغربها ؛ ثم ها هو طوق القمر الباهر ، يشبه طوق الحمامة ، تنسجم فيه ألوان الطيف السبعة ، ويتألق فى وسطه القمر الذى يزهو بما يصدر عنه من شرر يتحول الى الآلاف المؤلفة من النجوم والكواكب .

ها هى الأعمدة المختالة تتلهى الرمال ، عند هدوء الجو ، بإقامتها رانية نحو القبة الزرقاء ، حتى إذا ما ثارت الأعاصير بعثت بالأتربة من بطون الوديان قاذفة بها فى هجوم عنيف على الغيوم السوداء المفعمة بالبرق ؛ وها هى قوافل الغيم ، تشبه الخراف البيض ، تطاردها الرياح ، حتى تبعدها عن قمم الجبال التى فوقها نشأت ، فتضطر الى الهجرة دون أن تسيل عبراتها على مسقط رأسها ؛ وها هى العواصف الممطرة تتفجر شآبيبها الهطالة فتصب على الجبال العريانة أنهارا من المياه ، عنيفة جارفة ، لها دوى ولها زئير .

أمام هذه العناصر الهائلة العاتية التى لم تجرؤ قط ، رغم جبروتها ، على عدم الخضوع ، ولو شروى نقير ، للقوانين التى تسيّرها والتى فرضتها عليها القوة السامية العليا . . . لشدّ ما بدا لمحمد ضعف الانسانية وغرورها ! أجل ، وكم من سخرية فى أن تثق هذه الانسانية بالمحسوسات فيقدمَ لها السرابُ صورة براقة من موجات الأثير الفائر ليُشهدها بذلك على غرورها المطلق !

كانت الخلوة ، لمحمد ، أعظم مربّ ؛ فقد صفّت قلبه من كل مشاغل هذا العالم ؛ ولذلك أطلقت عليها الآثار « صفاء الصفاء » . وتشربت روحه ، رويدا رويدا ، روح الصحراء التى لا تحد ، فبصّرته بعظمة الله اللانهائية . وفى الصحراء اتصلت أسرار الطبيعة بأعماق نفسه وغمرته فى قوة حتى لقد أوشكت أن تخرج من فمه تلك الحقائق الخالدة التى انتزعت من كارلايل ، المفكر الانجليزى المشهور ، صيحةَ الإعجاب التى يقول فيها : « حقا إن أحاديث هذا الرجل قد صدرت مباشرة عن قلب الطبيعة ، ومن الطبيعى أن تجتذب أفئدة بنى البشر

فيستمعوا إليها ، ويجب أن يستمعوا إليها أكثر مما يستمعون إلى غيرها ؛ فكل ما عداها هباء إذا قورن بها » (محمد : البطل فى صورة إنسان) .

* * *

حقا إنه ليدهشنى أن يرى بعض المستشرقين أن محمدا قد انتهز فرصة الخلوة هذه فروّى ورتب عمله المستقبل . بل لقد ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك فوسوس بأن محمدا ألّف فى تلك الفترة القرآن كله . أحقا لم يلاحظوا أن هذا الكتاب الإلهى خال من أية خطة سابقة على وجوده ، مرسومة على نسق المناهج الإنسانية ، وأن كل سورة من سوره منفصلة عن غيرها وخاصة بحادثة وقعت ، بعد الرسالة ، طيلة فترة تزيد على عشرين عاما ، وأنه كان من المستحيل على محمد أن يتوقع ذلك ويتنبأ به ؟

ولكنهم فى جهلهم بالعقلية العربية لم يجدوا غير ذلك تعليلا لهذا التحنث الطويل .

سبحانك ربى ! إنهم لو أتيحت لهم الإقامة ، وسط البدو ، فى الصحراء ، فترة تكفى لأن يفهموا حالة التأمل التى يفنى فيها هؤلاء البدو ، جاثين على قمة أكمة ، تاركين نظرهم يضل فى فضاء الله الواسع ، لعرفوا أنها ليست هى حالة البلادة والبلاهة التى يصفها بعض السائحين الذين يغلب عليهم طابع التسلية أكثر من طابع الدقة فى الملاحظة ؛ ولو أتيح لهم ، على الأخص ، أن يتذوقوا بأنفسهم سحر هذا الوجد الذى لا يوصف والذى لا يثيره حقا إلا لا نهائية الصحراء ؛ وأن يشاهدوا الفوائد الروحية الرائعة التى يكتسبها الإنسان من ذلك ... لو أتيح لهم كل هذا لما وقعوا فى ذلك الضلال المبين .

إن هذا التأمل ليس إلا بوتقة تصهر فيها العواطف والأفكار الناشئة لتخرج منها مطهرة صافية ؛ إنه مصنع تكتيل القوى الروحية رغم أنها خفية وأنها لا شعورية ؛ هذه القوى الكامنة التى تتكتل بالمراقبة والتأمل تمكث مستترة مجهولة حتى من هؤلاء الذين تنطوى عليها جوانحهم ؛ وما مثلها فى ذلك إلا كمثل النار الكامنة فى أشجار الغابات ، فإذا ما أثارتها شرارة واحدة اشتعلت ، ملتهبة جارفة صاعدة إلى عنان السماء فتبهر العالم .

لا شك أن محمدا لم يدر بخلده ، أثناء تلك الفترة ، شىء مما يزعمه المستشرقون ؛ ولم يرو فى نفسه أية خطة أو منهج . حقيقة إنه ، فى خلوته ، كان يتأمل ولكنه لم يكن يقدر ؛ ولقد استمر كذلك إلى أن حان الموعد الذى حددته العناية الإلهية لتتجلى عن طريق من اختارته رسولا . صلى الله عليه وسلم (*)

(*) أسلم مؤلف هذا الفصل وحسن إسلامه ، وتسمى باسم ناصر الدين دينيه .

وضع الشىء فى غير موضعه

من الناس من يضع الشىء فى غير موضعه فلا يكون موفقا فى عمله وقد أكثر الناس باستهجان هذا الأمر ، وضربوا له الأمثال؛ فمن أمثالهم فيه : فلان كمستبضع التمر الى هَجَر . يريدون أن هجرا معدن التمر فمن وضع الشىء فى غير موضعه حمل التمر إليه من بلد آخر .

ومن أمثالهم فيه أيضا : فلانة كملمة أمها الرضاع . ومنه قول ابن هرمة الشاعر :

كتاركة بيضها بالعـراء ... وملحفة بيض أخرى جناحا

شبهه بالنعامة تترك بيضها بالعراء وتغطى بيض غيرها بجناحها .

علم المنطق

إحدى وسائل العقيدة عند المسلمين

لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد يوسف الشيخ المدرس بكلية أصول الدين

فطرة الله التى فطر الناس عليها ؛ لا يجنحون الى شىء ولا يرجحون أمرا إلا وقد قام عندهم مرجحات ماجنحوا إليه، واقتنعوا بمسوغات مارجح عندهم. لا تجد إنسانا مميزا يعتقد شيئا أو يأتى أمرا إلا وقد امتلأت نفسه بعلل ودوافع تبرر له ما اعتقد وتدفعه إلى ماعمل ؛ وهذا ما يسمونه فى علم النفس بغريزة التعليل .

هذه الغريزة يستتبعها فى الانسان غرائز أخرى ؛ فقد شاءت حكمة الله تعالى أن يهب الانسان قوة التفكير والإرادة ، فلا مناص إذاً من غريزة التعليل .

هذه الغريزة عامة شاملة تصاحب كل إنسان مميز وتلازمه ؛ كما تشهدها فى الجامعات ودور العلم تراها بين السوقة تسيطر عليهم فى شؤونهم ومعاوضاتهم ؛ كما تراها فى هذا الجيل تسمع بها فى الجيل الأول « لئن بسطتَ الىَّ يدك لتقتلنى ما أنا بباسط يدى إليك لأقتلك إنى أخاف الله رب العالمين ، إنى أريد أن تبوء بإثمى وإثمك فتكون من أصحاب النار ، وذلك جزاء الظالمين » : اقتنع بأن العدوان إثم وظلم وموضع مقت الله تعالى وغضبه ومآله النار ، فامتنع كنتيجة لهذا التفكير أن يبسط الى أخيه يد الإثم والعدوان .

تتمثل هذه الغريزة فى ربط المقاصد بمباديها ، وإناطة المعلومات بعللها . هذا المظهر العملى لغريزة التعليل يتناول جانبين : جانبى المادة والصورة فيما يقع فيه التعليل . فالعلل التى تدعم بها حكما من الأحكام لا بد أن تكون عللا لذلك الحكم فى نفس الأمر ، ولا يمكن أن تنتج الأثر المنشود إلا وقد نسقت تنسيقا خاصا ؛ وهاهنا فى الجانبين يعرض للانسان الخطأ والتعثر فيظن الشىء علة وما هو بعلة ، وقد يسوق العلة على وجه لا ينتج المطلوب .

غريزة التعليل فى الإنسان هى الأساس الذى ترتكز عليه شؤونه وتصرفاته، ليس ذلك فى شؤون الفرد فحسب، بل تسيطر على شؤون الفرد والجماعة والأمة وحياة البشر جميعا. فالخطأ فى التفكير قد يجر إلى كوارث عالمية. ومامشا كل البشر فى هذه الحياة إلا نتيجة لسوء التفكير والتعليل.

ومانراه فى جيلنا هـذا من المحن وألوان البلاء التى تتناول البشرية جمعاء ليس إلا نتيجة محتومة للخطأ فى التفكير وسوء التعليل.

اقتنع قادة الفكر فى مختلف العصور بخطر هذه الغريزة فى الانسان وما تنتجه من خير عميم إذا هى استقامت، وماتجر إليه من شر مستطير إذا هى انحرفت، فأخذوا يضعون لها القوانين التى تنير أمامها السبيل، وتتميز عندها المسالك المستقيمة عن المسالك الملتوية؛ تلك القوانين هى مايسمونه بالمنطق.

فالمنطق مجموع القـوانين التى تنظم التفـكير البشرى، وتحدد السبل التى تنتهى به الى أهدافه المختلفة.

انتهج الله سبحانه شرعـة التعليل فى الوحى والرسالة إلى عباده، فأقنعهم بالمعجزات بأن صاحبها نبيه وسفيره، فوجب الاقتناع بمـا يحدّث به عن الله تعالى.

لم يقف الاسلام فى التعليل عند الإقناع الاجمالى بالوحى والرسالة، بل تناول قضاياه تفصيلا، وأحاط كل قضية بمـا يدعمها من الحجة والبرهان؛ فقد بلغ التفكير البشرى فى عصر الاسلام شبابه وعنفوانه، وأضحى يتحمل الإقناع التفصيلى.

هذا الإقناع وذلك التعليل الذى سلـكه القرآن فى هداية الناس لم يكن ليحتاج منهم إلا لمجرد الفطرة السليمة وقد تنزهت عن الجحود والاستكبار.

وهذه نمـاذج من الإقناع القرآنى نتلوه عليك:

« إن فى خلق السموات والأرض واختـلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بمـا ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ... »

« أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج . والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج، تبصرةً وذكرى لكل عبد منيب . ونزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد . والنخل باسقاتٍ لها طلع نضيد. رزقا للعباد وأحيينا به بلدة ميتا ؛ كذلك الخروج » .

« هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تُسيمون . يُنبت لكم به الزرعَ والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات، إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون . وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر ، والنجومُ مسخرات بأمره ، إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون . وما ذرأ لكم فى الأرض مختلفا ألوانه ، إن فى ذلك لآية لقوم يذكرون » .

« أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلقت ، والى السماء كيف رُفعت ، والى الجبال كيف نُصبت ، والى الأرض كيف سُطحت » .

« وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صِنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل » .

« ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم » .

« إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ، وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه » .

« لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم ، قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن فى الأرض جميعا » .

« إن مَثَل عيسى عند الله كمثل آدم ؛ خلقه من تراب » .

« لسان الذين يلحدون اليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين » .

« أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار » .

« وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض » .

« لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » .

« أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون » .

« وضرب لنا مثلا ونسى خلقه ، قال من يحيي العظام وهى رميم ؟ قل يحييها الذى أنشأها أول مرة » .

« كما بدأكم تعودون » .

« وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » .

« ألا يعلم من خلق » .

ترى فى هذا الإرشاد القرآنى ألوانا من الحجة تملأ الفطرة الطاهرة من الجحود والإباء إيمانا بما دعا اليه ، ويقينا بما طلب الايمان به ، يستوى فى ذلك ذكى الناس وغبيهم ، عالمهم وجاهلهم ،فيلسوفهم وعاميهم .

استمر التعويل فى الاقناع الاسلامى على سلامة الفطرة دون ما حاجة إلى قوانين النظر وقواعد المنطق ، عصر النبى والخلفاء الراشدين من بعده صلوات الله تعالى عليهم أجمعين ؛ فقد امتازت العقيدة الاسلامية فى هذه الحقبة بالبساطة يفهمها الناس واضحة محددة يواتيها دليلها كما هدى الكتاب المبين فى سهولة ووضوح . فالله تعالى عالم، معناه لا يغيب عنه شىء ولا يجهل شيئا، ودليله واضح كما أرشد اليه الكتاب « ألا يعلم من خلق » ، وما جاء فى القرآن من المتشابه يفوضون فيه الأمر اليه تعالى مع تنزيهه عما يوهمه ظاهر اللفظ .

لم ينعم الناس بهذه البساطة وذلك الوضوح فى عقائدهم زمنا طويلا ، بل اكتنفها الغموض والتعقيد نتيجة ما بحث النظار وتعمقوا ، كما ترى فى قولهم : عالم بذاته أو بصفة زائدة على ذاته ، وهل السمع والبصر عين العلم بالمسموع والمبصر أم إدراك آخر غير العلم بهما ؟ وهكذا أثار البحث كثيرا من الخلافات فتشعبت المسائل وتعددت المذاهب ، وليس فى القرآن ما يحسم هذا النزاع فانه لا يحفل بأمثال هذه الخلافات ، بل جاء للناس كافة يدعوهم الى عقائد بسيطة محددة واضحة لا تخفى على غبيهم ، وأرشد الى الحجة على هذه العقائد فى بساطتها ، فاضطر كل فريق من المتخالفين أن يطلب البينة على رأيه من معين آخر .

فى هذا الطور من حياة العقيدة الاسلامية كالطور الأول ، لم يتخذ

المسلمون المنطق سبيلا الى مطالبهم ، ولا سلاحا شرعوه فيما بينهم ، فلم يكن قد شاع عندهم ، وإن يك قد تسلل الى ديارهم .

توّجس المسلمون أول الأمر خيفة من المنطق ، وتحاشوا الاشتغال به ، وحـرمه كثير منهم إشفاقا على عقائدهم ؛ فقد كان مملوءا بالتطبيق والأمثلة الفلسفية التى تخاصم العقيدة ، إلا أنهم رأوا أنفسهم بعدُ مضطرين الى الاستعانة به لاعتبارات شتى .

فأولا : تبين المسلمون أن المنطق آلة يسبر بها غور الأدلة وما شاكلها من الحدود والمعرفات لتمييز صحيحها من فاسدها ، وأنه ميزان يحتكم إليه فى سائر الأبحاث والمبـادئ ، كما يحتكم إليه الفيلسوف يصح أن يحتكم إليه المتكلم والأصولى والفقيه وسائر الباحثين ؛ وأما ما فيه من النظـريات الفلسفية وما شاكلها فإنما هى مجرد أمثلة للإيضاح لا يجب التزامها، فإن التمثيل والإيضاح لا يجب أن يكون من مادة بعينها .

وثانيا : شاع المنطق فى البيئة الاسلامية بحكم الفتح الاسلامى ؛ فقد غزا المسلمون بلادا وأمما كثيرة كالهند وفارس والعـراق ومصر والشام والمغرب والأندلس ، وقد كانت هذه البلاد مملوءة بالحضارة المختلفة يونانية وفارسية وهندية ، وكان الميزان الذى يحتكمون اليه فى بحوثهم هو المنطق وقوانينه ، فاحتكم اليه المسلمون كميزان توزن به المعلومات أيا كان لونها .

وثالثا : خاصم الاسلامَ كثير من الأديان والملل كاليهـودية والنصرانية والدهرية ومذاهب البراهمة والفارسيين وكثير من النظريات الفلسفية، وكانت هذه الخصومات متسلحة بالمنطق وقوانينه ، فاضطر المسلمون الى دراسة هذه المذاهب ومناقشتها دفاعا عن دينهم وعقائدهم ، ولا مفر لهم آنئذ أن يدرسوا المنطق كى يحاربوا خصومهم بنفس سلاحهم، ويحتكموا وإياهم الى ميزان حاز ثقة الجميع؛ وهذا ما تميز به كلام المتأخرين من علماء التوحيد كما تراه فى كتب الرازى والغزالى والبيضاوى والآمدى والعضد والسعد؛ فقدخلطوا علم الـكلام بكثير من الفلسفيات والطبيعيات والرياضيات مما يظن أنه يمس شيئا من الاسـلام

وأصوله، وأجهدوا أنفسهم فى نقده وإبطاله على قانون المنطق، فترى فى أساليبهم القياس الحملى والشرطى والاستثنائى، ومقدمة صغرى وكبرى، ومنع الصغرى أو الكبرى أو الاستثنائية، ومنع التقريب، إلى آخر ما نسمع به فى المنطق واصطلاحاته، حتى لقد توغل كثير من المتكلمين فصدروا كتبهم بجملة قيمة من قوانين المنطق كالطوالع والمواقف، حتى إن الغزالى يفرض فى مقدمات كتابه « تهافت الفلاسفة » على القارئ أن يدرس المنطق أولا ؟

نصيحة الآباء للأبناء

قال عمر بن عتبة : لما بلغت خمس عشرة سنة ، قال لى أبى : يا بنى قد تقطعت عنك شرائع الصبا ، فالزم الحياء تكن من أهله ، ولا تزايله فتبين منه ، ولا يغرنك من اغتر بالله فيك فمدحك بما تعلم خلافه من نفسك ، فانه من قال فيك من الخير ما لم يعلم إذا رضى ، قال فيك من الشر مثله إذا سخط ، واستأنس بالوحدة من جلساء السوء تسلم من غب عواقبهم .

وقال عبد الملك بن مروان وهو أمير المؤمنين لبنيه :

كفوا الأذى ، وابذلوا المعروف ، واعفوا إذا قدرتم ، ولا تبخلوا إذا سئلتم ، ولا تلحفوا إذا سألتم ، فانه من ضيق ضيق عليه ، ومن أعطى أخلف الله عليه .

وكتب عمر بن الخطاب إلى ابنه عبد الله فى غيبة غابها :

أما بعد ، فان من اتقى الله وقاه ، ومن اتكل عليه كفاه ، ومن شكر له زاده ، ومن أقرضه جزاه ؛ فاجعل التقوى عمار قلبك ، وجلاء بصرك ، فانه لا عمل لمن لا نية له ، ولا خير لمن لا خشية له ، ولا جديد لمن لا خلق له .

وقال العتبى : مررت بمتبتل باك ، فقلت ما يبكيك ؟ قال : أمر عرفته وقصرت عن طلبه ، ويوم مضى من عمرى نقص من أجلى ولم ينقص له أملى .

علم النفس الاجتماعى

لحضرة الأستاذ ابراهيم جمال الدين

المدرس بكلية أصول الدين

تمهيد فى معنى علم النفس :

لكلمة علم النفس معان يختلف بعضها عن البعض الآخر ، وقد لا يخلو من الفائدة أن نعنى ببيانها قبل الخوض فى تفاصيل هذا العلم الذى يعتبر جديدا من ناحية طرق البحث فيه .

فهى معربة عن الكلمة الافرنجية « Psychologie » وهذه بدورها بحسب أوضاع اللغة الاغريقية مركبة من كلمتين : Psyhcé ومعناها روح ، و logos ومعناها معرفة ؛ وبناء على ذلك يكون معنى الكلمة «معرفة الروح». ولكن ما معنى الروح ؟ وهنا تختلف المعانى وتختلف باختلافها معانى علم النفس .

فمن معانيها مجموع الصفات النفسية التى يتكون منها أخلاق المرء وشخصيته تى تميزه عن غيره من سائر الأفراد : كالعواطف والوجدانات ، والغرائز والعادات وغيرها من الصفات التى تعرف بالخبرة العادية ؛ ومن هذا القبيل التعبير بقولهم : روح نبيل ، وروح وضيع .

وهذا النوع من علم النفس قديم تدعو إليه حياة الألفة والاختلاط ؛ فالانسان مجبول بحكم الحياة الاجتماعية على تعرف نفسية من يعيش بينهم من الناس . وقديما قيل : إن من أحب الأشياء الى الانسان معرفة الانسان ليسلك سلوكا مناسبا لهذه المعرفة . ويذهب بعض العلماء الى وجود هذا النوع عند الأطفال وعند الحيوانات .

ويشمل هــذا المعنى التحليلاتِ النفسيةَ التى يصورها يراع الـكتاب الروائيين فى رواياتهم الأدبية أو الشعرية .

فنى هذه الروايات يجـد القارىء نوعا رفيعا من التحليلات النفسية يراه بعض العلماء أسمى مما تتضمنه الـكتب المؤلفة فى علم النفس .

ومن معانيها أيضا ذلك الجوهر غير المـادى الذى يقابل الجسم ، والذى تصدر عنه الإحساسات والعواطف والوجدانات . ومباحث هذا النوع من المعرفة النفسية تدور حول معضلات وجود الروح وعـدم ماديتها وخلودها واتصالها بالجسم وعلاقتها بالعالم والملأ الأعلى . وهذا النوع قديم أيضا اتجه إليه التفكير الانسانى منذ أقدم العصور ، وممن بحث فيه فلاسفة اليونان ، وفى مقدمتهم سقراط الذى نادى قديمـا بمبدئه المشهور : اعرف نفسك بنفسك . ونسج على هذا المنوال فلاسفة الاسلام الذين قامت فلسفتهم على فلسفة الإغريق. وللرئيس ابن سينا فى النفس قصيدة مشهورة مطلعها :

هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعـزز وتمنع

ويطلق على هذا النوع من المعرفة النفسية « علم النفس الميتافيزيقى » نسبة الى الميتافيزيقا — ما وراء الطبيعة — فان أبحاث ما وراء الطبيعة تنحصر فى دراسة ما استتر من الحقائق وراء الظواهر المحسوسة . كما يطلق عليه أيضـا « علم النفس العقلى » ؛ فان العقل وحده هو الذى يعول عليه فى حل معضلات ما وراء الطبيعة دون الاعتماد على شىء من الملاحظة العلمية والتجربة .

لم يبق من معانى الروح إلا ما يراه المحدثون الذين لايرون فى الطبيعة إلا ظواهرها دون الالتفات إلى مصدر هذه الظواهر . فليس للروح عندهم من معنى إلا الظواهر النفسية التى تدور بخلد الإنسان ويشعر بها فى قرارة النفس وتتوارد على خاطره بدون انقطاع . ففى كل لحظة من اللحظات نشعر برغبات وأمانٍ ووجدانات وانفعالات مختلفة ؛ وأحيانا نسبح فى أحلام اليقظة ، أو نركز انتباهنا فى فـكرة معينة ، أو نتذكر مامضى من الحوادث ، أو نتخيل شيئا من الحوادث المستقبلة ؛ كل هذه الخواطر التى يشعر بها المرء

دون أن يشاركه فى الشعور بها أحد من الناس هى ما يطلق عليها الظواهر النفسية ؛ وهى موضوع علم النفس العلمى ؛ وهى التى اتجهت اليها أنظار المحدثين بغية شرحها لاستنباط ما تخضع له هذه الظواهر من القوانين العامة الصالحة لكل زمان ومكان . يقول ريبو Ribot : « إن علم النفس العلمى إنما هو علم تجريبى ليس له ما يبحث فيه غير ظواهر النفس من إرادة وتفكير وتصور ووجدان وانفعال لمعرفة ما تخضع له هذه الظواهر من القوانين ، ولا يُعنَى بالبحث فى حقيقة النفس وعلاقتها بالجسم وأزليتها وعدم ماديتها وخلودها وغير ذلك من البحوث العقلية التى اختصت بها فلسفة ما وراء الطبيعة » .

فاذا كانت الأنواع المتقدمة قديمة ، ولا تعتمد على طريقة علمية من طرق البحث ، فان هذا النوع جديد ويعتمد على الملاحظة والتجربة ، شأن جميع العلوم الاستقرائية الطبيعية .

غير أن هذا الرأى لم يكن متفقا عليه من جميع العلماء ؛ بل نرى بعضهم يقابله بكثير من التحفظ . ونرى « أوجست كنت » يحذفه من قائمة العلوم مدعيا أن معرفة الإنسان ليس لها مصدر إلا علم التشريح أو علم الاجتماع ، وأن الملاحظة لا تستطيع أن تدرك الإنسان إلا فى جسمه أو فى المجتمع الذى يعيش فيه حيث يعمل ويفكر ، وهنالك يكون للبحث موضوع محدود وطرق مضبوطة يمكن الاعتماد عليها فى استنباط القوانين .

أما تحليل الروح مباشرة فانها تعرض الباحث إلى الالتجاء إلى أوصاف لا نهاية لها ، فلا يكون هناك موضوع ولا طريق للبحث العلمى ، ولا قوانين علمية يمكن أن يتكون منها علم نفس علمى بمعنى الكلمة .

ولا شك أن الرد على هذا الاعتراض إنما يكون ببيان موضوع هذا العلم بغاية الضبط ، وطرق البحث فيه وقوانينه العامة .

وذلك ما سنعنى به فى المقال الآتى .

البيئة وأثرها فى الأدب

لفضيلة الأستاذ الشيخ حامد عونى المدرس بمعهد القاهرة

أدبُ المرء مرآة نفسه ، وصورة صادقة من عقله وحسه ؛ فإذا أخصبت قريحته ، ونضج عقله ، ورق إحساسه وصقل طبعه ، واغترف من معين العلم الصافى ، ومنابع الخيال الرفيع ما شاء الله أن يغترف ، كان أدبه من الطراز الممتاز معنى ومبنى ، وكان خياله ممتعا خصيبا يروى ظماء النفوس ، ويغذى خماص العقول ؛ ومتى أجدبت قريحته ، وضمر عقله ، وجمد إحساسه ، ونأى عن مشارع العلم فمه ، كان أدبه غثا ، هزيل المعنى ، سقيم المبنى ، لا يغنى فتيلا ، ولا يشفى غليلا .

ومنزع الأدب ما يحيط بالمرء من مظاهر حياته ، وما يكتنفه فى مغداه ومراحه ، مما يقع تحت حسه وبصره .

وليس مَن شبّ حيث تطيب موارد العيش تحت سماء صافية ، وسُحب هامية ، وحيث تتلاقى منابع العلم ، وتتنوع منازع الخيال ، ومباهج الحضارة ، كمن نشأ فى حجر الفطرة ، ودرج فى كنف العيش الجاف ، فوق بقعة لا عهد لها بمرائع الحضارة والنضارة ، ولا بمشارع العلم ، ومنازع الخيال الخصيب ؛ فإن الأول كمن يغرف من بحر ، والثانى كمن ينحِت من صخر .

كذلك أدب كل أمة قطعة من حياتها ، يقتطعها الأدباء مما ينتابها ، ويلم بها من عوادى الدهر ، وما يتمثل فى مجتمعها من صور الحياة ؛ لذلك يختلف الشعراء والكتاب فى وصف الحياة ، ونظرهم اليها ، وتصورهم لها ، تبعا لاختلاف بيئاتهم التى نبتوا فيها ، وانتظموا فى سلكها ؛ فكل بيئة تصبغ أبناءها بعاداتها وأخلاقها ، وتطبع فى نفوسهم ومخيلاتهم من صورها وألوانها ما قد يختلف ما تطبعه من العادات والأخلاق ، وتصبغه من الصور والألوان فى نفوس آخرين بيئةٌ أخرى .

فالإنسان إذاً ابن بيئته التى نبت فيها ، ورَهْنُ عشه الذى درج منه . وباختلاف البيئة — كما قلنا — يتفاوت الناس فى عقولهم وأخلاقهم ومداركهم وتصوراتهم .

وإن أثر البيئة ليتجلى لك واضحا فى الأدب العربى الجاهلى شعره ونثره . فهاك امرأ القيس يشبّه فرسه فى سرعة جريه بجلمود من الصخر هوى به السيل من شرف عال ، فيقول :

مكر مفر مقبل مدبر معا — كجلمود صخر حطّه السيل من عل

رجع امرؤ القيس الى مخيلته يستوحيها ذلك الشبيه فلم يفز منها بغير صورة الصخر يدفع به السيل من شاهق لأنها التى أهدتها العين الى مخيلته ، فلم تعرف سواها شبيها وافيا بالغرض .

وها هو ذا يشبّه سقوط اللبد عن ظهر فرسه لملاسته بالصخرة الملساء ينحدر بها السيل ، فيقول :

كميت يزلّ اللبد عن حال متنه — كما زلت الصفواء بالمتنزل

فتراه لا يعدو فى تمثيله هذه الصورة عينها يتخذها منزعا لخياله ، ذلك لأنها هى التى روتها المتخيلة نقلا عن العين .

وهل تراه يشبّه الليل فى طوله بغير ما عهد من حيوان برك وتمدد مباعدا بين أطرافه عن صلبه إذ يقول :

فقلت له لما تمطى بصلبه — وأردف أعجازا وناء بكلكل

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى — بصبح وما الإصباح منك بأمثل

وكذلك كان الخيال فى الجاهلية ضيق الدائرة ، محدود الأفق ، قريب المنزع ، مشتقة صوره من المحسات التى تحيط بهم . وماذا يرى فى مشاهد البيد ، عصر الفطرة ، غير الصخور والأطلال ، والرمال والأدحال ؟ ولا غرو فإن رجلا كامرئ القيس نشأ فى الصحارى والقفار ، ودرج بين الدمن والأطلال ، وشب لا يرى من مظاهر الكون غير سماء تظله ، وأرض تقله ،

وحيوان يغذيه ، وخيام تؤويه ، لا ينطق بغـير ما رأى ، ولا ينطبع فى نفسه إلا ما يقع تحت حسه .

لهذا كان الشعر أقـرب الى السذاجـة ، ووصف الواقع منه الى التأنق والخيال ، تبعا لما كانوا عليه من سذاجة العيش وفطرية الحياة .

ثم اسمعه وهو يقول واصفا متخيلا :

وفـرع يزين المـتن أسود فاحم أثيث كقنو النخلة المتعثكل
غدائره مستشزرات الى العـلا تضل المدارى فى مثنى ومرسل

الى أن قال :

ترى بعر الآرام فى عرصـاتها وقيعانها كأنه حب فلفل
كأنى غـداة البين يوم ترحلوا لدى سمرات الحى ناقف حنظل

فإنك حين تقرأ هـذا الشعر لتحس جفوة البداوة ماثلة نصب عينيك ، وحـرارة رمضائها ملء شدقيك ، وكأنك تضرب فى فلاة وعرة المسالك ، شائكة الجنبات ، لا يكاد مجتازها يسلم من رهق الوعثاء ، واجتياز الكأداء ؛ ذلك لتأثر شعراء ذلك العهد بمظاهر الغلظة والجفاء البادية على طباعهم ، ونظم اجتماعهم ؛ فإنك لا ترى فى ألفاظهم وأساليبهم وتخيلاتهم سوى صور للحياة الطبيعية التى نشأوا فيها ، وإذا هى صورة بدوية لا تحوى من مناظر الطبيعة غير ما تحويه البادية من صحار ورمال ، وجبال وأطـلال ، وما الى ذلك مما ذكره الشاعر من الأباعر والآرام . ومن أين كان يتيسر لامرئ القيس أن يعطينا من صور الحياة الطبيعية التى نشأ فيها ، وشب عليها ، غـير ما طالعناه فى شعره ، وقد عاش فى الجاهلية تكتنفه الفلوات والمفاوز ، وتحتويه الخيام والأكواخ ، فلم يكن ليقع نظره إلا على مناظرها الموحشة ؟

واليك حسان بن ثابت يمدح ملوك غسان ، فيقول :

أسألت رسم الدار أم لم تسأل بين الجوابى فالبضيع فحومـل
فالمرج مرج الصـفرين فجاسم فديار سلمى درسا لم تحلل
دمن تعاقبها الرياح دوارس والمدجنات من السماك الأعزل

فهو شعر — كما ترى — تغلب عليه كزازة العبارة وجفوتها تبعا لما كان عليـه الشاعر من جفاء الحياة وجفافها ، وما كان يحيط به من مظاهر الغلظة والخشونة .

ثم اسمعه وقد ذاق حلاوة الايمان ، ونهل من عذب معينه وصافيه حتى صقل طبعه فصار شعره يجرى سلاسة وعذوبة ، بعـد أن كان يتعثر جفاء ووعورة ، قال :

إن الذوائب من فهر وإخوتهم قد بينوا سننا للناس تتبع

يرضى بها كل من كانت سريرته تقوى الإله وبالأمر الذى شرعوا

قوم إذا حاربوا ضروا عدوهمُ أوحاولوا النفع فى أشياعهم نفعوا

سجية تلك فيهم غـير محدثة إن الخلائق ـ فاعلم ـ شرهاالبدع

فهل تسمع لهذا اللفظ غير عذوبة الجرس ، وهل ترى فى طبعه غير صفاء الديباجة ؟ وأى شعر ذلك الذى أول ما تلقاه يفتر لك ، ويتلقاك بصدره ، ويفتح لك عن قلبه ؟ ذلك هـو شعر حسان مادح رسول الله عليه الصـلاة والسلام . وهنا تستطيع أن تلمس بيدك موضع الفرق بين قوليه فى جاهليته وإسلامه ، وتدرك ـ لأول وهلة ـ أى الشعرين قيل فى أى العصرين .

وفيما يلى من قصة الشاعر البدوى تلمس أثر البيئة واضحا ، وتعرف كيف يكون إذعان الأدب وخضوعه لسلطان البيئة ، بمـا يفرضه ، ويوحى به من التصورات والمعانى :

قدم أحد شعراء البادية على المتوكل الخليفة العباسى ، ومدحه بقوله :

أنت كالدلو لا عـدمناك دلوا من كثير العطا قليل الذنوب

أنت كالـكلب فى حفاظك للود وكالتيس فى قراع الخطوب

استوحى الشاعر حافظته ، وطلب اليها المعونة فى وصف الممدوح بالوفاء والإقدام من طريق التخييل ، فلم تسعفه بغير صورتى الـكلب والتيس يتخذهما متزعا لخياله ؛ إذ لم ترو الحافظة عن العين فى هذه البيئة الجافة غـير ما أوحت

به اليها من صورتى هذين الحيوانين ، فلم ير الشاعر بدا من أن يجعلهما مأخذ تمثيله غير آبه بما فى اللفظ من نبو الطبع وجفافه ، وبُعده عن مواطن اللياقة بمقام الخلافة. وما حيلة ذلك الشاعر ، وقد شب فى بيئة ضاقت بها مرائع الخيال ، وأقفرت من عذوبة المنزع الخصيب ؟ ولقد همّ بعض أعوان الخليفة بقتله ، لقاء ما أتى به من قبح التمثيل ، ومماجة التصوير . فقال الخليفة : خل عنه ، فذلك ما وصل اليه علمه ومشهوده ، وقد توسمت فيه الذكاء ، فليقم بيننا زمنا ، ولن نعدم منه شاعراً مجيداً ؛ فما إن أقام بضع سنين فى سعة عيش ، ورفاهة حال ، بين ربوع بغداد ذات الحضارة والترف ، ومثابة العلم والعلماء ، حتى تراصف فى حافظته من الصور والمعانى ما رقت به حاشية طبعه ، وجعل قريحته تنسج من بديع المعانى أثوابا قشيبة ، وتصوغ من روائع الأخيلة قلائد الأجياد ؛ فهو الذى يقول بعد :

يامن حوى ورد الرياض بخده	وحكى قضيب الخيزران بقده
دع عنك ذا السيف الذى جردته	عيناك أمضى من مضارب حده
كل السيوف قواطع إن جردت	وحسام لحظك قاطع فى غمده
إن رمت تقتلنى فأنت مخير	من ذا يعارض سيداً فى عبده ؟

فشتان ما بين النسيجين ، وناءٍ ما بين الصياغتين ! وتستطيع الآن أن تضع يدك على موضع الروعة ، ومنشأ السحر من هذا البيان ؛ ذلك أنّ تردد النظر فى مظاهر المدنية يملأ الحافظة من مختلف الصور ، وشتى المعاني ، ويجعل العربى أملك لأعنة القول ، وأقدر على إبداع التصور ، حتى إذا ماسنح له معنى اقتضى الحال إبرازه فى معرض الخيال لم يعوزه ، متى لجأ إلى حافظته يستوحيها ، أن تمده بما يكون عونا له على صياغة المعنى ، وإفراغه فى القالب الذى يريد ، ويكون حينئذ أقوى استمداداً لصناعة التخيل ممن كانت بضاعته مزجاة ، وحافظته فى إملاق .

وهل ما سمعناه من أغاريد الأندلسيين سوى نفثات الأزاهير والرياحين ؟ وهل هو غير هديل الأطيار فى ظلال جنات تجرى من تحتها الأنهار ؟ وإلى أى حد يبلغ بك التأثير حين تسمع قول ولادة :

حللنا دوحة تحنا علينا حنو المرضعات على الفطيم
يروع حصاه حالية العذارى فتلمس جانب العقد النظيم
يرد الشمس أنى واجهتنا فيحجبها ويأذن للنسيم

ألا يخيل إليك أنك تخطر بين الحدائق والأنهار ، وتشتم خلالها عبير الأزهار ، ونسائم الأسحار ؟ وماذا كان ينظم الأندلسيون غير ما أملت عليهم طبيعة بلاد قيل فى وصفها :

لله دركمُ يا أهل أندلس ماء وظل وأنهار وأشجار
ما جنة الخلد إلا فى دياركم ولو تخيرت ، هذى كنت أختار

هكذا يكون سلطان البيئة على الأدب ، وهكذا يكون خضوع الأدب لسلطان البيئة فى مختلف العصور والمواطن ؛ فمن خشونة لفظ وجفاء معنى فى الجاهلية ، إلى رقة وطلاوة وحسن صياغة عصر الهداية ، إلى مناقحة عن الطوائف المذهبية ، والتوفر على المهاجاة عصر تفرق الكلمة وتشعب الفرق ، الى معاطاة المجون والخلاعة لدرجة الإفحاش عصر اختلاط العناصر ، الى ركود واضمحلال وتقلص بعد سقوط بغداد ، ثم الى وثبة ونهوض بعد طول الخمول والخمود فى العصر الأخير . والأدب فى كل هذا هو المترجم الصادق ، والمحدث الأمين عن تلك البيئات التى تعاقبت عليه فى مختلف العصور ؟

حفظ المال

قال قيس بن عاصم : يا بنى عليكم بحفظ المال فانه منبهة الكريم ، ويستغنى به عن اللئيم ، وإياكم والمسألة فانها آخر كسب الرجل .

وقال شاعر :

غنى النفس يغنيها إذا كنت قانعا وليس بمغنيك الكثير من الحرص
وإن اعتقاد الهم للخير جامعا وقلة هم المرء يدعو الى النقص

دراسات فى الفقه الاسلامى :

معنى الفقيه وتطورات هذا المعنى

رأى وسط فى إطلاق هذا اللفظ

لفضيلة الأستاذ الشيخ فكرى يس

قال ابن خلدون فى مقدمته :

« إن الصحابة كلهم لم يكونوا أهل فتيا ، ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم ، وإنما كان ذلك مختصا بالحاملين للقرآن ، العارفين بناسخه ومنسوخه ، ومتشابهه ومحكمه ، وسائر دلالته ، بما تلقوه من النبى صلى الله عليه وسلم ، أو ممن سمعه منهم من عليتهم ؛ وكانوا يسمَّون القراء ، أى الذين يقرءون الكتاب ، لأن العرب كانوا أمة أمية ، فاختص من كان منهم قارئا للكتاب بهذا الاسم ، لغرابته يومئذ ، وبقى الأمر كذلك صدر الملة ، ثم عظمت أمصار الاسلام ، وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب ، وتمكن الاستنباط ، وكمل الفقه ، وأصبح صناعة وعلما ، فبدلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء » .

هكذا كان إطلاق لفظ « الفقيه » فى هذا الدور ، كما يحدثنا عنه العلامة ابن خلدون . أما فى الأدوار التالية له ، فقد تطور هذا الإطلاق تطوراً آخر ، وصار يستعمل هو و « العالم » و « المجتهد » استعمالا واحدا ، ثم أخذ بعد ذلك يتدرج به التطور إلى أن أصبح له عند المشتغلين بالأصول وبالفقه وعند المتصوفة معنى خاص به ، ذهبت إليه كل طائفة منهم .

١ — معناه عند الأصوليين :

ليس الفقيه فى نظر الأصوليين إلا ذلك المجتهد الذى يبذل قصارى جهده فى استنباط الحكم الشرعى مما اعتبره الشارع دليلا . وهذا المعنى واضح الأخذ مما ذهبوا إليه فى تعريف الفقه ؛ فانهم يقولون فى ذلك التعريف : إنه « هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية المكتسب من أدلتها التفصيلية » وهى الكتاب ، وما يتبعه من « شريعة مَن قَبلنا » ؛ والسنة ، وما يتبعها من أقوال الصحابة ؛ والإجماع ، وما يتبعه من تعامل الناس ؛ والقياس ، وما يتبعه من التحرى واستصحاب الحال .

وعلى هذا لا يطلق لفظ « الفقيه » عند الأصوليين إطلاقا حقيقيا إلا على المجتهد ، فإذا ما أطلقوه على المقلد الحافظ للمسائل ، فليس ذلك إلا على سبيل المجاز عندهم .

وقال فى إعلام الموقِّعين :

« أجمع الناس على أن المقلد ليس معدودا من أهل العلم ، وأن العلم معرفة الحق بدليله ، فإن الناس لا يختلفون أن العلم هو المعرفة الحاصلة عن الدليل ، وأما بدون الدليل ، فإنما هو تقليد » .

وقال فى موضع آخر :

« ولا خلاف بين الناس أن التقليد ليس بعلم ، وأن المقلد لا يطلق عليه اسم عالم ، وهذا قول أكثر الأصحاب ، وقول جمهور الشافعية » .

٢ — معناه عند الفقهاء :

جرى عُرف الفقهاء على إطلاق لفظ « الفقيه » على المقلد إطلاقا حقيقيا ، لأن الفقه عندهم عبارة عن حفظ الفروع ، فيكون الفقيه — على هذا — هو الحافظ لها . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإنهم يصرفون الوصية والوقف على الفقهاء ، إلى المقلدين الحافظين للمسائل ، ولو ثلاثة أحكام .

ذكر صاحب التحرير أن الشائع إطلاق الفقيه على من يحفظ الفروع مطلقا ، سواء كانت بدلائلها أم لا ، ولكنه ذكر فى باب الوصية للأقارب أن الفقيه من يدقق النظر فى المسائل مع أدلتها ، حتى قيل : من حفظ ألوفاً من المسائل لم يدخل تحت الوصية .

وقد عقب ابن عابدين على هذه العبارة الأخيرة بقوله : « لكن الظاهر أن هذا حيث لا عُرف ، وإلا فالعرف الآن هو ما ذكر فى التحرير أنه الشائع ، وقد صرح الأصوليون بأن الحقيقة تترك بدلالة العادة ، وحينئذ فينصرف فى كلام الواقف والموصى إلى ما هو المتعارف فى زمنه ، لأنه حقيقة كلامه العرفية ، فتترك به الحقيقة الأصلية » .

وهذا التعقيب من ابن عابدين يدل على أنه يريد به أن يجمع بين ماظاهره التعارض فى أقوال الفقهاء ، وأن يحصرها جميعا فيما يجرى به العرف ، وهو يتفق وما عرف عن الفقهاء فى العصور الأخيرة من إطلاق لفظ الفقيه على المقلد الحافظ للمسائل .

٣ — معناه عند الصوفية :

لم يفت الصوفية أيضا ـ ويسميهم المتأخرون من الفقهاء أهل الحقيقة ـ أن يتكلموا فى معنى الفقيه ، وأن يضربوا فيه بسهم ، وقد رسموه بأنه هو الجامع بين العلم والعمل . قال ابن القيم : لم يكن السلف يطلقون اسم الفقه إلا على العلم الذى يصحبه العمل .

وقد رووا فى ذلك أحاديث كثيرة ، ونقلوا آثارا عدة ؛ فمن الأحاديث التى رووها قوله عليه الصلاة والسلام : « ألا أنبئكم بالفقيه كل الفقيه ؟ قالوا : بلى ، قال : من لم يقنط الناس من رحمة الله ، ولم يؤمنهم من مكر الله ، ولم يؤيسهم من روح الله ، ولم يدع القرآن رغبة عنه إلى ما سواه » .

وقوله : « لا يفقه العبد كل الفقه ، حتى يمقت الناس فى ذات الله ، وحتى يرى للقرآن وجوها كثيرة » وروى أيضا موقوفا على أبى الدرداء رضى الله عنه من قوله : « ثم يقبل على نفسه ، فيكون لها أشد مقتا » .

ولما روى أنس بن مالك قوله صلى الله عليه وسلم : لأن أقعد مع قوم يذكرون الله تعالى من غدوة إلى طلوع الشمس ، أحبّ إليّ من أن أعتق أربع رقاب ، قال : فالتفت إلى زيد الرقاشي وزياد النميري ، وقال : لم تكن مجالس الذكر مثل مجالسكم هذه يقص أحدكم وعظه على أصحابه ، ويسرد الحديث سردا ، إنما كنا نقعد ، فنذكر الإيمان ، ونتدبر القرآن ، ونتفقه فى الدين ، ونعد نعم الله علينا تفقها . فسمى تدبر القرآن ، وعد النعم تفقها .

ومن الآثار التى نقلوها أن سعد بن إبراهيم الزهرى رحمه الله ، سئل : أىّ أهل المدينة أفقه ؟ ، فقال : أتقاهم لله تعالى . فكأنه أشار إلى ثمرة الفقه ، والتقوى ثمرة العلم الباطنى ، دون الفتاوى والأقضية .

ومنها أن فرقدا السنجى سأل الحسن البصرى عن شىء ، فأجابه ، فقال : إن الفقهاء يخالفونك ، فقال الحسن رحمه : ثكلتك أمك فُريقد ! وهل رأيت فقيها بعينك ؟ إنما الفقيه الزاهد فى الدنيا ، الراغب فى الآخرة ، البصير بدينه ، المداوم على عبادة ربه ، الورع ، الكاف نفسه عن أعراض المسلمين ، العفيف عن أموالهم ، الناصح لجماعتهم . ولم يقل فى جميع ذلك : الحافظ لفروع الفتاوى .

وليس من قصدنا فى التعليق على هذه المعانى أن نعرض لرأى الصوفية هذا ، فانهم فى الغالب إنما يعوّلون فى اتجاهاتهم على المعانى الروحية ، وينظرون فيها الى المقاييس المثالية ، ولا يحفلون كثيرا فى تقدير المثُل العليا بالضوابط والمصطلحات الفنية ؛ وهذا مما يجعل الموازنة بين مذاهبهم ومذاهب غيرهم شاقة عسيرة ، إن لم تكن متعذرة مستحيلة ؛ لأن الذى ينظر فى تحديد الأمور الى جوانبها المشاهدة الواقعة ، غير الذى ينظر فى هذا التحديد الى النواحى الخفية النظرية ؛ ولذلك فاننا سنقتصر فى التعليق على هذه المذاهب على الموازنة بين مذهبى الأصوليين والفقهاء ، وبين ما اتجهوا اليه فيمن يصح إطلاق لفظ « الفقيه » عليه .

* * *

فى نظرنا أن الأصوليين قد تشددوا فى إطلاقهم ، كما أن الفقهاء قد تساهلوا فى إطلاقهم أيضا ؛ غير أن تساهل الفقهاء يعتبر — من وجهة النظر العامة — أضر على البيئة العلمية من تشدد الأصوليين ، لأنهم — على ما فى إطلاقهم من غلو — قد ارتفعوا بالفقيه الى منزلة كبيرة فى النضوج والسمو ، بخلاف الفقهاء ، فانهم ينزلون به الى حد أنه يصح إطلاقه على كثير من العوام ، فانه يقل بينهم من لا يحفظ ثلاث مسائل من الفروع .

والرأى الوسط هو أن يكون إطلاق لفظ « الفقيه » صادقا على كل من يدقق النظر فى الأحكام ، ويفهم المسائل عن دراية وتدبر ؛ وشاملا لجميع طبقات الفقهاء الست التى أوضحها فى بعض رسائله أحد علماء الحنفية ، وهو المحقق ابن كمال باشا ، وهى :

أولاً : طبقة المجتهدين فى الشرع ، كالأئمة الأربعة رضى الله عنهم ، ومن سلك مسلكهم فى تأسيس قواعد الأصول ، وبه يمتازون عن غيرهم .

ثانيا : طبقة المجتهدين فى المذهب ، كأبى يوسف ومحمد ، وسائر أصحاب أبى حنيفة القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة على مقتضى القواعد التى قررها أستاذهم أبو حنيفة فى الأحكام ، وإن خالفوه فى بعض أحكام الفروع ، لكنهم يقلدونه فى قواعد الأصول ، وبه يمتازون عن المعارضين فى المذهب كالشافعى وغيره ، المخالفين له فى الأحكام ، الغير المقلدين له فى الأصول .

ثالثا : طبقة المجتهدين فى المسائل التى لا نص فيها عن صاحب المذهب ، كالخصاف ، وأبى جعفر الطحاوى ، وأبى الحسن الكرخى ، وشمس الأئمة الحلوانى ، وشمس الأئمة السرخسى ، وفخر الاسلام البزدوى ، وفخر الدين قاضيخان ، وأمثالهم ، فانهم لا يقدرون على شىء من المخالفة ، لا فى الأصول ولا فى الفروع ، لكنهم يستنبطون الأحكام فى المسائل التى لا نص فيها على حسب الأصول والقواعد .

رابعا : طبقة أصحاب التخريج من المقلدين ، كالرازى وأضرابه ، فانهم لا يقدرون على الاجتهاد أصلا ، لكنهم لإحاطتهم بالأصول ، وضبطهم للمآخذ ،

يقدرون على تفصيل قول مجمل ذى وجهين ، وحكم مبهم محتمل لأمرين ، منقول عن صاحب المذهب ، أو أحد من أصحابه ، برأيهم ونظرهم فى الأصول والمقايسة على أمثاله ونظائره من الفروع .

خامسا : طبقة أصحاب الترجيح من المقلدين ، كأبى الحسن القدورى ، وصاحب الهداية ، وأمثالها ، وشأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض ، كقولهم : هذا أولى ، وهذا أصح رواية ، وهذا أرفق للناس .

سادسا : طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين الأقوى والقوى والضعيف ، وظاهر المذهب ، والرواية النادرة ، كأصحاب المتون المعتبرة من المتأخرين ، مثل صاحب الكنز ، وصاحب المختار ، وصاحب الوقاية ، وصاحب المجمع ، وشأنهم ألا ينقلوا الأقوال المردودة ، والروايات الضعيفة .

أما الطبقة السابعة ، وهى طبقة المقلدين الذين لا يقدرون على شىء مما ذكر ، ولا يفرقون بين الغث والسمين - على حد تعبير ابن كمال باشا - فهذه ينبغى ألا تعدّ بين الفقهاء ، ولو حفظ الواحد منهم ألوفا من مسائل الفروع ، لأن الأمر لا يرجع إلى الحفظ المجرد الخالى من الإدراك والمعرفة ، بل لا بد فيه من استعمال الرأى ، واستخدام الفهم ، والاستناد إلى الدراية ، والاعتماد على قوة الذهن ، ورجاحة العقل .

ويبدو لنا أن ما علق به ابن عابدين على عبارة صاحب التحرير من تحكيم العرف ، والتعويل عليه ، لا ينهض ما نعا من الأخذ بهذا الرأى ؛ لأن العرف وإن صح تحكيمه فى تطبيق الأحكام الفرعية ، وفى إجرائها بين الناس ، لا يصح الاقتصار عليه وحده فى وضع الاصطلاحات العلمية ، ولا الاكتفاء به دون غيره فى إطلاق الأسامى الفنية ، بل لا بد فى ذلك من أن يكون للعرف مستند قوى من الارتباط بالمعانى الأصلية الوضعية المقررة فى أصول اللغة ، ومن وجود نسبة عامة أو خاصة بينه وبين تلك المعانى ؛ وأهل اللغة يقولون فى بيان معنى الفقه عندهم : إنه هو العلم بالشىء ، والفهم له ، والفطنة ، وإنه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد ؛ فلا مناص إذن من أن يلحظ فى الفقيه

أن يكون من أهل الفهم والفطنة ، وأن يكون من ذوى القدرة على الاستنباط والاستخراج ، والتمييز بين قوى الأقوال وضعيفها ، ومقبول الروايات ومردودها ، وقياس غائب الفروع على شاهدها ، وهذا كله - بلا شك - لا يتأتى لمن تكون كل بضاعته الحفظ المجرد لا غير ، كما يقول جماعة الفقهاء فى إطلاق لفظ الفقيه .

هذا ، وإنه ليسرنا أن نضع هذا الرأى بين أيدى العلماء والمشترعين ، رجاء أن نصل به معهم إلى قول فاصل فيه ، فالحقيقة بنت البحث ، وفوق كل ذى علم عليم ، والله الهادى إلى الصواب ؟

ما أجمل الأدب

قال عبد العزيز بن عمر بن عبدالعزيز أمير المؤمنين : قال لى رجاء بن حيوة : ما رأيت أكرم أدبا من أبيك : سمرت عنده ليلة فغشى المصباح ونام الغلام ، فاستأذنته فى إصلاحه فقال : إنه ليس من مروءة الرجل أن يستخدم ضيفه ، ونهض هو نفسه فأصلحه ثم رجع . فقال جرير بن عبد الله يا أمير المؤمنين: اعزم علينا كلنا أن نقوم فنتوضأ . قال عمر بن عبدالعزيز : صدقت ، ولاعلمتك إلا سيدا فى الجاهلية فقيها فى الاسلام ، قوموا فتوضئوا .

وقال الأصمعى : حدثنى عثمان الشحام قال : قلت للحسن يا أبا سعيد ! قال لبيك . قلت أتقول لى لبيك ؟ قال : إنى أقولها لخادمى .

نقول فى أمثال هؤلاء يقول الشاعر :

يخدمون ، كرام فى مجالسهم وفى الرجال إذا رافقتهم خدم

وما أصاحب من قوم فأذكرهم إلا يزيدهم حبا إلىّ هم

الاسلام فى جنوب السودان
ومجهود الأزهر فى نشره

لفضيلة الأستاذ الشيخ العوض محمد أحمد سماعة
مبعوث الأزهر الى جنوب السودان

يمتد السودان من حلفا شمالا إلى يوغندا جنوبا ، أو من خط الدرجة (٢٢) من العرض الشمالى إلى خط الدرجة (٤) من العرض الشمالى . وهو الجزء الأعلى لوادى النيل .

وهو ينقسم إلى السودان الشمالى ، وهو من حلفا حتى بعيد الجبلين أو خط (١٣) عرضا ، وفيه أم درمان والخرطوم . ويمتد عرضه شرق النيل حتى البحر الأحمر ، وغرب النيل حتى حدود دارخور الغربية . وهذا القسم كله أهله مسلمون يتكلمون العربية . وليس كلامنا فيه ، وإنما كلامنا فى السودان الجنوبى الممتد من الجبلين أو خط (١٣) عرضا إلى حدود السودان جنوبا عند الخط (٤) من خطوط العرض الشمالى . وهذا القسم عدا أطرافه الشمالية يسكنه السودانيون الزنوج ، وهم قبائل كثيرة تزيد على الستين قبيلة أكثرها عديداً الدينكا ثم الزاندى ، ويتكلمون بلغات كثيرة قد تقرب من عدد هذه القبائل . وقد تشترك قبيلتان أو ثلاثة فى لغة واحدة . ولغة التفاهم السائدة بين هذه القبائل على اختلافها هى اللغة العربية خصوصاً فى المدن والقرى . وهو أمر عجيب يستوقف النظر ، ويبشر بمستقبل الاسلام فى هذه البلاد . وقد بذلت جهود عظيمة لحملهم على لغة أخرى عامة غير العربية ، ولا نذيع سرا إذا قلنا إن هذه الجهود قد فشلت .

ويرجع سبب وجود اللغة العربيـة بين هذه القبائل — على قلتها — فى الأحراش وداخل الغابات الكثيفة — إلى ارتياد التجار العرب من شمال السودان . فالثابت تاريخيا أن هذا الجزء الجنوبى كان مجهولا عند أهل شمال

السودان ، بَلْه غيرَهم من الأجانب ، إلى أزمان قريبة ، إلا عند قليل من التجار الذين كانوا يرتادونه لتجارة العاج « سن الفيل » وتجارة الرقيق . وكان لهؤلاء التجار العرب مراكز مختلفة فى هذه البلاد ، هى مصدر نشاطهم وملتقى مندوبيهم الوافدين من داخلية البلاد وغاباتها ؛ وكانت لهم بسبب ذلك ثروات طائلة ، وبحكم لغتهم كانوا سببا فى نشرها ؛ فقد تربى على طول المدة كثير من صغار أهل البلاد منذ نعومة أظفارهم على معرفة العربية ، وقاموا بعد ذلك بمهمة الترجمة بين هؤلاء العرب وبين أهل البلاد من الزنوج . وبلا شك كان تعلم العربية والحالة هذه مصدر ربح لمن يتعلمها ، وتبع ذلك أن أسلم بعض الناس لصلتهم بأولئك العرب الذين كانوا يمثلون المال والعلم والدين والآداب الفاضلة والأذواق الجميلة ، والذين يراهم أهل البلاد مثلا أعلى للانسان الكامل .

وهذه الحالة كانت سببا للاتصال بهم ، والأخذ عنهم ، والتطبع بطبائعهم ، والاعتقاد بعقائدهم ؛ فكان هؤلاء التجار مصدر وجود الاسلام فى هذه البلاد الوثنية ، وإن كان قليلا فى حد ذاته بالنسبة لعدد السكان .

وفى سنة ١٨٦٩ عين الخديو إسماعيل صموئيل بيكر باشا ليكون مديراً عاما على مديرية خط الاستواء . وقد وصل بيكر بالجيش المصرى فى ١٥ إبريل سنة ١٨٧١ إلى (غُندُكرُو) واتخذها عاصمة لمديرية خط الاستواء . « وتقع غندكرو على بضع أميال شمال جوبا التى اتخذت عاصمة للمديرية الآن . وتقع جوبا فى درجة (٥) من العرض الشمالى » . وبعد مدة نقلت العاصمة من غندكرو وهى بالضفة الشرقية للنيل ، إلى الضفة الغربية المقابلة لها بجبل اسمه (لادُو) ، لأنه كان أصح من غندكرو . وقد تغلغل الجيش إلى داخلية البلاد حتى أخضع جميع القبائل . وفى خلال هذه الأعمال كان الاسلام ، وبجانبه العربية ، يسير ببطء بين أهل البلاد .

وقد اختارت الحكومة كثيراً من أهل البلاد حيث انتظموا فى سلك الجندية ، والجندية صلة وثيقة فى السراء والضراء بين الناس ، وسبب قوى من أسباب تشابه العادات والأخلاق والعقائد ؛ فكان هؤلاء الجنود نواة

جديدة للمسلمين فى هذه البلاد ، وقد تمسكوا بدينهم حتى بعد ذهاب الحكم المصرى بقيام المهدية ؛ ولا يزال نسلهم متمسكا بدينه ومعتزا به وبآبائه الجنود المسلمين . ويعرف أبناء هذا النوع الآن باسم (الملكية) بفتح اللام ، ويوجدون بالمدن والقرى بكثرة ؛ وهم كهمزة الوصل بين أهل الشمال وأهل الجنوب الذين لم يدخلوا فى الاسلام بعد . وقد استمر دخول الاسلام مدة حكم المهدية ، وقد كان وصول عرب الشمال أكثر من ذى قبل بحكم الفتح . ثم جاء الحكم الحالى (الحكم الثنائى) بين مصر وانجلترا ، وفى هذا الحكم الأخير نشطت أعمال الإرساليات التبشيرية بالدين المسيحى ، وانتشرت فى طول البلاد وعرضها ، وأنشئت الكنائس والمدارس والمستشفيات فى المدن والقرى والأحراش ورءوس الجبال ، وصرفت الأموال الطائلة ، وقد وجدت هذه الإرساليات الحماية والعون المادى والأدبى من السلطات المحلية .

وقد استمر سير الإسلام وانتشاره بواسطة عرب شمال السودان من تجار وموظفين ، ولكن كان سيراً بطيئاً .

ولولا قابلية البلاد للاسلام ، وسماحة الاسلام وبساطة تعاليمه ، وميل أهل البلاد لبنى جنسهم من أهل شمال السودان ، وروح التقارب بينهم ، ووجود اللغة العربيـة كأداة للتفاهم العام بين القبائل ، لولا هذه الأسباب لقضى على الاسلام فى هذه البلاد ، بفضل تلك المجهودات العظيمة التى تبذل من منافسيه .

وفى كل هذه الأحوال التى ذكرناها لم تقم هيئة منظمة لنشر الإسلام والدعاية له ، ولم يكن كما ذكرنا غير المجهودات الفردية .

ويمكن أن يعتبر ما ذكرناه عرضاً عاماً موجزا غاية الإيجاز عن تاريخ الإسلام فى هذا السودان الجنوبى .

* * *

أما حالة الإسلام الآن وحالة المسلمين فى الجنوب ، فيمكن أن نجمل القول فيها فيما يأتى :

ينقسم السودان الجنوبى إلى مديريتين ؛ وهما مديرية أعالى النيل وعاصمتها (مَلَكال)؛ والثانية مديرية خط الاستواء وعاصمتها (جُوبا)، وهى حتى الآن تشمل مديرية بحر الغزال سابقا التى كانت عاصمتها (مدينة وَاوْ) . وحالة الإسلام والمسلمين يختلف الحديث عنها فى المديريتين ؛ أما مديرية أعالى النيل ففى شمالها كثير من العرب وهم مسلمون بطبيعة الحال ، وأشهر مدنها (ملكال) (والرَّنك) . وملكال العاصمة مظهرها إسلامى وأهلها أو أغلبهم مسلمون ، ويوجد بها تفتيش الرى المصرى ، وفيها محكمة شرعية يتنقل قاضيها بين ملكال والرَّنك ، وتوجد المساجد فى مدنها وبعض قراها ، وفيها أيضا كثير من الكنائس والنشاط المسيحى .

أما مديرية خط الاستواء فيختلف الحال فيها ؛ فلم يكن فيها قبل بضع سنوات شىء من المساجد إذا استثنينا مدينة واوْ لكثرة العرب فيها . ولما نقلت عاصمة المديرية من (مَنْجَلا) الى (جوبا) فكر المسلمون فى العاصمة الجديدة فى إنشاء مسجد لهم ، وترددت الفكرة بين الناس ، حتى ظهرت الى عالم الوجود فى سنة ١٩٣٨ حيث وضع الحجر الاساسى لجامع جوبا بعد أن اشترك السودان ومصر فى الاكتتاب له . وقد اشترك الأزهر فى التبرع لإنشائه ، وكان للأمير عمر طوسون رحمه الله فضل مشكور فى نجاح ذلك ، تعاونه لجنة جامع جوبا بمصر التى يرأسها الآن سعادة فؤاد أباظة باشا ، والتى ما زالت تقوم بالعون المادى والأدبى للمجهود الإسلامى بجوبا .

وقد تمّ افتتاح جامع جوبا فى يوم الجمعة ٢٦ من جمادى الأولى سنة ١٣٥٨ و ١٤ / ٧ / ١٩٣٩ م . ولتصوير فرح المسلمين خارج المديرية ، بَلْهَ داخلها ، بقيام هذا الجامع نقول : إنه حضر هذا الافتتاح (٢٧٠) شخصا من جهات مختلفة من يوغندا المجاورة للسودان ، وقد ورد على لجنة الجامع (٦٧) تلغرافا بالتهنئة من السودان ومصر . وأصدرت جريدة النيل بالخرطوم فى ٢٩ يوليو سنة ١٩٣٩ عددا خاصا بجامع جوبا حلّت صدره بصورة الجامع .

ويعتبر بناء جامع جوبا من الأحداث الهامة فى تاريخ الاسلام فى جنوب السودان ، وقد دلت الأحوال بعد بضع سنوات على النتائج الاسلامية التى

ترتبت على إنشائه ؛ وهى التى ستكون موضوع حديثنا بعدُ ، مع الاختصار والاعتراف فى نفس الوقت بعجزنا وعدم قدرتنا على التحدث بكل ما نعلم ، فلكل مقام مقال ، ورب قول لم يجىء وقته ، ولكنا على كل حال سنشير بما فيه الدلالة على حالة الاسلام والمسلمين فى هذه البلاد :

رأى الأزهر الشريف أن يحمل مشعل الاسلام فى هذه الجهات المظلمة بليل الوثنية ، فاختار أحد علمائه ليكون مبعوثا له بجنوب السودان ، وجعل مقره مدينة (جوبا) وهو كاتب هذه السطور . وقد وصل المبعوث الى جوبا فى أول ربيع الأول سنة ١٣٥٩ و ٩ إبريل سنة ١٩٤٠ ، ورتب الدروس والمواعظ بالجامع ، وكان فرح المسلمين به عظيما . ولذلك التف حوله المسلمون فى جوبا وفى المدن القريبة منها ، وكانوا كلهم أيادى عاملة لخدمة الاسلام ، ونشر فضائله بين الناس ، ولم يمض على ذلك أشهر حتى دخل مئات من الناس فى دين الاسلام على يديه ، ولا زال يدخل فى الاسلام من هداه الله .

والمديرية واسعة الأرجاء ، وسكانها على الحالة البدائية ، ولا يوجد شىء من مظاهر المدنية إلا فى المدن والقرى وهى قليلة ، وتقوم فيها المراكز الحكومية . وأشهر هذه البلاد مركز (توريت) ومركز (بور) ومركز (مريدى) ومركز (رومبيك) ومركز (واو) ومركز (برل) ومن القرى أويل ومنجلا والرجاف . وبور تتبع أعالى النيل ، ولكنها فى وسط مديرية خط الاستواء . ويوجد بجميع هذه البلاد كثير من المسلمين ، وهم يعرفون (بالملكية) وهم من ذرية الجنود القدماء أو ممن اتصل بالتجار قديما . ويوجد فى جوبا نفسها مايزيد على الألفين من المسلمين بحسب التقدير الذى يظهر لنا ، وما عدا هذه البلاد فان الاسلام قليل يمثله بعض التجار من العرب وقليل ممن اتصل بهم ، وذلك فى مثل بلدة (تركاكا) و (شامبى) و (أمادى) و (تالى) و (ياى) و (ليرانجو) و (يامبيو) .

وقد اتصل مبعوث الأزهر بكل المسلمين فى جميع أنحاء المديرية ، وأكد لهم ضرورة الارتباط بعضهم ببعض ، وأرسل إليهم النشرات الدينية ، والفتاوى

المنظمة لأحـوالهم الشخصية ، والدالة على معرفة الاسـلام ، وإظهار فضائله وسماحته ، وجعل من جوبا نقطة ارتكاز قوية لهم .

كما نـظم أحوال المسلمين الشخصية بجوبا ، وكانت تسير على عادات أغلبُها وثنى ، وكتب الإرشادات لأهل البلاد الخارجية بهذه التعاليم ؛ كذلك نظم لمن أسلم طريقة التعليم بواسطة البعض من ذويهم ، حيث مكثوا معه بجامع جوبا حتى تعلموا شيئا من القرآن الـكريم ، وصاروا يصلون صلاة صحيحة ، ويعرفون روح الاسـلام . وقد تعلموا ما يسير عليه قومهم فى أحـوالهم الشخصية من زواج وطلاق وغير ذلك ، ثم رجعوا الى ذويهم ممن قد أسلم يعلمونهم ما تعلموا ، ويتصلون بهم فى المواسم والأعياد وغيرها .

أما مساجد المـديرية فهى جامع جوبا ، وجامع رومبيك ، وجامع واو . وتوجد مساجد من الأكواخ فى كل من توريت وياى ومنجلا وأويل ، كما توجد زوايا للصلاة فى بعض القرى .

وقد رأى مبعوث الأزهر أن أولاد المسلمين بجوبا لابد لهم من التعليم ، فألف لجنة من الموظفين والتجار ، وذلك فى يوم ١١ شوال سنة ١٣٦١ و ٢١ / ١٠ / ١٩٤٢ ، وبعد مجهود عظيم أقيمت مدرسة جوبا العربية الاسلامية ، وهى أول مدرسة عربية فى هـذه البلاد قامت من أموال خـيرية سودانية ومصرية . وقد قرر المجلس الأعلى للأزهر فى جلسته بتاريخ ٢٢ / ٩ / ١٩٤٥ منح هذه المدرسة مبلغ مائة وخمسين جنيها (وإنى أرجو أن يجعلها سنوية) فإن هـذه المدرسة هى الحجـر الأساسى لنشر العـربية فى هـذه البلاد ، وما وجـدت العربية إلا وجد الاسلام . وهى على نظام المـدارس الأولية . ولـكن لبرنامج الدين من قرآن وديانة المحل الأول . وفيها الآن ما يزيد على مائة تلميذ . وقد افتتحت فى يوم ١٨ من جمـادى الأولى سنة ١٣٦٥ و ٢٠ إبريل سنة ١٩٤٦ أى قبل خمسة أشهر . وقـد كان حفل الافتتاح لها كأنه لافتتاح جامعة من الجامعات ، حيث وردت على لجنة المدرسة بضعة وأربعون تلغرافا بالتهنئة من السـودان ومصر . وأذيع افتتاحها من محطة الاذاعة بأم درمان . وذلك كله للمغـزى العظيم الذى ينتظر منها . وهى سائرة أحسن

سير . وقبل يومين فرغت من امتحان واحد وخمسين تلميذا ، وهم الفصل الأول فى المدرسة . وكان امتحانهم فى القرآن الكريم كل على انفراد ، من سورة (والضحى) حتى سورة (قل أعوذ برب الناس ، والفاتحة) وقد نجح هذا العدد جميعه . وهذا مما يبشر بنجاح عظيم ونشر لكتاب الله فى هذه البلاد فى ظرف خمسة أشهر . وبقى أكثر من هذا العدد لمّا يتم امتحانه ، وقد كاد هذا العدد يكتب ويقرأ ، وقد حفظوا عقيدة إسلامية وضعتها لهم . وهم يرتلونها فى أوقات مختلفة ، مع نشاط مدرسى حديث يحبب الناس فى المدرسة . وإنى أرجو أن تكون هذه المدرسة نواة للتعليم العربى فى هذه البلاد ، وأن تخرج من يتدرب على فتح مكاتب للقرآن الكريم فى بلاد المديرية التى مر ذكرها .

ولا شك أن هذه الأعمال تحتاج الى المال والعناية . وقد وضّحت ذلك تفصيلا لمشيخة الأزهر فى زيارتى لمصر سنة ١٩٤٢ و سنة ١٩٤٥ ، وسيكون لهذه الأعمال الاسلامية ما وراءها فى نشر الاسلام . وأملى وأمل المسلمين فى الأزهر أن يرعى هذه الحركة المباركة خير رعاية ، وأن يوليها خير عناية .

والاسلام هنا تساعده عوامل طبيعية تزيد من قوة انتشاره . ولكن لا يتم ذلك إلا إذا مهدت له السبل ، وأنير له الطريق والمال وعناية الأزهر ورعاية مصر ، هذه هى الوسيلة الى ذلك .

نسأل الله تعالى أن يوفق الجميع لخدمة الاسلام والمسلمين ؟

انجاز الوعد

قال الله تعالى : « يأيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ؟ كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون » .

وقال الزهرى : حقيق على من أورق بوعد ، أن يثمر بفعل .

الصحف الدينية

وأثرها فى الثقافة والاصلاح

لحضرة الأستاذ محمود الشرقاوى

أصبحت الصحف فى العصر الحديث عاملا من أهم العوامل وأبرزها خطرا فى حياة الناس وتوجيهها وتثقيفها ؛ ويستطيع كل حاكم مخلص ، أن يجعل من الصحف أداة لترقية الأمة أو الطائفة التى يحكمها ، أو يتولى سياستها وتثقيفها وتوجيهها ؛ يستطيع كل حاكم وكل مسيطر أن يميل بأمته أو طائفته الى حيث يشاء إذا كانت لديه صحيفة أو صحف يحررها ويسيّرها من يستطيع أن يفهم رسالة هذا الحاكم ويصوغها ويوحى بها .

وكذلك يستطيع كل صاحب رسالة مثابر دؤوب أن يفعل ذلك ولو لم يكن حاكما ولا مسيطرا إذا كانت لديه صحيفة ناجحة .

هذه حقيقة أثبتتها التجارب ، وأصبحت من الحقائق التى تعلو على الجدل ؛ ويمكن أن نورد من تاريخ مصر والشرق الحديث ما يكفى لتقريرها ، ولكن الأمثلة والأدلة التى يمكن إيرادها لا ثبات هذه الحقيقة قد تكون أمثلة تتصل بالناحية السياسية أو الوطنية من حياة الناس ؛ فهل يمكن أن يقع مثل ذلك فى الناحية الدينية من حياتهم ؟ وهل يمكن أن يكون للصحف الدينية أثر فى ثقافة الشعب وإصلاحه وتوجيهه ؟

ولست أقصد بالثقافة ما ينشر فى هذه الصحف من تفسير لبعض آيات القرآن الكريم ، وشرح بعض الأحاديث النبوية ، وغير ذلك مما يتصل به أو يتعلق بتاريخ العرب أو السلف الصالح ، وما يشبه ذلك الذى اعتادت هذه الصحف أن تنشره . ليس هذا من الثقافة التى أقصدها ، لأنه قد يكون مجموعة من المعارف الثقافية التى لونت بلون خاص ولها طابع خاص يقوم على تركيز الآراء السائدة والمعتقدات المألوفة وتمكين نوع المعرفة المتداولة بصرف النظر عن صلاحها وفسادها وعن نفعها وضررها .

ليست هذه هى الثقافة التى أقصدها ؛ بل هى تلك الثقافة الإصلاحية التقدّمية التى تؤثر فى الناس وتدعوهم الى حياة أفضل ، والتى تساير الزمن وتجعل من الدين وسيلة لإصلاح حالهم وتبسيط مشاكلهم ، لا لتعقيدها وتركهم فى حيرة وبلبلة بين ضرورات حياتهم وبين معتقداتهم الموروثة .

فهل من الممكن أن نجد صحيفة دينية لها هذا الأثر الإيجابى التقدمى الإصلاحى فى حياة الناس فى الشرق ؟

أعتقد أن هذا ممكن ، ولكنه فرع لأصل وجزء من كل ؛ فاذا كان القائم أو القائمون على صحيفة دينية معينة أصحاب ثقافة خاصة بعيدة عن مستوى العوام والتأثر بهم ، وهم فى الوقت نفسه أصحاب فكرة إصلاحية يؤمنون بها ويدأبون فى السعى لها ولا يخشون أن يصدموا مألوف العامة ، بل يكون وكدهم كله وجهدهم كله موجها لإصلاح عقولهم وتقويمهم لا لإرضاء رغباتهم والجرى فى مألوفهم وإلباس هذا المألوف الباطل ثوب الحق ؛ إذا كان القائم أو القائمون على صحيفة دينية معينة هذا وصفهم ، فان هذه الصحيفة تكون عندئذ عاملا مؤثرا فى ثقافة الناس وإصلاح شأنهم . وإذا كانت الهيئة القائمة على إصدار صحيفة ما لها هدف معين تسعى اليه فى تثقيف أهلها ثقافة تقدمية إصلاحية أمكن عندئذ أن تكون الصحيفة التى تصدرها هذه الهيئة عاملا مؤثرا فى ثقافة الناس عامة ، وأهلها خاصة ، ثقافة تقدمية إصلاحية ، وإلا فان ما ينشر باسمها يكون مجموعة من المعلومات والآراء التى يرضى بها العوام ولكنها لا تدفعهم لتفكير ، لأنها لا تخرج عن مألوفهم ، ولا يربط بين بعضها وبعض رباط ، ولا يجمعها هدف .

ونحن فى تاريخنا الحديث نستطيع أن نجد مثلا لما نريد .

* * *

فى تاريخنا الحديث مثل لصحيفة إصلاحية كان يقوم على تحريرها وإصدارها رجل له هدف إصلاحى يسعى اليه ويجعل من هذه الصحيفة وسيلة لهذا الإصلاح والتقويم وإنشاء الثقافة التقدمية ، مع أن هذه الصحيفة كانت صحيفة رسمية تصدرها الدولة ، وكانت للتقاليد فى ذلك الوقت سطوة أىّ سطوة ، وكانت الحكومة والحاكم سندا لكل مألوف ولو كان ظاهر الفساد .

هذه الصحيفة هى « الوقائع المصرية » ، وهذا الرجل هو الشيخ محمد عبده .

و « الوقائع المصرية » أولى الصحف فى مصر على الإطلاق ، تولاها فى أوائل عهدها الشيخ رفاعة الطهطاوى (من سنة ١٨٤٢ إلى ١٨٥٠ ميلادية) وهو أزهرى تثقف فى فرنسا ، وكان ركنا من أركان النهضة المصرية فى عهد محمد على ، وتولاها فى عهده أحمد فارس الشدياق اللبنانى الذى أنشأ بعد ذلك فى الآستانة جريدة « الجوائب » ، وكانت فى عهدها أعظم صحف الشرق جميعا ، وهما فى هذه الصحف كلها كانا داعيين للإصلاح الدينى ؛ ثم تولاها الشيخ أحمد عبد الرحيم.

وفى عهد الشيخ عبد الرحيم هـذا كان الشيخ محمد عبده محررا ثالثا لها ، فوضع تقريرا وبرنامجا لإصـلاح الوقائع اختير بسببه محررا أول لها ومديرا للمطبوعات والمطابع المختصة بنشر الصحف التى كانت تصـدر باللغتين التركية والعربية .

وقد كان الشيخ عبده فى هذه الفترة من ولايته تحرير الوقائع المصرية مشرفا على مصالح الحـكومة وموجهاً لها ؛ وكانت له رياسة ورقابة على الصحف العربية والافرنجية فى مصر ، وله عليها حق الإنذار التعطيل الدائم والموقوت ؛ وكان له أن ينتقد ما يراه يستحق النقـد من أعمال الحـكومة ومكاتباتها وإنشاء موظفيها فى مكاتباتهم الرسمية .

وله حق توجيه النقد بل اللوم إلى المديرين . وقد دأب فى وقت ما على نقد مدير إقليم ، ولاحقه باللوم حتى شكاه هذا المدير إلى رياض باشا ناظر النظار فى ذلك الوقت ، فلم يسمع منه ، وبقى الشيخ عبده على نقده إياه .

وكان الأساس عند الشيخ عبده فى نقده وتوجيهه وإصلاحه هو الدين . وكان له بهذا أكبر الأثر فى تقويم كثير مما كان معوجاً ، وإصلاح كثير مما كان فاسدا فى زمنه . وما يزال المصلحون منا يقفون فى ذلك أثره ويتبعون خطواته .

وقد أورد الشيخ رشيد رضا فى تاريخه عن الشيخ محمد عبده فقرة تدل على مقدار ما كان للشيخ عبده من كبير الأثر والسطوة أيام ولايته على الوقائع المصرية ، قال :

« . . . صاحب عمامة أزهرية يدخل فى حكومة مطلقة بعيدة فى أعمالها عن رجال العلم والدين ، فيشرف من نافذة غرفة تحرير الجريدة الرسمية على نظارات الحكومة ومجالسها ومحاكمها ومصالحها، فيصحح لعمالها ما يكتبون ، ويرشدهم إلى إصلاح العمل فيما يعملون ، ثم يشرف من نافذة أخرى لها على الأمة فيقوّم من أخلاقها ويصلح ما فسد من عاداتها ، ويطل من نافذة ثالثة فيها على الجرائد العربية فيعلمها حسن التحرير ، ويربّيها على الصدق فى القول (١) » .

ذلك أمرٌ استطاع الشيخ محمد عبده أن يفعله فى صحيفة جعل منها سلاحا للتقويم والتوجيه النقدى والإصلاح على أساس من الدين ، وهى صحيفة رسمية لها حدود وعليها قيود . وكانت للتقاليد فى ذلك الوقت ـ كما سبق القول ـ سطوة أىّ سطوة ، وكانت الحكومة والحاكم سندا لكل مألوف ولو كان ظاهر الفساد ، ولم يكن للصحافة من قوة الأثر والسلطان على الناس مثل مالها فى زماننا هذا .

وهذا الذى استطاعه الشيخ عبده يستطيع أن يفعله فى كل وقت مَن يكون فى مثل إخلاصه لفكرته ، وشجاعته فى الدعوة إليها ، ومثابرته ودؤوبه فى العمل لها واحتماله فى سبيل مثله وغايته .

***

ولعل قائلا يقول إن الدين كان له فى ذلك الوقت من قوة الأثر عند الناس ما ليس يوجد الآن .

ولكن الذى اعتقده وأراه صوابا أن الذى ضعف فى زماننا هذا هو تأثير رجال الدين لأسباب مُهم بعضها ، وقد نفرد لها فصلا خاصا . ولكن الدين نفسه لا يزال أثره قويا حاسما على نفوس الناس فى مصر والشرق ؟

محمود الشرقاوى

(١) تاريخ الأستاذ الامام للشيخ رشيد رضا ص ١٣٩ جـ ١ طبعة المنار سنة ١٣٥٠هـ ـــ ١٩٣١ م .

بيئـة البصرة
وأثرهـا فى النحـو العربى

لفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ محمد عرفة عضو جماعة كبار العلماء

هنـاك أسئلة تدور بخاطر من يعـانى تاريخ النحو العربى ، وهى : لمـاذا وضع بالعراق دون سائر الأقطار الاسلامية كجزيرة العرب ومصر والشام ؟ ولمـاذا بدئ به أول ما بدئ فى البصرة دون سائر أمصار العراق ؟ إن المطلع على تخطيط البصرة يعلم أنها خطت لتـكون مشتى لجيوش المسلمين إذا شتوا ، ويكنسون فيها إذا انصرفوا من غزوهم (١) ، وهى على حدود البادية ، وقد نزح إليها كثير من قبائل العرب وكثير من الموالى (٢) ، وكان يفد إليها كثير من الأعراب ، وقـد شغلهم أمر مهم كيف يحفظون القرآن من اللحن ، فهُـدى أبو الأسود الى حفظه من اللحن فى الـكتابة باهتدائه إلى الشكل ، ثم اهتدوا بعد ذلك إلى حفظه من اللحن فى القول والقراءة جميعا بمـا هدوا اليـه من استخراج قواعد النحو واستنباطها .

كانت الـكثرة من سكان البصرة للعرب ، وكان فيها عدد أقل من الموالى ، فظهر اللحن فى قراءة القرآن وفى اللغة العربية بمخالطة الموالى ؛ والمسلمون جـد حراص على القرآن الـكريم أن يغيَّر أو يحرَّف ، وعلى لغتهم أن يدخلها التحريف والتبديل .

هـذه البيئة الطبيعية ليست موجودة فى سائر أقطار الإسلام ؛ فليست موجودة فى جزيرة العرب لأن سكانها غالبيتهم العظمى عرب ، فهى أبعد عن اللحن وفساد اللغة ؛ وليست موجودة فى سائر بلاد العراق لأن سكان هذه البلاد كان أكثرهم من الفرس ولم تكن جمهرتهم من العرب . نعم ما كان يشارك

---

(١) ص ٣٥٤ فتوح البلدان للبلاذرى ط ١٩٠١ (٢) كالاصبهانيين الذين نزلوا بها وأقاموا فيها [٣٧٣ المرجع]

البصرة فى ذلك إلا الكوفة ، ونحن نعتقد أنه لو لم يظهر النحو فى البصرة لظهر فى الكوفة ، ولذلك ظهر فيها بعد بقليل ، وشاركت فى قواعده بجزء ليس بالقليل . ومهما يكن من شىء فقد سبق العراقُ سائر أقطار الاسلام ، وسبقت البصرةُ خاصةً سائر أمصار العراق فى وضع النحو ، وذهبت بفخر ذلك ، وكان لها السبق والتقدم ، وكان لعلمائها الفضل فى ابتداء النحو وتبويبه ، ووضع قواعده ، وتفريع فروعه .

وإنّ الكتاب لسيبويه البصرى ليدلنا على أن البصرة ولدت النحو وربّته ونمّته حتى لو لم يشاركها فيه مصر من الأمصار لخرج مستغنيا بها عن غيرها ، ولم يضره ذلك فى قليل ولا كثير . إن الكتاب لسيبويه أحاط بقواعد النحو وأصوله وكثير من فروعه وعلله وحكمة الواضع فيما وضع وكثير من أقيسته ، حتى جاءنا علما قد طاب واستوى ؛ وقد سار الكتاب مسير الشمس فى جميع الأقطار الاسلامية ، واشتغل الناس به درسا وتمحيصا وفهما وشرحا واختصارا ، بل إنه لم يخدم كتاب فى العربية مثل ماخدم الكتاب لسيبويه ؛ وقد كان العلماء المتقدمون لا يرونه يعلّم النحو فقط وإنما يعلم الابتكار والاستنتاج أيضا ؛ وقد كانوا يستكثرون على قدرة عالم واحد أن ينتج مثل الكتاب فنحلوه لاثنين وأربعين عالما ؛ قال ثعلب : اجتمع على صنعة كتاب سيبويه اثنان وأربعون إنسانا منهم سيبويه .

لقد كان لبيئة البصرة وجَوّها وزمانها ومكانها دخل كبير فى أن كان ما استنبطوه من قواعد النحو على ماهو عليه ، ولم يكن على غيره مما استنبطه علماء الكوفة أو غيرهم من علماء الأمصار . ونحن نشير إلى طرف من ذلك :

كانت البصرة قريبة من البادية ، وفيها كثير من العرب ، ويفد اليها كثير من الأعراب ، ووضع النحو فى زمن متقدم ، فنشأ عن ذلك فى نفس علمائها تقديسهم للغة العرب ، وللعرب المتكلمين بالعربية ، فكانوا لهذا يرون أن « العرب لم تعدل من شىء إلى شىء إلا لشىء (١) » ، ولم يفطنوا إلى

(١) الكتاب لسيبويه .

أن المتكلمين باللغة قد يظنون فى الشىء أنه من باب كذا فيعطونه حكمه ويكون ذلك توهما منهم . أما الكوفيون فقد شغلوا بالنحو من زمن متاخر ، وكانوا بعيدين عن البادية ، ولم يكن يطرقهم من الأعراب كثير (١) ، وكانوا أقرب الى الترف و المدنية ، فلم تكن فيهم هذه القداسة للغة العرب والمتكلمين بها ، فجوّزوا عليهم التوهم كما يجوز علينا فى محادثاتنا فنظن أن الشىء من باب فنجريه عليه وهو من غيره فما كان ينبغى أن يأخذ حكمه . وسأمثل لذلك :

ورد لفظ أشياء ممنوعا من الصرف ، وهو أفعال جمع شىء كبيت وأبيات ، وأفعال لا يمنع من الصرف ، فوقف سيبويه البصرى موقفا تظهر فيه القداسة لمنهج العرب فقال : إن أشياء أصلها شيآء فهى فعلاء ثم حصل قلب مكانى لجىء بالهمزة فى أولها وقيل أشياء ، فهى على وزن لفعاء ، وإذا كان أصلها فعلاء وفعلاء تمنع من الصرف فلا غرابة فى منعها من الصرف .

جاء الكسائى الكوفى وقال : إن أشياء على وزن أفعال ولكن العرب توهموا أنها على وزن فعلاء فمنعوهاالصرف ، ثم جرت فى لغة القرآن على مانطق به العرب ، وليس بغريب أن يتوهم فى الشىء أنه من باب لمشابهة بينهما فيعطى حكمه .

ولهذا السبب ذاته ، وهو تقديس اللغة ، منع البصريون أشياء محافظة منهم وتزمتا ، كما سبق أن بيّناه .

ورد عن العرب فعال ومفعل للتكرير ممنوعا من الصرف فيما قبل خمسة ، كثناء ومثنى وثلاث ومثلث ورباع ومربع ، ولم يرد فى خمسة وما بعدها ، فامتنع البصريون عن الاتيان بصيغة فعال ومفعل فى الخمسة وما بعدها وأجازه الكوفيون ؛ وحجة البصريين أنه لم يرد عن العرب فى هذه الأعداد فلا نجىء به ؛ وحجة الكوفيين أنه جاء فيما قبلها فنقيس عليه غيرها . وليت شعرى ماذا منع البصريين من القياس مع أنهم يقولون به ؟ فان قالوا كان يجب لنقيس أن

(١) نزل بالكوفة من اليمن اثنا عشر ألفا ومن نزار ثمانية آلاف [٢٨٠ فتوح البلدان] وأقام بها أربعة آلاف من الديلم [٢٨٨ و ٢٨٩ الموجز] .

يرد خماس ومخمس وسداس ومسدس وسباع ومسبع ، قلنا إذا ورد فما حاجتكم الى القياس إذ أنه يكون قد ثبت بالسماع ؟

وبالجملة فقد كان البصريون يتشددون فى القياس فلا يقيسون إلا على ما كثر ، ولا يقيسون على الشاهد الواحد ولا النادر ؛ والكوفيون لا يتشددون هذا التشدد ، فيقيسون على ما ورد ولو نادراً ، ويقيسون على الشاهد الواحد ولو لم يأت فى الباب غيره .

ورد عن العرب مثل :

أقاطنٌ قوم سلمى أم نووا ظعنا
إن يظعنوا فعجيبٌ عيش من قطنا

ومثل :

خليلىّ ما وافٍ بعهدى أنتما
إذا لم تكونا لى على من أخالف

مما رفع الوصف فيه فاعلا أغنى عن الخبر إذا اعتمد على نفى أو استفهام ، فقاس البصريون والكوفيون ذلك .

وورد :

خبير بنو لهب فلاتك ملغيا
مقالة لهبى إذا الطير مرت

فرفع الوصف فيه فاعلا دون أن يعتمد على نفى أو استفهام ، فقاس الكوفيون على هذا الشاهد ، وأجازوا أن يرفع الوصفُ الفاعلَ الساد مسد الخبر ولو لم يسبقه نفى أو استفهام . وامتنع البصريون من القياس لقلته وهم لا يقيسون إلا على ما كثر .

والكوفيون منغمسون فى حضارة الفرس ، فعلموا حاجتها الى تيسير اللغة ، وعلموا أن اللغة خلقت لتخدم أصحابها لا ليكونوا خدما لها ؛ والبصريون وإن كانوا على حضارة ولكنهم أقرب الى البداوة فلم يدركوا هذه الحاجة ؛ لذلك توسع الكوفيون فى القياس وأقلّ البصريون منه .

وأنت تعلم أن القياس يوسع اللغة ويذللها للحاج المتنوعة ، ويمكّن من استخدامها فى الأغراض المختلفة ، والوقوف على السماع أو الإقلال من القياس يحد من ذلك ؛ وكلما كانت الأمة أعظم حضارة كانت أعظم تقديسا للعقل وأشد استعمالا للقياس وأقل حظا من السماع ؛ وكلما كانت الأمة أقل حضارة كانت أحفل بالسماع وأكثر إهمالا للقياس الذى هو أثر العقل والتفكير .

ولقرب البصرة من البادية ومخالطتها للأعراب الأقحاح وسهولة الأخذ عنهم لم يأخذوا إلا عنهم ؛ ولبعد الكوفة عن البادية وعدم تيسر الأخذ إلا عن العرب المخالطين اكتفوا بالأخذ عنهم ؛ ولذلك قال اليزيدى البصرى :

كنا نقيس النحو فيما مضى على لسان العرب الأول

فجاء أقوام يقيسونه على لغى أشياخ قطربل

فكلهم يعمل فى نقض ما به يصاب الحق لا يأتلى

إن الكسائى وأصحابه يرقون فى النحو الى أسفل

وقال الرياشى البصرى :

« نحن نأخذ اللغة عن حرشة الضباب ، وأكلة اليرابيع ، وهؤلاء يأخذون اللغة عن أهل السواد أصحاب الكواميخ وأكلة الشواريز » .

ولست أزعم أن تأثير البيئة هذا مطرد فينتج آثاره دائما ، ولكننى أقول إنه الكثير الغالب ، فلا ينافى هذا أن يقول البصريون بما كان ينبغى أن يقول به الكوفيون ، وأن يقول الكوفيون بما كان ينبغى أن يقول به البصريون لو جرى القياس على اطراده ؛ ولا ينافى أيضا أن يوافق بعض البصريين الكوفيين فى مذهبهم ، وأن يوافق بعض الكوفيين البصريين فى رأيهم .

وبعد ؛ فقد طال بنا القول ، وسنرجىء بقية الحديث الى فرصة أخرى ، إن شاء الله تعالى ؟

حرمة الحج

إذا ترتب عليه فتنة المسلمين وتفريق كلمتهم

جاء الى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتى :

نشطت دعاية الكفار المحاربين فى بعض البلاد الاسلامية التى نزلوا فيها ، تدعو المسلمين المقيمين فيها الى تأدية فريضة الحج على أن يستقلوا الى البلاد المقدسة بواخر هؤلاء الكفار مجانا . وغرضهم من هذه الدعاية إيهام العالم الاسلامى بأن هؤلاء المسلمين يوالونهم ويخضعون لهم ، وأنهم متسامحون مع المسلمين فى دينهم ، مع حرصهم على تحويل المسلمين عن دينهم والتضييق عليهم فى حياتهم .

ولقد أعرض المسلمون عن هذه الدعاية ، ولكن شدة نشاطها وكثرة وسائل الإغراء التى يستخدمونها، والتجاءهم الى التهديد والضغط، تجعلنا نخشى أن يترك كل ذلك أثراً فى بعض ضعاف الايمان . لذلك نتقدم الى اللجنة الموقرة للتفضل بالإفادة عن السؤال الآتى :

ما حكم المسلم الذى يستمع الى دعاية هؤلاء الكفار الذين يحاربون بلاده فيذهب الى الحج على ظهر بواخرهم تاركا الجهاد المقدس الذى خاضته بلاده ضد هؤلاء الكفار ؛ مع العلم بأن ركوبه باخرة أعداء بلاده وانحيازه إليهم يجلبان ضررا شديدا لبلاده المسلمة ، وخيانة لإخوانه المسلمين الذين لا يزالون يخوضون غمار الحرب ضد أعدائهم ؛ ومع العلم أيضا بأن سفره على تلك البواخر يوجب عليه أن يحمل جواز سفر يقرر فيه انتسابه الى جنسية هؤلاء الكفار ؟ مع الرجاء ببيان حكم حجه وحكم دينه وإيمانه .

محمد زين حسن

رئيس جمعية استقلال أندونيسيا

الجواب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه .

الحج فريضة عينية كتبها الله على كل مسلم مكلف تيسر له قوته البدنية ومقدرته المالية أداءها إذا لم يكن هناك مانع .

وقد شرعه الله لمصالح كثيرة دينية ودنيوية ، منها ما يعود على الفرد ، ومنها ما يعود على مجموع الأمة الاسلامية . ومن أهم هذه المصالح تمكين المسلمين بذلك الاجتماع السنوى العام الذى يفدون إليه من مختلف الأقطار من النظر فى مصالحهم الوطنية الخاصة ، ودراسة شؤونهم الدينية العامة ، والاتفاق على تكميل ما ينقصهم فى هاتين الناحيتين ، والعمل على ما يرفع شأنهم ويكفل لهم سعادة الحياة فى أوطانهم ، ويضمن لهم الأمن والسلامة فى علاقاتهم مع الأمم الأخرى على أساس من أحكام الدين الحنيف ؛ وهو من أجل ذلك كان من أعظم العبادات ، وأقوى دعائم الاسلام .

غير أنه قد تعرض حالات لا يكون الحج معها مطلوبا بل ولا جائزا شرعا . ويتقدر الحكم فى كل حالة بقدرها وعلى حسبها ، فان من أصول الشريعة التى لا ينبغى الامتراء فيها ما يقضى بأن العمل إذا كان يحصل مصلحة ومفسدة وغلبت مفسدته على مصلحته فانه يكون ممنوعا شرعا درءا للمفسدة الغالبة .

وتطبيقا لهذا المبدأ كان من المسلم فى نظر الشريعة الاسلامية :

(١) أن الرجل إذا خاف على زوجته الفتنة إذا هو خرج للحج وتركها من غير محرم يحفظها لم يجز له أن يخرج للحج .

(٢) وأن المرأة لا يجوز لها أن تخرج للحج من غير أن يكون معها زوج أو من يؤمن معه جانب الفتنة .

(٣) وأن قائد الجند أو متولى حراسة البلد إذا غلب على ظنه أن تغيبه فى الحج يمكن للعدو أن يتغلب على الجند أو يترتب عليه الاضطراب واختلال

الأمن فى البلد ، لم يجز له شرعا أن يخرج للحج . ولقد أبيح للمجاهد أن يفطر فى رمضان إن لم يكن مسافرا ولا مريضا إذا غلب على ظنه أن صومه يضعفه عن الجهاد .

ولا ريب أن من هـذا القبيل أنه إذا كان أهل بلد إسلامى أو قطر من الأقطار الاسلامية فى مهم دينى أو وطنى وعلم أن خـروج واحد أو طائفة منهم للحج يحدث فتنة فى الباقين أو ضعفا أو اختلافا يفسد أمرهم ويفرق كلمتهم وتتمزق به جماعتهم ، كان حراما أن يخرج أحد منهم للحج .

ومن هذا يتضح الجواب عن الاستفتاء المذكور ؛ فإنه إذا علم أن سفر جماعة من المسلمين للحج على نفقة عدوهم وفى سفن أعـدها لهم يتخذه ذلك العدو وسيلة لفتنتهم وإحـداث الانقسام فى صفوفهم وإضعاف شوكتهم ، كان من أعظم المحرمات موافقة ذلك العدو والخروج الى الحج ؛ وذلك لأن مفسدته تربو على مصلحة أداء الحج . هـذا إلى أن فيه موالاة لأعداء الله أو ظهورا بمظهر هذه الموالاة من غير مصلحة راجحة أو دفع مضرة .

وما مثل الذين يستجيبون لدعوة الأعداء فى هذا الشأن ويخدعون بمظاهر عطفهم المدخول الذى يفرقون به وحدتهم ويركزون به على المسلمين سلطانهم إلا كمثل من مال إلى ممالأة أولئك المنافقين الذين اتخذوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مسجد الضرار تفريقا بين المؤمنين وإرصاداً لمن حارب الله ورسوله ، فقـد ادعوا أنهم لم يتخذوه إلا لما تتخذ له المساجد من العبادة وإقامة الصـلاة ، وكانوا يحلفون أنهم ما أرادوا بذلك إلا الحسنى ؛ ولـكن الله فضح أمرهم وكشف عن سوء نواياهم وكيدهم للاسلام والمسلمين ؛ وذلك هو قوله تعالى « والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا وتفريقا بين المؤمنين وإرصادا لمن حارب الله ورسوله من قبل ، وليحلفنّ إن أردنا إلا الحسنى ، والله يشهد إنهم لـكاذبون » .

ثم إن قبول المـال للحج به من العدو الذى أراد تفريق المسلمين وإفساد أمرهم من هذا السبيل إثم كبير وجرم عظيم . والحج بذلك المـال أكثر شناعة

وأعظم إثما من الحج بمال الرشوة والسرقة والمال المغضوب . ولا شك أن الحج بهذه الأموال غير مقبول .

ومَن يعلم حكم الشرع فى هذا ويقدم عليه مستحلا له فهو غير مسلم .

ولقد طلب الله من المؤمنين أن يعتصموا بحبله المكين ، وأن يكونوا يداً واحدة على من عاداهم ، وحذرهم أن يقعوا فى مخالب الفتنة عن طريق الإغراء بالمال أو الإغواء بالجاه والسلطان ، حفظا لوحدتهم ، وبُعدا بهم عن أسباب التنازع والفشل ؛ قال الله تعالى «واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا» « وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » وقال تعالى : « يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين ، أتريدون أن تجعلوا لله عليكم سلطانا مبيناً » « يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء . بعضُهم أولياء بعض . ومن يتولهم منكم فإنه منهم ، إن الله لا يهدى القوم الظالمين » ثم يقول « فترى الذين فى قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة » وقال تعالى « يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ، ودوا ما عنتم ، قد بدت البغضاء من أفواههم ، وما تخفى صدورهم أكبر » « كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلاً ولا ذمة ، يرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم » « إن الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله » .

ولا ريب أن فى مطاوعة بعض المسلمين للكفار فى مثل حادثة الاستفتاء تفريقا لوحدة المؤمنين ، وعملا على تحقيق الفتنة التى يقصدها الكافرون ، وعلى تمكين سلطانهم فى بلاد الاسلام . وكل ذلك وما يؤدى إليه من وسائل مما يأباه الدين وتحرمه الشريعة وتراه حربا على جماعة المسلمين . قال تعالى : « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ، وأولئك لهم عذاب عظيم » .

فعلى المسلمين جميعا أن يتنبهوا لما يصطنعه الأعداء من صور التعامل والتعليم والتنظيم والتمريض والمعالجة وغير ذلك مما يخفون وراءه مقاصدهم السيئة ضد الاسلام والمسلمين .

اعتذار

نظــرا لأن موعد صدور مجــلة الأزهر هو أول المحرم، اضطررنا للبدء فى طبع المجلة قبل ذلك اليوم بأسبوعين ، فلم نستطع نشر شىء عن ذلك الاحتفال العظيم الذى أقيم بالجامع الأزهر احتفالا بالعيد الهجرى وتفضل بتشريفه حضرة صاحب الجلالة الملك المعظم ، واضطررنا إلى إرجاء نشر بيان مفصل عنــه ، وإيراد تلك الـكلمة البليغة الجامعة التى ألقاها حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الـكبير الشيخ عبد الرحمن حسن وكيل الجامع الأزهر تنويها بشرف ذلك اليوم الـكريم ، وإشادة بفضل صاحب الجلالة الملك المعظم ، أعاده الله على جلالته وعلى الأمة الاسلامية باليمن والاقبال .

وفى هــذه المناسبة نذكر أننا اضطررنا بسبب ضيق المقام إلى الحد من أبواب المجلة ، فلم ننشر شيئا من الموضوعات التى قررنا نشرها بلغة أجنبية ، ولا من المخطوطات الجليلة الفائدة التى لم تنشر بعــد . كل ذلك سنستدركه فى الأعداد المقبلة ، إن شاء الله .

وإذا كان الاسلام قد نبه المسلمين الى وجــوب اليقظة والحيطة خوف الوقوع فى حبائل الشر التى يصطنعها لهم أعداؤهم ، فإنه لم يفته أن ينبههم الى وجوب الوفاء بالعهود التى يراد بها الخير وإسعاد الانسان ، وإلى مسالمة من لا يريدون للمسلمين شرا ولا أذى ومن يقفون منهم موقف السلم والحياد ؛ قال تعالى : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم ، إن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون » .

فهاتان الآيتان تعتبران دستورا إسلاميا يرجع إليه فى معرفة ما يحل وما لا يحل من وجــوه العلاقات التى تكون بينهم وبين غــيرهم من المخالفين لهم فى الدين . والله أعلم ؟

رئيس لجنة الفتوى

عبد المجيد سليم

اللائحة الداخلية لمجلة الازهر

تبعا لمذكرة فضيلة الأستاذ الأكبر التى أقـرها المجلس الأعلى للأزهـر فى ٢٤ رجب سنة ١٣٦٥ الموافق ٢٣ يونية سنة ١٩٤٦ .

الغرض من هذه اللائحة هو تنظيم مجلة الأزهر بحيث تصلح لحمل رسالة الجامع الأزهر ، والتعبير عنها أكمل تعبير ؛ ولأجل هذا حددت أغراض المجلة والموضوعات التى تكتب فيها ، والإشراف على تحريرها وإدارتها على النحو التـالى :

ا ـ أغراض المجلة

أغراض المجلة هى الدفاع عن الاسلام وبيان فضائله ، والتعبير عن مساهمة الأزهر فى العناية بالدراسات الاسلامية عناية إنشائية ، وتكون حلقة اتصال بين الأزهر وسائر الجامعات والمعاهد العلمية من جهة ، وبين الأزهر والرأى العام المثقف من جهة أخرى ، وتكون أداة تعليم الأزهريين ، وأداة توجيه دينى وإصلاحى للمسلمين .

ب ـ تفصيل الموضوعات التى تكتب فيها مجلة الازهر

لما كانت مجلة الأزهر تنشر لحمل رسالة الأزهر الى الشعوب الاسلامية وغـيرها ، وجب أن يكون ما ينشر فيها مناسبا لمهمتها ، وذلك بأن تكون هذه المجلة من غـزارة المادة وتنوع البحوث بحيث تمثل الاتجاهات الثقافية والاصلاحية للجامع الأزهر ، وهذا كما يأتى :

أولا : نشر البحوث المؤيدة لعقائد الاسـلام وشرائعه المبينة لمهمته العالمية ، والمبطلة بالحجج والبينات لشبهات الإلحـاد التى تقف فى طريق هذا الإصلاح العالمى العظيم .

ثانيا : نشر بحوث طريفة قائمة على أسس سليمة من مناهج البحث فى العلوم الاسلامية خاصة ، وفى الآداب والعلوم والفنون والاجتماع عامة ، مع الإلمام بحركة التيارات الفكرية فى العالم .

ثالثا : نشر مختارات مما يظهر فى المجلات والكتب مما يكون فيه فائدة علمية أو أدبية لقراء المجلة ، وذلك رغبة فى مسايرة الحركة الفكرية فى العالم .

رابعا : التعريف بالكتب التى تتصل بالاسلام مما ينشر فى مختلف اللغات والبلاد ، والتعريف بالمخطوطات العربية القيمة لاسيما الموجود منها بدار الكتب الأزهرية ، ونشر مخطوطات عربية قصيرة ذات قيمة ، وتلخيص منتخبات من رسائل جماعة كبار العلماء والرسائل التى يضعها أعضاء البعثات الأزهرية فى الخارج ورسائل الأستاذية فى مختلف أقسام التخصص بالجامع الأزهر .

خامسا : نشر مباحث فى مذاهب الإصلاح الدينى والاجتماعى وفى نظم التعليم والآداب .

سادسا : تزويد القراء بأهم أخبار المعاهد والجمعيات العلمية فى مصر والخارج ، وبأهم الأخبار الخاصة بالتغييرات الاجتماعية والثقافية فى العالم الاسلامى وغيره ، وكذلك بأخبار الجامع الأزهر العلمية الدراسية .

جـ ـ نظام المجلة

(١) تصدر المجلة فى نحو مائة صفحة فى أول كل شهر عربى ما عدا شهرى الحر الشديد ، وتكون سنتها عشرة أشهر .

(١) أن يكون لها ملحق يكتب بلغة أجنبية فى موضوع يهم من لا يعرف العربية من المسلمين وغيرهم ، أو يشتمل على طبعة مستقلة لبعض المخطوطات العربية القيمة ، أو لما يظهر فى المجلة من بحوث .

د ـ لجنة مجلة الازهر

يتولى الإشراف على تنفيذ اللائحة لجنـة تدعى « لجنة مجلة الأزهـر » وتتألف من السكرتير العـام للجامع الأزهر والمعاهد الدينية ، ومدير مجلة الأزهر ، وممثل لمـكتب البحوث والثقافة الاسلامية بالأزهر ، وأحد أساتذة الـكليات بالجامع الأزهر .

ويختار حضرة صاحب الفضيـلة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر العضوين الأخيرين ويعين أحدهما سكرتيرا لتحرير المجلة .

وتجتمع هذه اللجنة مرتين فى الشهر على الأقل ؛ وهى تختص بتدبير المقالات والبحوث التى تعد للنشر فى المجلة ويتولى باشرافها مكتب البحوث والثقافة الاسلامية بالجامع الأزهر أبواب المجلة الخاصـة بالترجمة من اللغات الأجنبية وإليها ، وأخبار الهيئات العلمية والدينية ، والتطورات الاجتماعية ؛ وأخبار الأزهر ، وتختص أيضا بتقدير المـكافآت لأصحاب المقالات والبحوث ، وتقدير قيمة الاشتراك فى المجلة وثمن بيعها مراعية نفقاتها ، والإشراف على نظام الطبع والتوزيع .

هـ ـ موظفو المجلة

تسند إدارة المجلة ورياسة تحريرها إلى مدير جدير بها من النواحى الدينية والإدارية والثقافية . ويشترط أن يكون عارفا ببعض اللغات الأجنبية ، وله من السلطة إزاء مرءوسيه من الموظفين والخدم ما لكل مدير إدارة فى مصالح الحـكومة ؛ وهو الذى يتلقى مكاتبات المجلة الادارية ويوقع على كل منها بما يجب اتباعه ويراقب تنفيذها ؛ وهو الذى يتلقى البحوث والدراسات التى يراد نشرها فى المجلة ويعرضها على لجنة المجلة .

ويلى المدير سكرتير التحرير يعاونه ويقوم مقامه فى حال غيابه .

ويكون لإدارة المجلة قلم كتاب مؤلف من كاتب حسابات وآخر لتلقى المـكاتبات الادارية من المدير وتصريفها ، ومن مصحح للمجلة .

ويتبع الادارة حاجب وفراشان .

قـرار

بتعيين عضوين بلجنة مجلة الأزهر

بعـد الاطلاع على قرار المجلس الأعلى للأزهـر الصادر فى ٢٤ رجب سنة ١٣٦٥ (٢٤ يونيه سنة ١٩٤٦) بشأن تأليف لجنـة تشرف على تنفيذ اللائحة الداخلية لمجلة الأزهر يكون من بين أعضائها ممثل لمـكتب البحوث والثقافة الاسلامية ، وأحد أساتذة الـكليات بالجامع الأزهر ، يختارهما شيخ الجامع الأزهر ، ويعين أحدهما سكرتيرا لتحرير المجلة .

قررنا ما يأتى :

أولاً — اختيار حضرة الأستاذ محمود الخضيرى المدير المساعد لمـكتب البحوث والثقافة الاسلامية عضوا فى لجنة مجلة الأزهر ممثلا لهذا المـكتب .

ثانيا — اختيار حضرة الدكتور محمد ماضى الأستاذ بكلية أصول الدين عضوا فى هذه اللجنة ، ويعيّن سكرتيرا لتحرير المجلة .

تحريراً فى { ٩ من شعبان سنة ١٣٦٥ / ٨ من يوليه سنة ١٩٤٦ }

شيخ الجامع الأزهر
(مصطفى عبد الرازق)

صورة مرسلة إلى حضرة الأستاذ محمود الخضيرى المدير المساعد لمـكتب البحوث للاحاطة به وتنفيذه .

٩ من شعبان سنة ١٣٦٥
٨ من يوليه سنة ١٩٤٦

شيخ الجامع الأزهر
(إمضاء)



عيد الهجرة

رسالة حضرة صاحب الجلالة الملك

الى الشعب المصرى والشعوب الاسلامية

من التجديدات الجليلة الآثار التى أوجدها حضرة صاحب الجلالة الملك فاروق الاول حفظه الله ، إذاعة رسالة شفوية بالمذياع فى أول كل عام هجرى تحوى من كرائم النصائح ، وشرائف التوجيهات مايزيدها جلالا وتأثيرا لصدورها من جلالته . والى القراء ما تفضل جلالته باذاعته بمناسبة عيد الهجرة الحالى :

شعبي العزيز :

لقد دار الزمن دورته ، وأعاد العام الهجرى سيرته ، يحمل معه أسعد ذكريات الاسلام ؛ فلأمتى المحبوبة وللعالم الاسلامى والشعوب العربية أصدق التهنئة وعظيم الرجاء فى أن يهل هذا العام الجديد علينا بالخير والأمن واليمن ، وأن يتم الله على الجميع نعمة الحرية والكرامة والعزة ، ويجمع قلوب الانسانية على شريعه من العدل والسلام والمودة .

إن ذلك الحادث الانسانى العظيم : حادث هجرة النبى الأمين ، ليذكرنا بما احتمله الرسول صلوات الله عليه من أذى فى سبيل الله ؛ فلقد خرج من مكة خائفاً يترقب ، ورحل الى المدينة فوجد فيها قوما يطلبون عز الحياة بعز الممات ، فصدقوا ما عاهدوا الله ورسوله عليه ؛ وبالصدق والصبر والإيمان جاء نصر الله

والفتح ؛ فكانت الرسالة الاسلامية إيذانا بميلاد عصر جديد لسعادة البشرية ، عرفت فيه من معانى الحق والخير ما لم تعرفه من قبل .

شعبي العزيز :

ليس يوم الهجرة يوما من الأيام ، ولكنه أشرفها وأكرمها وأعظمها وأمجدها ؛ فكان جديرا أن يكون له الصدارة فى الأيام ، وأن يبدأ به تاريخ الاسلام ، وأن يكون عيدا للمسلمين ، فيه يفرحون ، وبه يحتفلون ، ومنه يستلهمون أصدق العظات وأبلغ العبر .

وليس أبلغ فى العظة والعبرة من أن يتواصى الجميع على تباين مذاهبهم واختلاف عقائدهم بهذه الذكرى ، ويحتفلوا بها ، ويجعلوها رمزا على الجهاد فى سبيل العقيدة والرأى .

فإذا احتفلنا بهذا العيد فإنما نحتفل بهذه المعانى الكريمة التى نهض على دعائمها العالم الاسلامى ، وفى ضوئها وقويم نهجها شاعت فيه شائعة القوة .

وإنه لمن أعز أمانى أن ينتفع المسلمون والعرب فى جميع البقاع بهذه الذكرى المجيدة حتى يستوثق الأمر لهم ، ويصلح حالهم ، ولا يقضى أمر دونهم .

أعاد الله على الجميع عزهم ومجدهم، وجعل العام الجديد بشيراً بالعز والإقبال ملوحا ببلوغ الآمال . والسلام عليكم ورحمة الله ؟

تفسير سورة الاخلاص

لحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق
شيخ الجامع الأزهر

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

« قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كُفُواً أحد » .

هذه سورة الإخلاص ؛ وسميت سورة التوحيد ؛ لأنه لم يذكر فيها سوى صفات الله السلبية : صفات الجلال المحققة لمعنى التوحيد ؛ وكلمةُ التوحيد تسمى كلمة الإخلاص ؛ ولأن من اعتقد ماورد فيها كان مخلصاً فى دين الله . وقيل لأن من قرأها على سبيل التعظيم أخلصه الله من النار أى أنجاه منها .

ومن أسمائها سورة المعرفة ، لأن معرفة الله لا تتم إلا بمعرفة هذه السورة ؛ روى عن جابر أن رجلا صلى فقرأ : قل هو الله أحد ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : إن هذا عبد عرف ربه (١) . فسميت سورة المعرفة لذلك .

وسورة الإخلاص أربع آيات ، فهى من أقصر سور القرآن الكريم . وهى مكية ، وقيل مدنية .

ورويت فى فضائلها أحاديث كثيرة .

ويقول فخر الدين الرازى : « إن الدليل العقلى دل على أن أعظم درجات العبد أن يكون قلبه مستنيرا بنور جلال الله وكبريائه ؛ وذلك لايحصل إلا من هذه السورة فكانت هذه السورة أعظم السور . فإن قيل : فصفات الله أيضا مذكورة فى سائر السور ، قلنا : لكن هذه السورة لها خاصية وهى أنها لصغرها فى الصورة تبقى محفوظة فى القلوب ، معلومة للعقول ، فيكون ذكر جلال الله حاضرا أبدا بهذا السبب » .

---

(١) لم أهتد إلى هذا الحديث فى جوامع الأحاديث الصحاح .

ولعلماء الاسلام على اختلاف منازعهم عناية بتفسيرها حتى لقد فسرها الشيخ الرئيس ابن سينا فى رسالة لطيفة ؛ وقلما تتوجه همم الفلاسفة إلى معالجة التفسير .

وذُكر فى سبب نزولها أن المشركين أرسلوا عامر بن الطفيل إلى النبى ، صلى الله عليه وسلم ، وقالوا : قل له بيّن لنا جنس معبودك أمن ذهب أو فضة ؟ فأنزل الله هذه السورة . فقالوا له : ثلثمائة وستون صنما لا تقوم بحوائجنا فكيف يقوم الواحد بحوائج الخلق ؟

وقيل إنها نزلت بسبب أن اليهود جاءوا إلى رسول الله فقالوا : يا محمد هذا الله خلق الخلق ، فمن خلق الله ؟ فغضب نبى الله ، فنزل جبريل فسكنه وقال : اخفض جناحك يا محمد ! فنزل : قل هو الله أحد . فلما تلاه عليهم قالوا : صف لنا ربك كيف عضده وكيف ذراعه ؟ فغضب أشد من غضبه الأول ، فأتاه جبريل بقوله : « وما قَدَروا الله حق قدره » (١)

وقيل نزلت بسبب سؤال النصارى لما قدم وفد نجران فقالوا للنبى عليه الصلاة والسلام : صف لنا ربك أمن زبرجد أو ياقوت أو ذهب أو فضة ؟ فقال : إن ربى ليس من شىء لأنه خالق الأشياء ؛ فنزلت : قل هو الله أحد . قالوا : هو واحد وأنت واحد ! فقال : ليس كمثله شىء .

« قل هو الله أحد » :

معنى هذه الآية : قل يا محمد لسائليك عن نسب ربك وصفته ومَن خلقه : الرب الذى سألتمونى عنه هو الله الذى له عبادة كل شىء لا تنبغى العبادة إلا له ولا تصلح لشىء سواه . فالضمير « هو » مرجعه ما يفهم من السياق أى المسئول عنه .

ويجوز أن يكون الضمير هو المسمى ضمير الشأن ، لأنه موضع تعظيم ، والجملة بعده مفسرة له وخبر عنه .

وقيل إن « هو » كناية عن ذكر الله عز وجل واسم من أسمائه .

---

(١) سورة ٣٩ (الزمر) آية ٦٧

فالله يأمر نبيه أن يقول لجميع المكلفين : الله ، الذى تحق له العبادة ولا تحق لسواه ، أحد .

ومادة أحد بالهمزة فرع لمادة وحد بالواو ، وهذه أصل واحد يدل على الانفراد ، ومن ذلك الوحدة .

قال ابن سينا « وقوله تعالى « أحد » مبالغة فى الوحدة ، والمبالغة التامة فى الوحدة لا تتحقق إلا إذا كانت الواحدية بحيث لا يمكن أن يكون أشد أو أكمل منها . . . فقوله تعالى « أحد » دال على أنه واحد من جميع الوجوه وأنه لا كثرة هناك أصلا : لا كثرة معنوية عن كثرة المقومات كالأجناس والفصول ، أو كثرة الأجزاء الفعلية كالمادة والصورة فى الجسم ؛ ولا كثرة حسية بالقوة أو بالفعل ؛ وذلك لكونه منزها عن الجنس والفصل والمادة والصورة والأعراض والأبعاض والأعضاء والأشكال والألوان وسائر أنواع القسمة التى تثلم الوحدة الكاملة والبساطة الحقة الثابتة له جل جلاله ، وتعالى عن أن يشبهه شىء أو يساويه أمر » .

« الله الصَّمَد » :

الصمد : فَعَل بمعنى مفعول ، من صمد اليه إذا قصده ، وهو السيد المصمود إليه بالحوائج . والمعنى : هو الله الذى تعرفونه وتقرون بأنه خالق السموات والأرض وخالقكم ، وهو واحد متوحد بالإلهية لا يشارَك فيها ، وهو الذى يصمِد إليه كل مخلوق ، لا يستغنون عنه وهو مستغن عنهم . وهذا الرأى فى تفسير الصمد هو مختار أهل اللغة وجمهرة المفسرين .

ويقول الشوكانى فى تفسيره : « الصمد هو المصمَت الذى لاجوف له ... وهذا لاينافى القول الأول لجواز أن يكون هذا أصل معنى الصمد ثم استعمل فى السيد المصمود إليه فى الحوائج » .

ويقول ابن سينا : « للصمد فى اللغة تفسيران ؛ أحدهما الذى لاجوف له ، والثانى السيد ؛ فعلى التفسير الأول معناه سلبى وهو إشارة إلى نفى الماهية ؛ فان كل ماله ماهية فله جوف وباطن ، وهو تلك الماهية ؛ وما لا بطن له

وهو موجود فلا جهة ولا اعتبار فى ذاته إلا الوجود ؛ والذى لا اعتبار له إلا الوجود فهو غير قابل للعدم ؛ فإن الشىء من حيث هو هو موجود غير قابل للعدم ؛ إذ الصمد الحق واجب الوجود مطلقا من جميع الوجوه . وعلى التفسير الثانى معناه إضافى وهو كونه سيداً للكل ، أى مبدأ للكل . ويحتمل أن يكون كلاهما مراداً من الآية ؛ وكأن معناه أن الاله هو الذى يكون كذلك ؛ أى الإلهية عبارة عن هذين الأمرين : السلب والإيجاب » .

« لم يلد ولم يولد » :

بيّن الله سبحانه كونه فى ذاته وحقيقته منزهاً عن جميع أنحاء التركيب والتأليف بقوله : « هو الله أحد » ، ثم بيّن كونه واجبا لذاته ممتنع التغير فى ذاته وجميع صفاته بقوله : « الله الصمد » ، ثم أراد أن يشير إلى نفى من يماثله ؛ وهو إما لاحقٌ فأبطله بقوله: « لم يلد » ، وإما سابق وأحاله بقوله « ولم يولد » ، وإما مقارن له فى الوجود وزيّفه بقوله : « ولم يكن له كفوا أحد » .

وقوله تعالى « لم يلد » لأنه لا يجانس حتى تكون له من جنسه صاحبة فيتوالد ؛ وقد دل على هـذا المعنى بقوله : « أنّى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة » (١). وقوله : « ولم يولد » ؛ لأن كل مولود محدث وجسم ، وهو قديم لا أول لوجوده وليس بجسم .

« ولم يكن له كفُواً أحد »

للمفسرين فى تأويل هذه الآية أقوال :

(١) لم يكن له مثل ولا عديل يماثله ويشاكله ، ومنه المكافأة فى الجزاء لأنه يعطيه ما يساوى ما أعطاه .

(٢) لم تكن له صاحبة ، كأنه سبحانه قال : لم يكن أحد كفواً له فيصاهره رداً على من حكى اللهُ عنه قـوله « وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً » (١) وذلك من الكفاءة فى النكاح نفيا للصاحبة .

(١) سورة ٦ (الأنعام) آية ١٠١ (٢) سورة ٣٧ (الصافات) آية ١٥٨

(٣) أنه تعالى لما بين أنه هو المصمود إليه فى قضاء الحوائج ، ونفى الوسائط من البين، بقوله: « لم يلد ولم يولد » فحينئذ ختم السورة بأن شيئا من الموجودات يمتنع أن يكون مساويا له فى شيء من صفات الجلال والعظمة .

وبالجملة فإن صدر السورة من أولها إلى قوله « الله الصمد » فى بيان ماهيته ، ولوازم ماهيته ، ووحدية حقيقته ، وأنه غير مركب أصلا .

أشار أولاً بلفظ « هو » إلى الهوية المحضة التى لا اسم لها ولا لفظ يمكن أن يعبر عنها إلا « هو » ، بمعنى لا تكون هويته موقوفة على غيره ، والذى هويته ، أى وجوده ، لذاته هو واجب الوجود .

وعقب قوله « هو » بذكر الله ليكون كالكاشف عما دل عليه لفظ هو والمعرِّف له . والأكمل فى التعريف هو اللازم الجامع لنوعى الإضافة والسلب وهو كون تلك الهوية إلهًا ؛ فإن الإله هو الذى ينسب إليه غيره ولا ينسب هو إلى غيره ؛ فانتساب غيره إليه إضافىٌ ، وكونه غير منتسب إلى غيره سلبىٌ . ورتب الأحدية على الإلهية ؛ فإن الإلهية عبارة عن استغنائه عن الكل ، واحتياج الكل إليه ؛ وما كان كذلك كان واحداً مطلقا ، وإلا لكان محتاجاً إلى أجزائه ؛ ودل على تحقيق معنى الإلهية بالصمدية التى معناها وجوب الوجود ، والمبدئية لوجود كل ما عداه من الموجودات .

ومن قوله « لم يلدْ » إلى قوله « ولم يكن له كفوا أحد » فى بيان أنه ليس له مايساويه فى نوعه ولا فى جنسه ، لا بأن يكون متولداً ، ولا بأن يكون متولدا عنه ، ولا بأن يكون موازيا له فى الوجود ، وبهذا المبلغ يحصل تمام معرفة ذاته .

ونختم بما ختم به ابن سينا رسالته فى تفسير الصمدية إذ يقول :

« ولله الحمد من قبل ومن بعد ، وله الثناء فى الابتداء والانتهاء ، والحمد لله واهب العقل ومبدع الكل ، والصلاة على واسطة عقد العدل ، وقلادة جيد الفضل » .

* * *

يا صاحب الجلالة :

إن تخيّركم لإلقاء هذا الدرس الدينى ليلة ذكرى وفاة المغفور له الخديو العظيم (إسماعيل باشا) يعرب عن معنى من أسمى معانى البر والوفاء والتقى مما انطوت عليه نفسكم العالية ؛ فإن مجالس القرآن الكريم فى شهر رمضان المبارك مجالس تتنزل فيها الرحمة ، وتحفها الملائكة ، ويستجاب فيها الدعاء . وجدير (بإسماعيل) جدكم الكبير أن تحيي ذكرى وفاته على هذا النحو ، المحقق للعظة والاعتبار ، والجامع بين الرحمة والاستغفار .

إن آثار (إسماعيل) فى بناء النهضة المصرية الحديثة آثار على الدهر باقية. ولقد كان (إسماعيل) يحب مصر ويريد أن يبلغ بها من أسباب العظمة ماتتسامى إليه مطامحه . لكن الحظ عثر به دون تحقيق آماله الكبار ، فتركها وديعة بين يدى أشباله، حتى جاء والدكم العظيم فأيقظها من سباتها ، وخطا بها أوسع الخطوات ؛ ثم مضى إلى ربه محمود الذكر والأثر ، تاركا فى يمينك قياد أمة وَثبَتْ للنهوض وثبة مستمدة من كل ما فى ماضيها من مجد وعزة ، وما فى حاضرها من طموح وعزيمة وحزم .

يا صاحب الجلالة :

رحمة الله على جدك الكبير ، ورحمة الله على أبيك العظيم ، والله يتولاك بتوفيقه ، ويحوطك برعايته .

احتفال الجامع الازهر بالعام الهجرى

حضرة صاحب الجلالة الملك يؤدى صلاة العصر بالجامع الأزهر ويستمع لكلمة من حضرة صاحب الفضيلة وكيل الأزهر

احتفل الجامع الأزهر بالعيد الهجرى الجديد فى عصر يوم الاثنين من أول المحرم لسنة ١٣٦٦ ، فما قربت الصلاة حتى أم المسجد حشد كبير من الوزراء وكبار العلماء والموظفين ونجباء الطلاب . وكان ميدان المسجد يزهو بمنظر بهيج من الزينات والأعلام والبوابات منسقة أجمل تنسق ابتهاجا بالعيد الهجرى ، وبتشريف حضرة صاحب الجلالة الملك حفظه الله ، وكان فى استقبال جلالته دولة سعد المنلا بك رئيس وزراء لبنان ، وأصحاب المعالى والسعادة الوزراء ، ومراد محسن باشا ، وحسن يوسف بك ، والفريق ابراهيم عطا الله باشا ، وتحسين العسكرى بك ، والسيد هارون المجددى ، ومدير الأمن العام ، وأعضاء مجلس الأزهر الأعلى وكبار موظفى الجامع الأزهر وعلى رأسهم أصحاب الفضيلة وكيل الجامع الأزهر ومديره وسكرتيره العام وشيوخ الكليات.

وتكدست جماهير من جميع الطبقات فى طريق الموكب الملكى تهتف بحياة جلالة الملك .

وما وافت الساعة الثالثة حتى أقبل الموكب الملكى ، فتعالت الهتافات بحياة جلالة الملك ، وتفضل فصافح مستقبليه ، ثم سار قاصدا المحراب ، وفى أثناء ذلك كان هتاف الطلبة يشق عنان السماء ، وكان جلالته يرد عليهم برفع يده الكريمة حتى أخذ مكانه بجوار المحراب .

ولما أقيمت الصلاة تقدم فضيلة الأستاذ الكبير الشيخ عبد الرحمن حسن وكيل الجامع الأزهر فأم المصلين ، وبعد أداء الصلاة جلس جلالة الملك وإلى جواره جلس رئيس وزراء لبنان والوزراء ورئيس المحكمة العليا الشرعية ومفتى الديار المصرية وكبار العلماء .

وعندئذ نهض حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير الشيخ عبد الرحمن حسن وكيل الجامع الأزهر وألقى كلمة بليغة أوجز فيها تاريخ الهجرة أحسن إيجاز ، ثم اختتمها بتوجيه الكلام الى حضرة صاحب الجلالة الملك ذاكرا مآثره الخالدة فى خدمة الاسلام ، وسياسته الرشيدة الموفقة فى قيادة الأمة ، وانتهى من ذلك الى الدعاء بحفظ جلالته ، وتوفيقه الى تنفيذ ما يضمره لأمته من سعادة ومجد وارتقاء . وها هى بنصها :

بسم الله الرحمن الرحيم . قال الله تعالى :

«هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفى ضلال مبين» .

أرسل الله محمدا صلى الله عليه وسلم بالهدى ودين الحق ليخرج الناس من الظلمات إلى النور ؛ فقد كان عامة العرب إلا قليلا منهم تدين بالوثنية ، ولهم من آثار الجاهلية عادات مذمومة ، ومنها ما تأباه الطباع السليمة . ولهذا كان الغرض الأول والمقصود الأساسى من دعوته صلى الله عليه وسلم محوَ الوثنية وآثارها ، وتوجيهَ الناس إلى عبادة الله وحده ، وتطهيرَ النفوس من آثام الجاهلية ، وبثُّ روح الفضائل والأخلاق المكملة للنفوس ؛ حتى إذا ما تم هذا عمد الى المقصد الثانى وهو التشريع المدنى الذى يكفل مصلحة الفرد والأسرة والجماعة والأمة .

أقام النبى صلى الله عليه وسلم بمكة نحو ثلاث عشرة سنة يدعو العرب فيها سرا وجهرا إلى عبادة الله وحده وترك عبادة الأوثان ، ولكن قريشا ما كانت لتصغى إلى هذه الدعوة وتترك ما كان عليه آباؤهم من قبل ، بل حاربوها ووقفوا فى طريقها بكل ما أوتوا من قوة وحيلة ؛ ولهذا كان المسلمون قلة . ولكن هذا لم يثن النبى صلى الله عليه وسلم عن متابعة السير فى إبلاغ الناس دعوة ربه . وكان يعرض نفسه فى المواسم وعلى القبائل فى منازلهم يدعوهم أن يمنعوه حتى يبلغ رسالة الله ، ويناديهم : أيها الناس قولوا لا إله إلا الله تفلحوا وتملكوا بها العرب وتدين لكم بها العجم ، فإذا آمنتم كنتم ملوكا لكم

الجنة . كان يفعل هـذا ومن ورائه من القرشيين من يصد الناس عن أن يستجيبوا لندائه .

ولـكن الله سبحانه وتعالى الذى كتب لدينه أن ينتشر ، وللحق أن يسود ، هيأ لهذا الدين منفذا إلى خارج مكة حيث تعلو كلمة الله . فقد اتصل صلى الله عليه وسلم بأهل المدينة من الأوس والخزرج فى مواسم الحج وقرأ عليهم القرآن ودعاهم إلى الاسلام ، فأجابوا الدعوة وأسلموا ، وعادوا إلى مدينتهم ومعهم من يقرئهم القرآن ويفقههم فى الدين ، فأسلم بإسلامهم خلق كثير ، وفيهم الأشراف والسادة ممن كان لهم أثر محمود فى نشر الاسلام بين قومهم .

أسلم سعد بن معاذ سيد بنى عبد الأشهل من الأوس ، فذهب الى قومه فى ناديهم فقال: يابنى عبد الأشهل كيف تعلمون أمرى فيكم ؟ قالوا : سيدنا وأفضلنا رأيا وأيمننا نقيبة . قال : فان كلام نسائكم ورجالـكم علىَّ حرام حتى تؤمنوا بالله ورسوله . قالوا : فوالله ما أمسى فى دار بنى عبد الأشهل رجل ولا امرأة إلا مسلما أو مسلمة !

وفى موسم الحج الذى كان قبل الهجرة اجتمع بالنبى صلى الله عليه وسلم ممن أسلموا من الأوس والخزرج ثلاثة وسبعون رجلا وامرأتان وتشاوروا معه سرا ، فرأى من استعدادهم أن يعقد معهم حلفا يكون قوة للإسـلام ومنعة للمسلمين ، فبايعوه على أن يمنعوه مما يمنعون منه أنفسهم وأموالهم ولو كان فى هذا مصيبة الأموال وقتل الأشراف ، ولهم الجنة .

وفى هذه المبايعة نزل قوله تعالى : «إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ؛ يقاتلون فى سبيل الله فيَقتلون ويُقتَلون ، وعدا عليه حقا فى التوراة والإنجيل والقرآن ، ومن أوفى بعهده من الله . فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به ، وذلك هو الفوز العظيم » .

بلغ خبر هذه البيعة قريشا فأرجفوا وهالهم أمرها ، ولم يلبثوا بعد البحث أن عرفوا أنها حقيقة وقعت ، ولـكن بعد أن فاتهم الأنصار الى مدينتهم . نعم أزعجت هذه المبايعة قريشا وأقضت مضاجعهم ، لأنهم كانوا يؤملون بعد أن ضايقوا

النبي صلى الله عليه وسلم وأرهقوا أصحابه طوال سنى الدعوة أن يملكوا عليهم أمرهم حتى يعيدوهم الى حظيرتهم ، ولكنهم وجدوا أن الزمام قد أفلت من أيديهم ، لأن محمدا وأصحابه قدوجدوا طريقا الى النجاة ، وأصبحت لهم قوة خارج مكة يمكن أن تنمو ، وقد تداهمهم فى عقر دارهم وتنصر محمدا عليهم ، وقد تقف فى طريق تجارتهم وتمنع قوافلهم إلى الشام ، إلى غير ذلك من الأمور ، ولهذا أخذوا يفكرون جديا فى الخلاص من هذا الحادث الجديد .

كذلك كان صلى الله عليه وسلم يفكر فى أنجع الطرق وأنفعها لتبليغ رسالة ربه الى الناس بعد أن تمت له البيعة المباركة ، وأصبحت لجاج المدينة مفتوحة للدعوة الى دين الله والخلاص مما هو فيه من الضيق والشدة التى عاناها من من أهل مكة ، فرأى أن يهاجر أصحابه الى المدينة ، وأمرهم بالهجرة واللحاق بإخوانهم ، لأن الله قدجعل لهم إخوانا ودارا يأمنون فيها ، وأن يخرجوا وحدانا أو جماعات متفرقة قليلة حتى لا تفطن لأمرهم قريش ، فخرجوا رجالا ونساء إلا من حيل بينهم وبين الهجرة من المستضعفين .

زادتهمْ قريش من هذه الهجرة ، وخافوا أن يهاجر محمد فيكيد لهم بما لايقدرون على دفعه وهو فى منعة من أصحابه ، فاجتمعوا فى دار الندوة يتشاورون فيما يفعلون ، وقد قلبوا الأمر على جميع وجوهه ، وانتهوا الى رأى أبى جهل وهو أن يقتلوا محمداً ؛ وذلك بأن يختاروا من كل قبيلة فتى صلبا جليدا نسيبا فيجتمعوا ويضربوه بسيوفهم ضربة رجل واحد ، وبذلك يتفرق دمه فى القبائل فلا يستطيع بنو عبد مناف أن يحاربوا قومهم جميعا .

انتهوا الى هذا الرأى ، واختاروا الفتيان ، وعينوا الليلة التى يقتلونه فيها .

علم رسول الله صلى الله عليه وسلم بما بيتوا ومادبروا ، فلم يفزع ؛ لأن قلبه مملوء يقينا وثقة بالله أنه ناصره ومؤيده . والله تعالى يقول فى هذا الحادث : « وإذ يمكر بك الذين كفروا ليُثبتوك ، أو يقتلوك ، أو يخرجوك ، ويمكرون ويمكر الله ، والله خير الماكرين » .

كان أبو بكر قد استأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الخروج والهجرة الى المدينة ، فاستمهله ، عليه الصلاة والسلام ، وقال له : لعل لك

رفيقا فى صحبتك ! فكان أبو بكر يرجو أن يكون صاحبَ رسول الله فى هجرته . وكان عقب المؤامرة على حياة النبى صلى الله عليه وسلم أن أذن الله رسوله فى الهجرة ، فأخبر أبا بكر بما كان وأن الله أذن له فى الهجرة ، فقال أبو بكر : الصحبة يارسول الله ! فقال له : الصحبة . ففرح أبو بكر فرحا عظيما بهذه الصحبة حتى بكى ، وقالت عائشة : فوالله ما شعرت قط قبل ذلك اليوم أن أحدا يبكى من الفرح حتى رأيت أبا بكر يبكى يؤمئذ !

خرج النبى صلى الله عليه وسلم وأبو بكر الى غار بجبل يعرف بجبل ثور ، وأمر ابن عمه على بن أبى طالب أن يبيت مكانه ويتسجّى بُبرده حتى لا يرتاب أحد فى وجوده ، والنبى يعلم أنه لا يضره أحد ، فكان على رضى الله عنه أول من باع نفسه فى سبيل الله ، ووقى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم .

أما الفتيان الذين اجتمعوا على قتله فقد باتوا ليلتهم على باب داره ينتظرونه حتى يخرج فيقتلوه ، وكانوا يتطلعون من فرجة فيرون رجلا نائما يرون أنه طَلِبتهم . هو نائم فى بيته مغطى ببرده الذى اعتاد أن ينام فيه ، إذن لاشك فى ذلك . وفى الصباح قام على وأدرك هؤلاء الفتيان أنهم باتوا يحرسون على ابن أبى طالب لا محمد بن عبد الله .

اهتمت قريش بهذا الأمر ، وسألوا عن أبى بكر فلم يجدوه ، فزاد اهتمامهم ، وخرجوا بسيوفهم ورماحهم وأدوات القتل المختلفة يبحثون عنهما فى كل فج ، وجعلوا لمن يأتى بهما قتيلين أو مأسورين مائتى ناقة ، وأتوا بالأدلاء والقافة يبحثون حتى وصلوا إلى الغار . وفى صحيح البخارى أنهم صاروا بحيث لو نظر أحدهم إلى قدميه لرآهما ، وظهر على أبى بكر الجزع خوف أن يظفروا بهما ، ولكن النبى صلى الله عليه وسلم جعل يطمئن ويهدئ من روعه ويقول له : ما ظنك باثنين الله ثالثهما . ولكن أبا بكر لم يتمالك نفسه وظهر عليه الحزن وأخذ يفكر فيما يكون وقال : يا رسول الله لست أخاف الموت فانا رجل واحد إنما أخشى عليك فإنك إن قتلت أنت هلكت الأمة . فأجابه عليه الصلاة والسلام وقلبه مملوء ثقة بالله : « لا تحزن إن الله معنا » .

أما فتيان قريش ومن خرج معهم فلم يلبثوا أن عادوا أدراجهم ، وقد صرف الله نظرهم عن رؤية النبى وصاحبه فلم يهتدوا إليهما . وفى هذه الحادثة وهى إحدى المعجزات الخالدة فى التاريخ يقول الله تعالى : « إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثانى اثنين إذ هما فى الغار إذ يقول لصاحبه لاتحزن إن الله معنا ، فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها ، وجعل كلمة الذين كفروا السفلى ، وكلمةُ الله هى العليا ، والله عزيز حكيم » .

مكثا فى الغار ثلاثة أيام حتى سكن الطلب ، فخرجا إلى المدينة على راحلتين كان قد أعدهما أبو بكر يقودهما دليل ماهر ، وسارا من طريق غير مألوف حتى لا يدركهما طالب من قريش . والتاريخ هنا يسجل فى هذا الحادث الخطير معجزة أخرى له صلى الله عليه وسلم ، وكم له من معجزات .

علم سراقة بن مالك بالجهة التى يسيران فيها فأسرع وتقلد سلاحه وركب فرسه وأسرع فى اللحاق بهما ، فرآه أبو بكر ففزع ، ولكن النبى صلى الله عليه وسلم كان عظيم الثقة بأن الله سيحفظه وصاحبه من هذا المفاجىء الجديد ، فكان لا يفتر عن قراءة القرآن والدعاء ، والفارس يقترب منهما .

كبتْ فرس سراقة وألقته على الأرض ، ولكنه قام محاولا اللحاق بهما لأنه وشيك النجاح والجعل كبير ، غير أنه لم يلبث وقد كاد يدركهما أن كبتْ به الفرس مرة أخرى وساخت قوائمها حتى الركبتين وألقته بعيدا يتدحرج فى سلاحه . وهنا تطير سراقة وأدرك أنه فاشل فى محاولته .

ويقول عن نفسه إنه ألقى فى روعه أن محمدا سيظهر أمره وينتصر ، فلم ير بدا أن يلقى إليهما بالأمان ، وانتهى أمره معهما إلى أن جعل نفسه حارسا لهما يمنع من يريد اللحاق بهما بعد أن خرج يريد قتلهما .

وقاية الله أغنت عن مضاعفة من الدروع وعن عال من الأطم

الحياة فى المدينة :

وصل صلى الله عليه وسلم المدينة فاستقبله أهلها بأعظم مظاهر الترحيب ، وكان يوما مشهودا .

وهنا فى المدينة يبدأ أهم دور فى تاريخ الدعوة الاسلامية .

ففى المدينة طوائف مختلفة من السكان ؛ وهم المسلمون من سكان المدينة الذين أجابوا الدعوة وآمنوا وسماهم الاسلام الأنصار ؛ والمهاجرون الذين فروا بدينهم من طغيان قريش واتخذوا المدينة معقلهم الحصين الذى يحميهم من هذا الطغيان ؛ واليهود والوثنيون الذين لم يسلموا من سكان المدينة الأصليين . ومع هذا التعدد كانت توجد بين أهل المدينة الأصليين إحن وأحقاد متأصلة فى النفوس وصلت فى بعض الأوقات إلى الحرب .

هذه كانت حالة المدينة عندما وصلها رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فكان لابد من تدبير أساسى يوحد بين النزعات المختلفة فى هذا المجتمع ؛ ولهذا وجه رسول الله صلوات الله عليه عنايته بحسن سياسته وتدبيره إلى توحيد الكلمة وجمع الشمل والقضاء على هذه الأحقاد ليجعل من المدينة وحدة سياسية منظمة يشعر فيها جميع السكان بالطمأنينة والاستقرار ؛ فاتجه الرأى إلى تنظيم صفوف المسلمين وتوثيق وحدتهم ؛ فآخى بين المهاجرين والأنصار مؤاخاة دونها لحمة النسب ؛ فقد كانت مؤاخاة فى الدين ، وكانوا بها يتوارثون كما يتوارث الإخوة من النسب ؛ وأظهر الأنصار من كرم النفس وحسن مواساة إخوانهم المهاجرين وإيثارهم على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة كما جاء فى القرآن، ما كان له عظيم الأثر فى امتزاج النفوس ، حتى بلغ من بعضهم أنه عرض على من آخاه أن يقاسمه فى ماله وهو حى حتى لايشعر بشىء من المفارقة . وبهذه الوحدة توطدت بين المسلمين أواصر المحبة ، وزادت وحدتهم قوة وتأييدا .

وعمد الى الاتفاق مع اليهود ، فكتب بينهم وبين المهاجرين والأنصار معاهدة سياسية مفصلة، تقررت فيها وحدة المسلمين وأنهم أمة واحدة تكون وحدة ذات شخصية سياسية ودينية مهما اختلفت شعوبهم وقبائلهم ، وتقررت فيها حرية العقيدة وحرمة المدينة وحرمة الأنفس والأموال . وقد عاهد اليهود على أن لهم دينهم وللمسلمين دينهم ، وعلى أن ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فان مرده الى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله .

وبهذه المعاهدة العظيمة والمؤاخاة بين المسلمين هدأت حالة المدينة ، وسكن المسلمون الى دينهم يقيمون فرائضه جماعات ووحدانا ، لا يخشون فتنة ولا أذى ، وألف الله بين قلوب المؤمنين ، وزال ما كان بين بعضهم من عداوة سابقة ، وصدق فيهم قول الله تعالى : « هو الذى أيدك بنصره وبالمؤمنين وألّف بين قلوبهم ، لو أنفقت ما فى الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ، ولكن الله ألف بينهم ، إنه عزيز حكيم »

وبعد أن وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الأساس العظيم للدولة الاسلامية ، بدأت أعماله فى السياسة والتشريع تتوالى مما كان له أكبر النتائج وأعظم الأثر فى التاريخ .

وفى الحق أن الهجرة النبوية كانت فيصلا بين الحق والباطل ، وأكسبت المسلمين قوة عظمى أخذت تنمو وتزدهر فى حياة الرسول وبعده حتى سادت على أعظم دول الأرض فى المشرق والمغرب ، وحتى صار سلطان المسلمين يمتد من أواسط إفريقيا الى المحيط الغربى فى أقل من قرن من الزمان .

* * *

مولاى صاحب الجلالة :

إن حادث الهجرة مثل أعلى فى التضحية وبذل النفس فى سبيل إعلاء كلمة الله ، وأن ترفرف على هذا الوجود راية الأمن والطمأنينة والسلام . ولقد كان لك يا مولاى فى رسول الله أسوة حسنة ؛ فأنت تعمل جاهدا على رفعة شأن الدين وإحياء مجد الاسلام بكل ما أوتيت من قوة وحسن سياسة وتدبير . والتاريخ يا مولاى يسجل لك مواقفك المشهودة ، وما كان لك من حسن السياسة والتدبير فى جمع كلمة العروبة لإعادة ما كان لها من سؤدد فى عز الاسلام ومجد الاسلام .

مولاى صاحب الجلالة :

إن فى إحيائك هذه الذكرى : ذكرى هجرة الرسول صلوات الله عليه فى هذا المعهد العظيم ، مهد العلم والعلماء ، تكريما للعلم ، وتكريما للدين .

وإن الأزهر علماءه وطلابه ليضرعون الى الله تعالى أن يحفظ جلالتكم ذخرا للعلم والعلماء وقوة للاسلام والمسلمين ، وأن يوفق حكومة جلالتكم الى العمل المنتج النافع لخير الأمة والوطن .

وإنا لهذه الذكرى يامولاى نترحم على رجل عظيم من عظماء الاسلام كان يعمل تحت رايتك لخير العلم والعلماء ولرفع شأن الدين ، وهو المغفور له الشيخ محمد مصطفى المراغى ، رحمه الله ، وجعل روحه فى أعلى عليين !

والسلام عليكم ورحمة الله ؟

الراحة بالتعب

قال حكيم : لا تنال الراحة إلا بالتعب ، ولا تدرك الدعة إلا بالنصب .

وقال أبو تمام الطائى :

بصرت بالحالة العليا فلم ترها	تنال إلا على جسر من التعب

وقال أيضا :

على أننى لم أحو وفرا مجمعا	ففزت به إلا بشمل مبدد
ولم تعطنى الأيام يوما مسكنا	ألذ به إلا بيوم مشرد

وقال الخليل بن أحمد : لا تصل إلى ما تحتاج اليه ، إلا بالوقوف على ما لا تحتاج اليه . فقال له أبو شمس المتكلم : فقد احتجت إذن إلى ما لا تحتاج اليه ، إذ كنت لا تصل إلى ما تحتاج اليه إلا به .

فقال له الخليل : ويحك ! وهل يقطع ، أو يجرى الجواد إلا بالركض ؟ (الركض هو ضرب الفرس بالرجل استحثاثا له ثم كثر فأطلق على الجرى نفسه) أو هل تنال نهاية أو تدرك غاية إلا بالسعى اليها ، والإيضاع نحوها ؟

هذا وقد يكون الإكداء مع الكد ، والخيبة مع المخيبة . وقد أخذ هذا المعنى شاعر فقال :

وما زلت أقطع عرض البلاد	من المشرقين الى المغربين
وأدرع الخوف تحت الرجاء	وأستصحب الجدى والفرقدين
وأطوى وأنشر ثوب الهموم	إلى أن رجعت بخفى حنين

المثل العليا فى الاسلام

للانسان قوى منوعة عقلية وجسدية يمده بها تكوينه البديع ، وُضعت فيه لتوصله الى الغايات التى كتب له أن يبلغها فى حياته المادية والأدبية ، فهو فى حاجة ماسة إلى عوامل أرقى من الواقع ليندفع تحت تأثيرها إلى الامام ، ويوجه خصائصه التوجيه المناسب لمكانته ، باعتبار أنه أكرم الكائنات الأرضية . فهل هذا العامل موجود فى الواقع ؟ أجاب بعض الفلاسفة بالاثبات ، ونفاه آخرون ، رائين أن الأمر فى الأفراد والجماعات يجرى كما يتفق ، لا كما يُرجى أن يكون ؛ قالوا ما دام هناك عقل فهو الذى يملى على الانسان ما يجب أن يسلكه تحت تأثير الحاجات الوقتية ، والدوافع النفسية ، ومقتضى الحالات الراهنة .

وعندنا أن هذا القول يمكن أن يكون صحيحا فى الحالة البدائية للانسان ، وهو تحت تأثير الحوافز القاهرة من الحاجات الأولية ، وإزاء المخاطر المروعة من الحوادث الطبيعية ، فيرجح وهو فى هذه الحالة أن لا يكون له مُثُل عليا يرمى إلى تحقيقها فى وجوده المادى والمعنوى . ولكنه بعد أن تستتب له الحياة ، ويقوى على مغالبة الجوائح ، لا يعقل أن لا يكون له مُثل عليا لحياته الشخصية والاجتماعية ، يتوجه تحت تأثير جواذبها لتحقيقها .

وإذا ثبت أنه كان لكل أمة دين يمثل لها السعادتين فى كتابه ، وسلطان دنيوى تبذل روحها رخيصة فى سبيل توطيد أركانه ، فيتعذر على الباحث أن يتوهم أن لا يكون لكل منها مثل عليا تتطال بكل ما تملكه من وسع لأن تصل إليها .

دع الأمم المتغلغلة فى القدم جانبا ، واستعرض الأمم التى حفظ لنا التاريخ أخبارها كاملة ، كالصينيين والهنديين والمصريين والآشوريين واليونانيين والرومانيين ، فلا يتداخلك شك فى أنه كان لكل منها مُثل عليا فى الحياة ، مدونة فى أساطيرها ، ومحفورة فى جدران هياكلها ، وثبت أنها كلما كانت تتقدم فى سن الاجتماع ، كانت ترفع مثلها العليا إلى حيث وصلت مطامعها .

وها نحن فى عالم حافل بالأمم الراشدة ، ذات القدم الراسخة فى العلم والمدنية ، نرى لكل منها مثلا عليا فى اجتماعها وسياستها وحضارتها ، تحاول الوصول إليها .

وقد اجتمع لدينا من جملة هذه المثل قديمها وحديثها ، ما يسمح لنا بالمفاضلة بينها ، وقد استعرضنا آثارها على أهلها ، والتطورات المتوالية التى كابدتها فى حياتها ، فلم نر من بينها ما يسمو الى مرتبة المثل العليا للاجتماع فى الاسلام ، ولا ما يشبهها فى حسن توجيه أهلها الى المراشد ، وفى سرعة إيصالها إياهم إلى الغايات ، وفيما نتج منها من الخيرات والبركات على العالم أجمع ، فكانت جديرة بالنظر والتقدير ، وبالبحث فى إمكان رفعها إلى مستواها من وعى المسلمين وقلوبهم .

من هذه المثل العليا الاسلامية قوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله » . هذا المثل القرآنى الأعلى ، كان من العوامل التى سيطرت على نفسية الأمة الاسلامية فقادتهم الى ما تأدت بهم إليه من دفع ما كان رائنا على القلوب من جاهلية ، وكسر ما كان مفروضا على العقول من أغلال ، وتذليل ما كان بين الناس وبين التكمل من عقبات . وأصبحت بلاد العرب بعد أن كانت مباءة للوثنية ، ومثابة للجاهلية ، وموئلا للتقليد والجمود والتحجر ، مثاراً لأعظم اندفاع إنسانى بعيد الأثر وراء تحرير العلم والحكمة ، وتحطيم الحجب دون النظر والتفكير ، وإزالة القواطع التى كانت قائمة أمام المدنية الفاضلة .

هذا المثل الأعلى وإن كان قد تحقق والنبى موجود بين ظهرانى أمته ، فإنه بعد ذلك العهد الممتاز أصبح مثلا أعلى لأتباعه فى كل جيل ، وهو يرشح الأمة السارية تحت ضوئه لأن تكون خير أمة ، ولم يحصر الخير فى القوة ولا فى الثروة ولا فى شىء مما يوقظ المطامع ، ويثير المطامح ، ولكنه أطلقه ليتمحض للكمال الانسانى بغير تحديد ولا تخصيص . وخير الأمم لا يصح أن تكون أقلها ثروة ولا علما ولا قوة ، وتزيد عنها فى أن يكون من آثارها الخير أنى وجدت ، وفى حيزها الفلاح أنى كانت ، الفلاح الناتج من تطهير القلوب ، وتقويم

الأخلاق ، ومن الايمان بالله ، على أشرف الوجوه وأعلقها بالنفس ، وأشدها إهابة بالأرواح الى السمو .

المثل العليا فى الاسلام ليست من نوع المثل الاجتماعية المعروفة ، ولكنها نسيج وحدها فى مبناها ومعناها ، وكذلك كانت فى نتائجها وثمراتها . نعم كانت فذة فى الناحيتين ؛ فان الأمة الاسلامية أُلفت فى مثل عدد الأصابع من السنين ، وهو انتقال فجائى حير العقول ، واستعصى على التعليل ، وهو يعتبر معجزة اجتماعية ليس لها ما يشبهها فى تاريخ العالم .

ولم يقف أمرها عند هذا الحد ؛ فقد تناولت كل ما كانت عليه الأمم التى اتصلت بها من علم وفلسفة وفنون وصنائع ، فأحيت مواتها ، وزادت موادها ، وجمعت شواردها ، وبنت المدارس والجامعات لها ، وتنافس الخلفاء والأمراء فى اقتناء كتبها ، وحشروا الى قصورهم من أكناف الأرض جلة أقطابها ، ونشروا خلاصة معارفهم فى أقطار العالم لا فرق بين شرقيها وغربيها ، وقبلوا فى معاهدهم طلبة العلم من جميع الأمم غير مميزين بين مسلمها ونصرانيها ، ولم يمض عليهم أكثر من قرنين حتى كان للمسلمين زعامة الأرض فى العلم والسياسة والمدنية .

إن فى الاسلام طائفة من الأصول والتعاليم مقيسة على قابلية النفس الانسانية ، ومؤلفة بحيث تستثير قواها الكامنة فيها ، وتوجهها الى المرامى البعيدة عنها ، مزودة بمناعات مناسبة لها ، تنتج آثارا يحار فى تعليلها العقل .

هذا ما يدل عليه تاريخ الاسلام من أول وجوده الى أن بلغ غاية نموه ، وإلا فكيف يعقل أن أمة منقسمة الى قبائل متعادية تتألف فى مدى ثلاث وعشرين سنة حتى تستحيل الى أمة شديدة الترابط ، قوية التماسك ، الى حد أن تعجز الحوادث التى احتوشتها عن تفكيك عناصرها ، ثم تتابع حياتها الاجتماعية والأدبية حتى تبز بها الأمم العريقة فيها ، وتفرض سلطانها على ربع الكرة الأرضية ، لا فى الناحية المادية وحدها ولكن فى النواحى العلمية والمدنية أيضا ؟

إذا لم تكن مجموعة التعاليم الاسلامية تضاعف من قوى العامل بها جسديا وروحيا مرات كثيرة ، بحيث تهيئه للتغلب على جميع العقبات التى تقف فى سبيله، فكيف كان يسوغ تكليف الاسلام الآخذ به أن يقاوم عشرة من أعدائه ويؤاخذه إذا انهزم أمامهم ؟ « إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا » ، « ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزا الى فئة ، فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير » .

وكيف يفهم أن تصل جماعة تكونت بالأمس، لاقُدْمة فى العلوم ولا الفنون والحضارة ، فى مدى قرنين الى درجة عالية منها أصبحت معها صاحبة الزعامة العامة فيها ، وبقيت مؤلفاتها وآثارها فيها تنير طريق العالم كله ستة قرون متوالية ، كما أثبتنا ذلك من أقوال أقطاب المؤرخين والاجتماعيين فى أعدادنا الماضية ؟

كل هذا لا يمكن قوله إلا تحت ضوء النظرية التى قررناها هنا ، وسنتابع بيان تلك الأصول والتعاليم الاسلامية وندرسها من هذه الناحية الخاصة إن شاء الله ؟

محمد فريد وجدى

بلاغة النساء

وفدت سودة ابنة عمارة بن الأشتر ، على معاوية فاستأذنتْ عليه ، فأذن لها ، فلما دخلتْ قال لها : أنت القائلة لأخيك ؟

شمر كفعل أبيك يا ابن عمارة   يوم الطعان وملتقى الأقران
وانصر عليا والحسين ورهطه   واقصد لهند وابنها بهوان

قالت : يا أمير المؤمنين مات الرأس ، وبتر الذنب ، فدع عنك تذكار ما قد نسى . قال هيهات ليس لمثل مقام أخيك نسى . قالت: صدقت والله يا أمير المؤمنين ، ما كان أخى خفى المقام، ذليل المكان ، ولكن كما قالت الخنساء :

وإن صخراً لتأتم الهداة به   كأنه علم فى رأسه نار

وبالله أسأل يا أمير المؤمنين إعفائى مما استعفيته .

قال معاوية : قد فعلت فقولى حاجتك .

اليد العليا خير من اليد السفلى

لفضيلة الأستاذ الشيخ طه محمد الساكت المدرس بالأزهر

عن حكيم بن حزام رضى الله عنه قال : « سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعطانى ، ثم سألته فأعطانى ، ثم سألته فأعطانى ؛ ثم قال : « يا حكيم ، إن هذا المال خَضِرة حُلوة ، فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه ، ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارَك له فيه ، وكان كالذى يأكل ولا يشبع . اليد العليا خير من اليد السفلى » . قال حكيم : فقلت : يارسول الله ، والذى بعثك بالحق لا أرْزَأ أحدا بعدك شيئا حتى أفارق الدنيا . فكان أبو بكر رضى الله عنه يدعو حكيما إلى العطاء فيأبى أن يقبله منه . ثم إن عمر رضى الله عنه دعاه ليعطيه ، فأبى أن يقبل منه شيئا . فقال عمر : إنى أشهدكم يا معشر المسلمين على حكيم أنى أعرض عليه حقه من هذا الفىء فيأبى أن يأخذه . فلم يرزأ حكيمٌ أحدا من الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى توفى » . رواه الشيخان .

* * *

إن هذا المال خضرة حلوة : تميل النفس إليه ، وترغب فيه رغبتها فى الخضر المستلذ ، لأن الخضرة يسر بها الناظر ، والحلاوة يلتذ بها الطاعم ؛ فإذا اجتمعا فى شىء اكتملت به متعة النفس وشهوتها . وفى هذا التشبيه لمحة لطيفة إلى فناء المال وسرعة زواله ، لأن الأخضر سريع الذبول . والتأنيث فى هذه الرواية ، لأن المال فى معنى الدنيا ، وهى مؤنثة . وفى رواية أخرى « إن المال خضر حلو » الخ . وروى مسلم من حديث أبى سعيد رضى الله عنه « إن الدنيا حلوة خضرة وإن الله مستخلفكم فيها فناظر كيف تعملون » وهما على الأصل .

فمن أخذه بسخاوة نفس : بغير إلحاف فى المسألة ولا إلحاح فى الطلب ، والمراد بالنفس نفس الآخذ ؛ أو المعنى : فمن أخذه بطيب نفس المعطى وانشراح

صدره دون مضايقة ولا إحراج . وإذا كان أصل السخاوة فى اللغة : السهولة والسعة ، فلن يضيق صدرها عن احتمال المعنيين معاً .

وإشراف النفس : تطلعها وحرصها ؛ واليد العليا : هى المنفقة والمعطية ، والسفلى : هى السائلة والآخذة . وهذا تفسير حديث الشيخين ، فقد رويا عن ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وهو على المنبر ، وذكر الصدقة والتعفف والمسألة : « اليد العليا خير من اليد السفلى ، فالعليا هى المنفقة ، والسفلى هى السائلة » وقد استخلص صاحب الفتح من صحيح الآثار أن الأيدى خمس : أعلاها المنفقة ، ثم المتعففة عن الأخذ ، ثم الآخذة بغير سؤال ؛ وأسفلها السائلة ، والمانعة .

لا أرزأ الخ : أى لا آخذ من أحد شيئا . وأصل الرزء النقص ، فكأنه يقول : لا أنقص مال أحد بالأخذ منه .

والفىء : الغنيمة ، ويطلق على الخراج . وأصله الرد والرجوع ، ومنه سمى الظل بعد الزوال فيئا ، لأنه رجع من جانب إلى جانب ، فكأن أموال الكفار كانت للمؤمنين ثم رجعت إليهم .

***

سل من شئت من أساطين العلم ، ونقب ما شئت فى وثائق التاريخ ، وابحث ما استطعت فى فنون التربية والتعليم ، وأنا زعيم بأنك لن تجد ما يدانى هذا الأسلوب ، فضلا عما يماثله ، هدياً وإرشاداً ، وتعليما وتقويما ؛ وبأنك ستعجب معى العجب كل العجب ، لا من أن يكون هذا هدىً من علمه الله مالم يكن يعلم ، وكان فضل الله عليه عظيما ؛ ولكن من أن يذل المسلمون وفيهم هذا الهدى النبوى الكريم ، من بعد أن كانوا ملوك الدنيا وسادة العالمين !

وإن شئت أن تتبين آثار هذه التربية النبوية ، فتلك قصة واحد من ألوف الصحابة الذين تخرجوا فى مدرسة النبى الأمى ، صلوات الله وسلامه عليه ، بعد أن تلقوا عنه دروس العزة الاسلامية فى سيرتها الأولى .

كان حكيم بن حزام رضى الله عنه من أشراف قريش ووجوهها (١)، عاش فى الجاهلية ستين عاما ، وفى الاسلام مثلها ، وكان صديق النبي صلى الله عليه وسلم قبل المبعث وبعده ، وكان يحبه ويوده ، ويتمنى لو سبق إلى الإسلام ، ولكن لأمر ما قضى الله أن يتأخر إسلامه إلى عام الفتح . ولعل نزعة من نزعات سؤدده فى الجاهلية بطأت به . وما كان أشد فرح النبي صلى الله عليه وسلم بإسلامه ، حتى قال : من دخل دار حكيم فهو آمن . وتألفه بالعطاء حتى حسن إسلامه واكتمل ، وآتى أكله جنيا شهيا .

شهد حكيم غزوة حنين ، وقد أبلى فيها المسلمون بلاء حسنا ، وكانت العاقبة لهم ، بعد أن كادت تدور الدائرة عليهم ، لما أعجبتهم كثرتهم فلم تغن عنهم شيئا . . . وغنموا مغانم ما كانت تخطر على قلب أحد ! كانت الإبل فيها أربعة وعشرين ألف رأس ، وكانت الغنم أربعين ألفا أو تزيد ، وكانت الفضة أربعة آلاف أوقية ؛ هذا عدا السبي الذى من النبي صلى الله عليه وسلم به على هوازن لما جاءوا تائبين ، وكان ستة آلاف نفس بين امرأة وطفل !

فلما قسم النبي صلى الله عليه وسلم الغنائم بدأ بالمؤلفة قلوبهم ، ومنهم حكيم بن حزام ؛ أعطاه مائة من الإبل ، فاستزاده ؛ فأعطاه مائة ثانية ، فاستزاده ؛ فأعطاه مائة ثالثة ؛ بيد أنه لم يتركه على حاله تلك من الضراوة والشراهة ، بل ألقى عليه عظة بليغة فى العفة والقناعة ، وضرب له مثلا عاليا فى العزة والكرامة ، وأبان له أن طالب الدنيا إذا تكالب عليها كان منهوما لا يشبع ، ومغلولا لا يروى ، وأنه « ليس الغنى عن كثرة العرض ، ولكن الغنى غنى النفس » .

أثر هذا الدرس فى نفس حكيم تأثيرا بليغا ، وآتى أول ثماره ولما يبرح حكيم مجلسه ، فما إن كاد النبي صلى الله عليه وسلم يفرغ من عظته البالغة حتى اكتفى حكيم بالمائة الأولى ، وكف عما عداها . وأكبر الظن أنه كان بسبيل الاستعفاف عن هذه المائة أيضا ، لولا أن رآها مبالغة فى الرد غير حميدة ،

(١) وحسبك أنه ابن أخي خديجة بنت خويلد رضى الله عنها . دخلت أمه الكعبة فى نسوة من قريش ، فضربها المخاض فأتيت بنطع ، فولدت عليه حكيما .

وخطة فى منهاج المكارم ليست رشيدة . ثم عاهد النبى صلى الله عليه وسلم ، مقسما له بمن بعثه بالحق بشيرا ونذيرا ، لا يأخذ من أحد شيئا كائنا من كان حتى يلقى الله عز وجل . ولقد صدق ما عاهد الله عليه ، فلم يأخذ من أحد شيئا حتى النبى صلى الله عليه وسلم . فلا عجب إذاً أن يعطيه حقه أبو بكر وعمر ثم عثمان ومعاوية رضى الله عنهم ، فيأبى أن يأخذه . وناهيك من بيت المال فى عصره الأول ، وما كان يصيب المسلمين من أعطيته التى أفاء الله عليهم (١) .

وإنما كان يمتنع حكيم عن نصيبه المفروض له لأنه خشى أن تضرى نفسه فتتجاوز به إلى مالا يريد ، فقطمها حسماً لها أن تطمع ، ورغبة أن تدع ما يريب إلى مالا يريب ؛ وهذا مذهب بليغ فى العفة والقناعة لا يسلكه إلا السادة من الزهاد والأكابر من ذوى الهمم ، وكثير ماهم فى صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتابعيهم ، وإلا فلا حرج على من عُرض عليه شىء من الدنيا فأخذه بغير طلب ولا مسألة ؛ أخرج الشيخان عن عمر رضى الله عنه قال : «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطينى العطاء فأقول : أعطه من هو أفقر منى ، فقال خذه ، إذا جاءك من هذا المال شىء وأنت غير مشرف ولا سائل فخذه ، ومالا فلا تتبعه نفسك » .

وإنما كان عمر يُشهد عليه أنه يعطيه عطاءه فيمتنع عنه ، لئلا يكون لحكيم عند الخليفة معذرة ، ولئلا يظن أحد ممن لا يعلم حقيقة الأمر أن أمير المؤمنين يتهاون فى حق رعيته ... رضى الله عنك ياعمر ! ما أعدلك ، وما أحزمك ، وما أبصرك !

وحكمة أخرى — ونراها جديرة بالنظر — فى امتناع حكيم عن عطائه ؛ تلك أنه رغب رغبة صادقة فى أن يحقق الله وعد نبيه له ؛ فيبارك عليه فى قليله ، ويجعل يده من الأيدى العُلا ، التى تعطى ولا تأخذ ، وتنفق ولا تخاف من الإنفاق إقلالا . وكذلك صنع الله له ، فقد مات رضى الله عنه

---

(١) وحسبك أن جيش المسلمين استولى فيما غنم على بساط كسرى ، وكان ستين ذراعا فى مثلها ، وكان على هيئة روضة رسمت عليها الزهور والطيور بالجواهر والذهب ، فلما فرقه عمر على المسلمين أصاب عليا قطعة منه باعها بعشرين ألف درهم .

فى خلافة معاوية وإنه لمن أكثر قريش مالا على الرغم مما أنفق فى سبيل الله ؛ فمن ذلك أنه حج فى الإسلام فأهدى ألف بدنة وألف شاة ، ووقف بعرفة ومعه مائة وصيف فى أعناقهم أطواق من الفضة منقوش فيها « عتقاء الله عن حكيم بن حزام » . ومن ذلك أن الإسلام جاء ودار الندوة بيده ، فباعها من معاوية بمائة ألف درهم وتصدق بها كلها ، وقال : اشتريت بها دارا فى الجنة . ولما لامه ابن الزبير وقال له : بعت مكرمة قريش ! قال : يا ابن أخى ذهبت المكارم إلا التقوى .

بهذا الهدى النبوى الكريم اهتدى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وتابعوهم ، فكان المال فى أيديهم لا فى قلوبهم ، وكانت الدنيا تحت أقدامهم لا فوق رءوسهم ؛ ومن أجل ذلك ملكوا المال ولم يملكهم ، وسخروه ولم يفتنهم ، بل كان مطيتهم إلى البر ، ووسيلتهم إلى الخير ، وعونهم على صالح الأعمال وكرائم الخصال ، و « نعم المال الصالح للرجل الصالح » يورثه الفضائل ، ويكسبه المحامد ، ويعينه على نوائب الحق ، ويقيه حرص النفس وشحها « ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون » .

رذيلة الحسد

أحسن ما قيل فى ذم الحسد قول حكيم : قاتل الله الحسد ما أعدله ، يدأ بصاحبه فقتله !

وقال ابن أبى الدنيا : بلغنى عن عمر بن ذرانه قال : اللهم من أرادنا بشر فاكفناه بأى حكمتك شئت، إما بتوبة وإما براحة . قال ابن عباس : ما حسدت أحدا ما حسدت على هاتين .

وقال شاعر :

اصبر على حسد الحسو د فان صبرك قاتله
النار تأكل بعضها إن لم تجد ما تأكله

وقال أبو تمام :

وإذا أراد الله نشر فضيلة طويت أتاح لها لسان حسود
لو لا اشتعال النار فيما جاورت ما كان يعرف طيب عرف العود

الفلسفة العصرية وعلائقها بالعلم

تمهيد :

ينبغي أن نعلم بديئًا أن من أهم العوامل التى تضافرت فى الأعوام الأخيرة على إضلال كثير من العقول الصالحة للاشتغال بالتيارات الفلسفية التى تعالج ما أثارته العصور الحديثة أمام الفكر البشرى من مشكلات عويصة ، هو عامل فقدان ما نستطيع أن ندعوه بالهادى الأول أو المرشد البسيط ، وهو مجموعة الخطوط الكبرى التى تنير الطريق للأذهان وتصيّر حلول المشاكل من الأمور الممكنة بل الميسورة . ومنشأ ذلك هو أن تلك الخطوط الكبرى تهيئ للباحثين الظفر بفكرة عامة واضحة عن الاتجاهات الفلسفية ، كما تكشف لهم الروابط التى تصل بين تلك الاتجاهات وبين التيارات العلمية التى فازت بالصدارة فى زماننا . لهذا نريد أن نحاول هنا رسم الخطوط العظمى للغاية الأساسية التى ترمى اليها فلسفة العصر الحاضر فى إطارها الجديد . وإليك البيان :

نحن لا نريد هنا قطعا أن ندخل فى تفاصيل الحدود الجامعة المانعة أو الرسوم الكاشفة للفلسفة ، إذ لهذا كله مواضع خاصة به ، وإنما حسبنا أن نذكر أن فعل (فلسف) معناه : فكّر وتأمل وتعمق ، ثم عمم فوضح ؛ غير أنه لما كان هذا المعنى ينطبق على العلم انطباقه على التفلسف ، ولما لم يكن من الممكن خلط هذين النوعين من الإنتاج البشرى ، فقد وجب علينا قبل كل شيء أن نقف بهذه النقطة الجوهرية حتى نكشف غوامضها لتكون بعد الإيضاح أساسا لبحث الاتجاهات التى تسلكها الفلسفة العصرية الى غايتها .

موازنة بين الفلسفة والعلم :

إن أول ما تنكشف عنه البحوث العلمية فى العموم هو تلك الرغبة الحادة التى تدفع العلماء فى قوة الى محاولة الإتيان على عناصر المشكلة التى يعرضون لها بقدر ما تسمح به الطاقة البشرية ، ولكنهم يشتغلون دائما بحثا كل خاصة

ويفرغون جهودهم فى حلها متقيدين بالتحديدات التى تسمح بها المعارف الإنسانية ، وتقرها المناهج الرياضية أو التجريبية السائدة فى العصر الذى تجرى فيه بحوثهم . نعم إن حلول المشاكل الخاصة كثيرا ما تنتهى الى قواعد أشمل وأكثر عمومية من شأنها أن تتناول الحالات المشابهة لتلك الجزئية الخاصة ، إلا أن هذه القواعد ـ على مابها من شمول ـ لاتنطبق إلا على جزئيات قليلة من الموضوعات التى تثير الرغبة فى الاطلاع ، ولذلك هى تظل مطمورة بين أنقاض مجموعة الأحداث العظمى التى تؤلف الكون . وهكذا يمكن أن يقال بعبارة أخرى : إن العلم يكشف فى مشقة أجزاء من الحقيقة ينتزعها من من أسرار الطبيعة .

الى جانب هذا الاتجاه العلمى للفكر الانسانى يوجد الاتجاه الفلسفى الذى يرمى الى الشرح الكلى للكون ، والذى لا يأبه للظواهر الجزئية ولا تستثير انتباهه الأحداث الخاصة ، وإنما هو يهدف الى كليات مجموعة الظواهر ليستشف من وراء حجبها طبائع الأشياء . وإذاً فنحن نعثر بين جهود الفكر فى اتجاهه العلمى على بحوث محددة أو على نتائج تفصيلية ثابتة راجعها العقل مرارا على ضوء المناهج الرياضية الدقيقة أوعلى ضوء التجارب العملية للتحقق من صحتها ، كما نعثر فى مجهودات اتجاهه الفلسفى على نظريات جريئة تعتبر ثمرة من ثمار الفكر الخصب المتأمل الذى هب — منذ عرف نفسه وأدرك رسالته — يهدف الى غرض وحيد أسمى وهو كشف مبدأ الكائنات ونهايتها .

ومن هذا يتبين أن الفلسفة تختلف مع العلم فىالطبيعة والمناهج والغاية ؛ فاذا كان العلم يحاول التعميم بقدر ما تقتضى طبيعته ، فإن الفلسفة تغرق فى هذا التعميم الى أبعد حدوده ؛ وإذا كان العلم يكتفى بمحاولة استكناه ظواهر الكائنات نسبيا ، فان الفلسفة لاترتضى بأقل من سبر أغوارها والتغلغل الى أبعد أعماقها ؛ وإذا كان العلم يتعرض لشرح الأحداث الى حد معين ، فان الفلسفة لاتقبل الوقوف بإزاء ماوقف عنده العلم من تلك الشروح المتواضعة ، وإنما هى تحلل الكائن الى أبسط أجزائه شارحة كل جزئية ، مبينة الصلة بينه وبين بقية الأجزاء ، بل هى تصبو الى إيضاح قواعد العلم ذاتها ، أو هى ـ

على حد تعبير أحـد الفلاسفة العصريين — تأبى إلا أن تتأمل العلم . ومعنى هذه العبارة أن الفلسفة عقل ليس العلم إلا إحدى الفكر التى يتناولها ذلك العقل بالتأمل والتحليل ليقول فيها كلمته الحاسمة رغم تلك الطنطنة التى كاد عجيجها يطغى على كل شىء .

ومجمل هـذا أن الفلسفة هى كل دراسة لا تلبث محصورة فى طائفة من الأحداث الخاصة المحدودة المنعزلة عن بقية أجزاء الكل العام ، وإنما هى تبرز فى صورة عامة ، هادفة الى شرح كليات الكون ، أو رامية على الأقـل الى المساهمة فى كشف هذه الكليات ، معلنة أن هذا الهدف هو غايتها المثلى .

اختلاف المناهج :

لا جـرم أن هـذا التباين فى وجهات النظر يقتضى تباينا فى المناهج ، وهذا هو الذى حـدث فعلا ؛ ففى البحوث العلمية لا يرتضى العلماء سوى منهجين اثنين ، وهما المنهج التجريبى والمنهج الرياضى . وكل نتيجة لأى بحث لا يخضع لأحد هذين المنهجين — مع ما بينهما من فروق جسيمة — لا يعد مقبولا من الوجهة العلمية الخالصة . أما الفلاسفة فانهم يسلـكون فى بحوثهم وسائل أخـرى . ومن يتعقب تاريخ النظريات الفلسفية يتبين له أن الأنهاج التى سلـكها الفـلاسفة فى بحـوثهم توشك أن تكون متشابهة فى دعائمها الأساسية العامة التى جعلتها جديرة بأن تدعى بالأنهاج البنائية أو التأسيسية ؛ إذ أنها ترمى الى بناء الـكون وإلى العمل على توحيد متفرقاته الظاهرية لتؤلف منها هيكلا عاما يحقق وحدته ، وهى فى كل ذلك تفسح مجالا هاما للنظريات الفرضية التى يسبق وضعها كل تجـربة « á priori » . ومن أمثلة ذلك أن ديموكريت أسس مذهبه فى الـكون على نظرية « الذرة » وأفلاطون على نظرية « المثل » وأرسطو على نظرية « المفاهيم » وديكارت على نظرية « انفصال الفكر عن المادة والقول بآلية الثانية » «le mecanisme» . ولاشك أن هذه النظريات الخصبة المثمرة كان لها أكبر الأثر فى تقدم العلم وإزهاره .

وأيا ما كان فقد أضفت هذه الأنهاج الخاصة على الفلسفة مظهرا تفردت به دون غيرها من منتجات الفكر البشرى . ومجمل ذلك أنه لا يكاد أحد الفلاسفة

يبدأ نظرية ويدلل على صحتها حتى يرى فيها خلفه خطأ أو نقصا ، فيهب لمهاجمة مواضع الضعف منها مبرهنا على ما ذهب إليه ، وهـذا يقتضى تقـدم النقد والعثور على مبادئ جديدة لشرح غوامض الوجود متباينة مع المبادئ التى ثبت خطأ النظريات المؤسسة عليها أو ضعفها ، وبهذا ينشأ مذهب آخـر متعارض مع الأول تعارضا ما . وهـكذا يستلزم إزهار الفلسفة التأ كيدية مثلا نشوء فلسفة ارتيابية ، كما يقتضى سطوع الفلسفة المثالية وجود فلسفة مادية على نحـو ما كان من تأ كيدية الإيونيين والإيليائيين والسقراطيين والرواقيين ، فتسبب فى نشـوء ارتيـابية السوفسطائيين ، والبيرونيين ، أو ما تلألأ من مثالية أفلاطون ، فـكان له رد فعل شديد مادية إيبيكور ، أو ما سطع من رياضية ديكارت العقلية فكان علة غير مباشرة فى نشأة التجريبية الانجليزية والنسبية الـكانتية .

ومن هذا يبدو أن تاريخ الفلسفة ملىء بالمتعارضات والمتناقضات ، وأنه لايخطو إلى الأمام إلا على معبر متأرجح مضطرب إلى حد جعل المحايدين يقولون منذ زمن بعيد : إن التناقض هو روح الفلسفة ؛ ودفع السطحيين إلى أن يعيبوا على التفاسف هـذه الظاهرة الجوهرية ويرموها بعدم الثبات ويسخروا من مصادمات أفذاذها ، على حين أن المفكرين الأدقاء يرون فى هذا أعظم منابع الخصوبة والانتاج وكشف الآراء الجديدة وامتداد سلطان الذهن البشرى حتى يتناول أكبر قدر ممـكن من المعارف المستعصية التى لا تلين إلا أمام شدة الأخذ والرد الدائبين .

صلة الفلسفة بالعلم :

غير أن هذا التعارض الذى ألمعنا إليه بين الاتجاهين الفلسفى والعلمى فى المناهج والغايات ليس معناه أنهما ظلا متنافرين متباعدين ، وإنما وجدت بينهما صلات وروابط متينة ، وكانت الفلسفة وحدها هى العامل النشيط الجاد فى تقوية هـذه الصلات . وبيان ذلك أنه كلما تكـشف الزمن عن الظواهر المحـددة والأحداث الخاصة جعلت هذه الظواهر وتلك الأحـداث تستنفد مجهود العلماء وتحملهم على إهمال النظـريات العامة التى تعنى بها الفلسفة حتى

تباعد بينهم وبين البحوث الفلسفية ، وإذ ذاك تهب الفلسفة محاولة فى جهد إعادة ما محته الأيام من صلة ، ولهذا شهد التاريخ أن الفلاسفة الحقيقيين كانوا دائماً مرتبطين بالعلم أوثق ارتباط ، وهذا أمر محتوم تتطلبه طبيعة موقفهم مادام أن كل شرح عام للكون يقتضى الاعتماد قبل كل شىء على نتائج بحوث خاصة مما يعالجه العلم ولا يعتبر جديا إلا إذا كان على وفاق مع النتائج العلمية . ومن أجل ذلك كان أفذاذ الفلاسفة من أجلاء العلماء الذين يشار إليهم بالبنان كأفلاطون ، وأرسطو ، والفارابى ، وابن سينا ، وابن رشد ، وديكارت ، وليبنيتز ، وكانت ، وغيرهم . وكذلك سجل التاريخ أن عدداً لايستهان به من أعاظم العلماء اشتغلوا بالتفلسف أو بتعميم النظريات الجزئية بقدر ما تسمح به ظروف بحوثهم حتى تصير جديرة بمعالجة كشف أحد غوامض الطبيعة أو أسرار الكون . ومن أعيان هؤلاء العلماء : كوبيرنيك ، وجاليليو ، وباستور ، بينما أن صغار العلماء وسطحييهم قد سولت لهم أنفسهم الترفع عن التفلسف واعتباره ضربا من ضروب الخيال ، وهذا اللون من التفكير القاصر هو الذى تسبب دائماً فى تلك التفرقة التى سجلها التاريخ بين الفلسفة والعلم والتى كان للفلسفة الفضل فى تضييق هوتها .

على أن هذه الروح المفرقة من جانب العلم ، والموحدة من جانب الفلسفة ، لم تخل من موقف استثنائى قابل فيه الفلاسفة احتقار العلماء بمثله ، فعملوا على تجاهل المنتجات العلمية فى عصرهم على نحو ما حدث فى القرن التاسع عشر .

ولما كانت الفلسفة العصرية التى نعرض الآن لدراستها مشتملة على رد فعل واضح ضد تلك الفرقة الضارة ، فلم يكن لنا بد — لفهم الاتجاه الفلسفى فى عصرنا — من معرفة عناصر التفرقة وعللها الأساسية ؛ ولهذا سنقف بها هنيهة محاولين إيضاحها بقدر الإمكان . وأول ما يلتقى به الباحث عن هذه العناصر هو انحراف الميتافيزيكية الألمانية المنبجسة من الفلسفة الكانتية عن الصراط السوى الذى كانت تسير عليه قبل ؛ ففى الواقع أن كانت ، وفيشت ، وهيجيل ، كانوا فى طلائع المفكرين العقليين المتشبعين بأعمق أنواع الاحترام للعلم ، ولكن شلينج ، وشوبنهاور اللذين أفسحا فى فلسفتيهما

مجالا للامحدود واللاشعورى واللا متعقل قد خلقا بهذا تيارا متعارضا مع الفكر يوشك أن يكون التنسك الشرقى غالبا عليه، وقد طفق هذا التيار يقوى حتى انتهى إلى فلسفة غريبة وقفت فى وجه العلم وأعلنت عداءها له، وهى تجهله كل الجهل.

وثانى هذه العناصر هو ذلك السهم المسمم الذى سدده كانت الى المطلقية بإعلانه النسبية. حقا إن كانت كان ذا ثقافة علمية واسعة، ولكنه حين صرح بأن العقل البشرى هو الذى يفرض قوانينه على الأشياء فرضا، وهذا يستلزم أن تكون كل المعارف الإنسانية عن الكون نسبية، وأعلن معرفة أقوى وأدق من معرفة العقل وهى معرفة البصيرة الأخلاقية أو العقل العملى فهى وحدها التى يمكن أن تؤسس ميتا فيزيكية ثابتة. ولا جرم أن هذا التصريح الكانتى قد أنتج فيما بعد فلسفة جديدة كانت السيادة فيها للعمل الواقع لا للعقل النظرى.

وثالث هذه العناصر واقعية أوجوست كونت Le positivisme d'Auguste Contes التى — وإن كان لها أثر سعيد فى جوانب من الإنتاج العقلى — تعتبر مساهمة فى هذا التفريق المرذول. على أنه ليس معنى هذا أن أوجوست كونت نفسه قد حاول التفريق بين الفلسفة والعلم، بل هو على العكس قد أفرغ جهده فى التقريب بينهما حتى كان يوحدهما ويصوغهما فى سلسلة واحدة ذات حلقات متتابعة. ومن آيات ذلك قانونه « الأحوال الثلاث »، ولكن نظريته فى المعرفة النسبية بقذفها نحو ما بعد الطبيعة كل المشاكل المتعلقة بأصول الأشياء وكل محاولة لشرح أى ظاهرة من ظواهر الكون بإدانتها ما بعد الطبيعة من جهة أخرى، حملت المفكرين على توهم أن الشروح الحقيقية للكون يجب البحث عنها بعيدا عن العلم، وأن الفلسفة الميتافيزيكية يمكن أن تستقر وتثبت بدون أى تماس.

على هذا النحو تمت القطيعة بين الفلسفة والعلم فى القرن التاسع عشر، وأصبح الجدل يكاد يكون محصورا فى الغاية الأخلاقية، وفى حياة النفس وخلودها، وفى بعض التحليلات النفسية، إلى غير ذلك مما جاب إلى الفلسفة

لواذع النقد ،ودفع الساخرين إلى أن يسلبوها اسم ما وراء الطبيعة ويطلقوا عليها اسم ما وراء الأخلاق Métamorale .ومن أبرز زعماء أولئك المتفلسفين الذين حققوا القطيعة بين الفلسفة والعلم فيكتور كوزان Victor Cousin وجول سيمون Jules Simon .

هـذا ، وسنرى فى الكلمة التالية كيف أن الفلسفة العصرية كانت ردا قويا على تلك القطيعة ، وأن صلتها بالعلم أصبحت أتم ما يكون وثاقة ومتانة ؟

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

التحايل الحسن

لما فتح عمرو بن العاص قيسارية سار حتى نزل غزة ، فبعث إليه صاحبها الرومانى يقول : ابعث الىّ رجلا من أصحابك لأكلمه .

فلم يجـد عمرو أصلح لهذا الأمر من نفسه ، فلما كان بحضرة الملك تكلم بكلام لم يسمع مثله .

فقال الرومانى : حدثنى هل فى أصحابك أحد مثلك ؟

فقال عمرو : لا تسأل عن هذا ، إنى هين عليهم إذ بعثوا بى إليك ، وهم لا يدرون ماذا تصنع بى .

فأمر له الملك بجـائزة وكسوة ، وبعث إلى البواب يأمره إذا مر به أن يضرب عنقه ويأخذ ما معه .

فخرج عمرو ومر برجل من غسان فعرفه ، فقال له يا عمرو : قد أحسنت الدخول فأحسن الخروج . ففطن عمرو لما أراده ، فرجع الى الملك وقال له : نظرت أيها الملك فيما أعطيتنى فلم أجد ذلك يسع بنى عمى ، فأردت أن آتيك بعشرة منهم تعطيهم مثل هذه العطية .

فقال الملك : أصبت ، عجل بهم ، وبعث الى البواب أن خل سبيله .

فخرج عمرو وهو يتلفت ، حتى بلغ مأمنه ، وعزم أن لا يعود لمثلها أبدا .

السياسة الدستورية الشرعية

أو شكل الحكومة وعلاقتها بالأمة فى الاسلام

لفضيلة الأستاذ الشيخ رزق الزلبانى

لابد لكل أمة من حكومة على رأسها فرد أو هيئة مكونة من عدة أفراد ترتبط بالأمة بعلاقة التصرف فى شؤونها وحملها على طاعتها ، وهذه الحكومة يختلف شكلها باختلاف هذه العلاقة إطلاقا وتقييداً ، لأنه إن كان تصرفها فى تلك الشؤون مطلقا مفوضا إلى إرادتها إن شاءت أقامت الشرع المسنون أو القانون المرسوم ، وإن شاءت حكمت بمحض رأيها ، فهى حينئذ حكومة مطلقة أو استبدادية ، وإن كان تصرفها مقيدا بالشرع أو القانون بحيث لا يجوز لها أن تتصرف بغير ما قيدت به ، فهى حكومة مقيدة أو دستورية . وإذاً فتقييد تصرف القوة الحاكمة فى شؤون الأمة المحكومة شرط لا بد منه لدستورية الحكم ، كما أنه ضرورى للتوفيق بين سلطان الحاكم وحرية المحكوم ، إذ به يتبين واجب كل منها فلا يطغى أحدهما على الآخر .

والقواعد التى تبين وسائل هذا التقييد وطرقه هى السياسة الدستورية ، وقد تسمى القانون النظامى أو القانون الأساسى . وهى وضعية إن كان الواضع لها عقلاء الأمة وبصراءها وذوى الرأى فيها ، وشرعية إن كانت من عند الله تعالى بواسطة رسول يقررها للناس . وعلى هذا فالسياسة الدستورية الشرعية هى القواعد التى شرعها الله تعالى لعباده على لسان رسوله لتحديد علاقة الحاكم بالمحكوم .

أما الاستبداد ، وهو — على ما بينا — تصرف الفرد فى الكل على وجه الإطلاق فى الإرادة من غير تقيد بشرع أو قانون — فهو مما يحرمه الاسلام ويمقت أهله أشد المقت كليا كان أو جزئيا . ذلك بأنه عمل بالهوى ونبذ للدين وخروج على أمر الله تعالى باتباع رسوله فى كل ما جاء به ؛ قال تعالى : « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء » ، وقال « يأيها الذين

آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ؛ ذلك خير وأحسن تأويلا» ،وقال : «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » ، وقال : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» ، وقال : «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » . وذلك يوجب على كل فرد من أفراد الأمة الوقوف عند حد ما شرعه الله تعالى من العقائد والأعمال والأحكام بلا فرق بين حاكم ومحكوم . وعلى هذا جرى عمل السلف الصالح من هذه الأمة وانعقد عليه إجماعهم ، فلم يبيحوا فى جميع أطوارهم أن يلى أمورهم من يخالف الكتاب أو السنة فى حكمه إلى ماتنبعث إليه شهوته وهواه . وصيغ بيعتهم ناطقة بذلك ، فقد كانوا يقولون لمن يباعونه : بايعناك على أن تكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم تتبع فينا سنته وتسلك بنا طريقته ، أو على أن تحكم فينا بكتاب الله تعالى وسنة رسوله ، الى غير ذلك من العبارات التى يتفق معناها وإن اختلف مبناها . هذا والاستبداد منابذ لحكمة الله تعالى فى إرسال الرسل وإنزال الكتب وتشريع الشرائع . وفيما ذكرنا ما يكفى للدلالة على أن الحكومة الاسلامية دستورية مقيدة .

أما السياسة الدستورية التى قررتها الشريعة المطهرة فهى :

١ — الأمة مصدر السلطتين التنفيذية مطلقا والتشريعية فيما لا نص فيه

٢ — الحاكم مسؤول .

٣ — حقوق الأفراد والجماعات مكفولة .

وتفصيلا لذلك نقول :

السلطة التنفيذية أو الحكومة :

نصْبُ الحاكم ـ وهو الرئيس الأعلى ـ حق من حقوق الأمة ، بل هو واجب عليها . والأدلة على ذلك كثيرة ؛ منها إجماع الصحابة ؛ فقد عدوه من أهم الواجبات إذ قدموه على دفن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهو إجماع ثابت بالتواتر فيفيد القطع . وبنصبها إياه يستفيد حق التصرف فى شؤونها على

مقتضى الشريعة وتولية من يراه أهلا للولاية على الأعمال المختلفة من إمارة وقضاء وغيرها ، فهو يستمد سلطانه من الأمة مباشرة ، وهى صاحبة الحق فى هذا السلطان ، إذ لو لم يكن لها لما استفاده منها ، فأن فاقد الشيء لا يعطيه . وغيره من عماله وقضاته يستفيد سلطانه من الأمة بواسطته . وإذاً فسلطة الحكم للأمة ممثلة فى أولى الأمر .

السلطة التشريعية :

المراد بها هنا سلطة بيان حكم الله تعالى فيما ليس فيه نص صريح فى حدود الكتاب والسنة . وهى أيضا حق للأمة ليس للرئيس الأعلى منها شىء إلا باعتباره فردا له حق الاجتهاد إذا كان من أهله ، شأنه فى ذلك شأن سائر المجتهدين . ودليل ذلك قوله تعالى « و » شاورهم فى الأمر فهو يقتضى إيجاب الشورى على الرسول صلى الله عليه وسلم فى كل أمر هو محل لها ، وهو ما لا نص فيه بالضرورة . وما كان إيجاب الشورى عليه صلى الله عليه وسلم لمجرد تطييب خواطر أصحابه الذين ألفوا قبل الاسلام أن يكون لهم رأى فى الحكم ، ولا لتعظيم أقدارهم ، ولا لسن الشورى للأمة فحسب ، كما ذهب إلى ذلك بعض العلماء ، بل للاستعانة برأيهم فى تعرف حكم ما لا نص فيه . يدل على ذلك قوله فى نسق ذكر المشاورة : « فإذا عزمت فتوكل على الله » إذ معناه : فإذا صممت على أمر بعد المشاورة فامضه . ولو كان فيما شاور فيه نص قد ورد به التوقيف من الله تعالى لكانت العزيمة فيه سابقة على المشاورة ، إذ كان ورود النص موجبا لصحة العزيمة قبل الشورى ؛ ففى ذكر العزيمة بعد الشورى دلالة على أنها صدرت عنها ، وأنه لم يكن فى موضع الشورى نص قبلها . وقد ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يستشير أصحابه فيما لا توقيف فيه ويجتهد معهم ثم يعمل بما يظهر له أنه الصواب . وفى ذلك ضروب من الفوائد أهمها إعلام الناس أن ما لا توقيف فيه من الحوادث فسبيل استدراك حكمه الاجتهاد وغالب الظن . فالشورى قاعدة من قواعد الشريعة وعزيمة من عزائم الأحكام . وإذا كانت واجبة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو من هو فى كماله العقلى والروحى واتصاله بالوحى الإلهى ، فهى على غيره أوجب .

أوجب الله تعالى الشورى ولم يبين لها كيفية ولم ينه عن كيفية ، فحكم جميع الكيفيات الإباحة عملا بقاعدة : كل ما لم يرد فيه إيجاب ولاحظر فهو مباح . وإذن فلنا أن نختار منها ما يسير عليه غير المسلمين إذا كان محققا لمصالحنا غير مخالف لشيء من قواعد ديننا .

وإذا كان غرض الشورى ومقصودها هو بيان الحكم اللائق فيما لا توقيف فيه فأهلها هم أهل الكفاية فيما يستشارون فيه . وقدعبر عنهم القرآن الكريم بأولى الأمر ، وأمر بطاعتهم ، فقال: « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ، وتسميتهم بأولى الحل والعقد فى عبارات المتكلمين والفقهاء هى فى الواقع تفسير لعبارة الكتاب ، وهم على الحقيقة قادة الأمة وأولو الرأى فيها الذين ترتضيهم وتثق بهم وترضى بما يقررونه ؛ فاتفاقهم إجماع ، وهو حجة يجب العمل بها وتحرم مخالفتها بنص هذه الآية . فمتى اتفقوا على أمر وجب على الأمة الطاعة وعلى الحاكم التنفيذ ، فان أبى أسقطوه لمخالفته الاجماع المعصوم ، وإن اختلفوا فى أمر وجب رده الى الكتاب والسنة بعرضه على أصولهما وقواعدهما بواسطة من يختار لذلك من أهل العلم بهما والبصر بالمصالح العامة فيعمل بما يتفق معهما ، عملا بقوله تعالى : « فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » ، فان استمر الخلاف بين أولئك المختارين أيضا كان المرجع هو الرئيس الأعلى ؛ نصت على ذلك السنة ؛ فقد استشار النبى صلى الله عليه وسلم أصحابه فى أسرى بدر وعمل برأى أبى بكر فأخذ الفدية منهم وأطلقهم ، وقد كان رأى أكثر من استشير قتلهم .

مسئولية الحاكم :

عرفت مما قدمنا أن الشريعة قضت بمسؤولية الحاكم ، فأوجبت عليه التقيد بالكتاب والسنة وما اتفق عليه أولو الأمر ، كما أوجبت على المسلمين نبذ طاعته إذا حاد عن ذلك : لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق . غير أنه مما لا ريب فيه أن مجرد وجوب هذا التقيد عليه وعلمه به لا يكفى فى تحققه ، فان كثيرا من الناس يتركون واجبات لايشكون فى وجوبها ، ويقترفون مآثم يؤمنون

بحظرها ، فكان لابد لتحقيق هذا الواجب من طائفة تتحقق بمعانى الشريعة وتظهر بمظاهرها ، تقوّم الحاكم عند انحرافه عنها ، وتحضه على ملازمتها والسير على صراطها . لذلك أوجب الله تعالى على الأمة قيام طائفة منها بهذا الأمر وجوبا كفائيا يسقط بفعل البعض ويستحق الكل باغفاله عقاب الله تعالى ، فقال سبحانه « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون ». فقدأوجب على الكل قيام أمة أى طائفة منهم بذلك ، فهو واجب على الكفاية . ودليل الوجوب أولا : لفظ الأمر ؛ وثانيا : أن التقيد بالشريعة واجب مطلق ، إذ لا يسقط وجوبه بحال ، ولا سبيل الى إقامته إلا قيام تلك الطائفة بالدعوة اليه والحمل عليه ، وقيامها مقدور ، فيكون واجبا بمقتضى قاعدة : المقدور الذى لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب . وهذا القدر متفق عليه . والخلاف فى أنه واجب بما وجب به الواجب المطلق أو بأمر آخر لا يعنينا فى هذا المقام .

هذا ، والآية الكريمة لم يصرح فيها بالمدعو والمأمور والمنهى ، وحذفه مؤذن بالعموم ، فهى عامة فى الملوك وغيرهم ، فيكون من وظيفة هذه الطائفة وواجبها دعوة الملوك الى الخير ، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر ، حفظا للشريعة أن يتجاوز حدودها المعتدون ، وأن يتعالى على أحكامها ذوو الشهوات فينتهكوا حرمتها ، ويفسدوا نظامها إذا لم يؤخذ على أيديهم وتركوا وما يشاءون .

ومراتب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مبينة فى الحديث الصحيح : « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه » . ولايخفى مايقتضيه التغيير باليد من استئصال أسباب الفساد وإيقاف كل عابث عند حدود الفضيلة ، أما التغيير باللسان فإرشاد وتعليم ، ونصيحة وتقويم ؛ يدل على وجوبه فوق ماسبق قوله صلى الله عليه وسلم : « الدين النصيحة » ثلاث مرات ، قيل : لمن يارسول الله ؟ قال : « لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم » . ونصيحة الأئمة على ما قال العلماء هى : معونتهم على القيام بما تكلفوا القيام به ، بتعليمهم إذا جهلوا ، وإرشادهم إذا هفوا ، وتنبيههم إذا غفلوا ، وسد

حاجتهم إذا احتاجوا ، وتحذيرهم من سوء يراد بهم ، ونصرتهم فى جمع الكلمة عليهم وردّ القلوب النافرة اليهم .

ولقد كان أمر هذه المسؤولية موضع عناية السلف واهتمامهم وتقديرهم ، فما كان يعاب على أصغرهم قدرا أن يحاسب أعظم الخلفاء شأنا على الهفوة النادرة والخطأ اليسير ، وكان الخلفاء الراشدون يقررون ذلك فى المجالس الجامعة ؛ قال أبو بكر رضى الله عنه : « إنما أنا متبع لا مبتدع ، فان أحسنت فأعينونى ، وإن زغت فقومونى » ، وقال « أطيعونى ما أطعت الله ورسوله ، فان خالفت فلا طاعة لى عليكم » . وثبت مثل ذلك عن عمر رضى الله عنه . وفى هذا ما يدل على مبلغ تأثر تلك النفوس المؤمنة حقا بالتعاليم الاسلامية وشعورها الصحيح بواجب المسؤولية .

كفالة حقوق الأفراد والجماعات

إن الاسلام كفل مصالح الأمم فى كل زمان ومكان ، وشرع للأفراد والجماعات أحكاما ليس أعدل ولا أرفق منها ؛ يعرف ذلك كل ناظر فيما جاءت به الشريعة من الأحكام بعدل وإنصاف واطراح للعصبية . ولسنا بصدد بيان ذلك ، وإنما الذى يعنينا فى هذا المقام أن نبين أن الاسلام وضع ضمانات أساسية لتكون حفاظا لتلك الأحكام ؛ منها مسؤولية الحاكم ، وقد شرحناها فيما سبق ؛ ومنها ما أوجبه الله تعالى من أداء الأمانة الى أهلها ، والعدل فى الحكم بقوله تعالى : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » . والأمانة كل ما يجب حفظه وتأديته الى مستحقه ؛ فالمناصب العامة أمانة فى عنق الإمام ويجب أن يضعها فى أهلها ، وأموال الدولة أمانة يجب صرفها فى وجوهها ، وما للأفراد والجماعات من حقوق مشروعة كالحرية فى التصرف المالى من البيع والشراء ونحوها وفى إبداء الرأى والسكنى والتعلم والتعليم فى دائرة المشروع أمانة يجب تمكينهم منها . والعدل هو الحكم بما أنزل الله وإيصال الحق الى مستحقه فى أقرب وقت من غير هوى ولا مداجاة .

وفى إيجاب العدل وأداء الأمانة وإشراف الأمة ومراقبتها لتصرفات الحاكم أقوى ضمان لحفظ حقوق الأفراد والجماعات .

هـذا مجمل السياسة الدستورية الشرعية . ومنـه تعـلم أن تلك السياسة دين يتعبد به ؛ فامتثالها طاعة تستعقب الثواب ، ومخالفتها معصية تستتبع العقاب، وهى مع ذلك لا تفترق عن القانون الأساسى لأرقى حكومات العالم فى زماننا هـذا إلا فى أنها أوجبت رد المتنازع فيـه بين أولى الأمر الى الكتاب السنة ؛ وغيرُها يوجب الأخذ برأى الأكثر .

ومن الإنصاف للحق أن نقول : إن ما درجت عليه الشريعة أدنى الى الصواب ، وأجدر بتحقيق المصلحة واتفاق الكلمة ؛ ذلك أن الأكثرية قد تكون من حزب واحد ينصر بعض أفراده بعضا فى الحق وفى الباطل ، فمتى شاء زعماء الحزب تقرير أمر ولو بباعث المصلحة الشخصية تبعهم الباقون من أعضائه فيصبح ماقرروا واجب الاتباع لأنه رأى الأكثر ، وإن كان ظاهر الضرر قبيح الأثر ، فتضيع المصلحة العامة ، وتتزعزع ثقة الأمـة بأمثالهم ، وتجد الفتنة والتفرق طريقهما الى النفوس ، وفى ذلك الخطر كل الخطر . وفى الرد الى الله والرسول اطمئنان كل نفس وراحة كل ضمير ، وضمان وحدة الأمة وسيرها على سراط مستقيم ؟

كتمان الأسرار

قال حكيم : ما كنتَ كاتمه عدوك فلا تطلع عليه صديقك .

وقال عمرو بن العاص : ما استودعت رجلا سرا فأفشاه فلمته ، لأنى كنت أضيق صدرا منه حين استودعته إياه .

وقال حكيم : سرك من دمك (يريد أنه ربما كان فى إفشائه سفك دمك).

وكتب عبد الملك بن مروان الى الحجاج قائده :

ولا تفش سرك إلا إليك ... فإن لكل نصيح نصيحا
وإنى رأيت غواة الرجا ... ل لا يتركون أديما صحيحا

الكامل والمرصفى

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الغنى اسماعيل
المدرس فى كلية اللغة العربية

درس المرحوم الشيخ سيد على المرصفى الكامل لأبنائه بالأزهر على الطريقة التى كان يدرس بها أبو عبيدة والأصمعى ، وجمع ما دوّنه فى كتاب سمّاه : رغبة الآمل .

يصل المرصفى فيه ما انقطع من أسانيد الكامل ، وينسب ما جهل قائله من أخباره ، ويعرف برجاله فى إيجاز ، مع ذكر طرائف عنه ، ويورد القصائد التى استشهد المبرد بأبيات منها إذا وافقت ذوقه ، بأن جمعت غرابة اللفظ وجزالة الأسلوب وبداوة المعنى؛ وبهذا صار الكتاب ديوان أدب حافلا بأشعار العرب وأخبارها وأيامها ، ومرآة مجلوة تريك أخلاق القوم وعاداتهم وألوان ثقافتهم ، فيه أكثر من خمسة آلاف بيت من الشعر، من كل ما طبع على غرار من الجودة ، وصيغ على خير مثال من إحكام الصنعة ؛ وقلما يمر بخاطر العالم الأديب شاعر لا يجد له أثرا يطول أحيانا ويقصر أحيانا . تقرأ للأعشى :

أرقت وما هـذا السهاد المؤرق ... ألم تغتمض عيناك ليلة أرمدا
ودّع هريرة إن الركب مرتحل ... رحلت سمية غـدوة أجمالها
علقم ما أنت إلى عامر ...

وللنابغة والأعشى وسـلامة بن جندل وعلقمة وذى الأصبع والممزق وحاتم وطرفة وبشر وعدى والمثقب وعبيد وعروة وابن قميئة وابن الأسلت وطفيل ودريد وعارق والأسـود بن يعفر ولقيط والأضبط بن قريع ، من الجاهليين .

ولعمرو بن معديكرب وحسان وكعب بن مالك وابن رواحة وابن مرداس والحطيئة والشماخ والقطامى والطـرماح وابن خشرم والأبيرد وكثير وجميل

وحميد وابن الرقاع والصمة وابن الصمصامة وابن الرقيات وابن مفرغ وابن أوس والمجنون وليلى الأخيلية والخنساء ، من المخضرمين والاسلاميين .

ولابن المعزل ولأبى نواس وأبى تمـام ودعبل ومروان بن أبى حفصة من المحدثين .

هـذه الذخائر الأدبية شرح غريبها وجـلا غامض معانيها ، وكشف عن أسرارها ومخبئاتها ، فـكأنما بعث الحياة فى هذه المعانى فأخذت تتحدث عن أنفسها ، أو أيقظ هـؤلاء الشعراء فطفقوا يصورون ما أرادوا . ولم يكن كأولئك الذين يوفرون عنايتهم على غريب اللغة ويدعونك تظعن فى فهم الأبيات على عمياء ، قد التبس عليك المراد منها ، وزل بك الفهم فيها ، وأحاطت بك حـيرة تكد ضميرك وتشتت خواطرك ، فتخرج مع طول النظر بجهالة يضيق لها الصدر ، وتضطرب منها النفس .

ولصنيع المرصفى قيمة تاريخية ، فإن المبرد عقد بابا للخوارج أخذ يبدى فيه ويعيد ، يذكر مناظراتهم لعـلى وابن عباس ومماراتهم لمعاوية وعماله ، وآراءهم فى القعود والخروج ، وعقائدهم فيمن خالفهم ، وفى أصحاب المعاصى ظاهرة وباطنة ، وحروبهم مع عمال السلطان وأئمة الجور «فى زعمهم» ، وصبرهم على ما يصيبهم فى سبيل هذه العقائد ؛ وطفق يتلاعب بهذه الفرق يذكر أوائلها فى أواخرها ، وينعكس على اضطراب وتفاوت يورثان حيرة ويعقبان فى الذهن التواء ؛ فتناولها المرصفى فأزال اضطرابها ، وحدد لها أوقاتها ، ونفى عنها تحريفها ، ونهد لأهل هذه الأهواء يرد لهم باطلا أخذوا به ، ويدحض حجة اعتمدوا عليها ؛ فعلت قيمة الـكتاب التاريخية ، وأصبح مرجعا لا يجد من يريد الـكتابة فى الخوارج معدلا عنه .

وهناك ناحية تتجلى فيها عبقرية المرصفى ويظهر فيها ذوقه الأدبى ، هى ناحية نقده المبرد ؛ فقد سايره من أول كلمة قالها الى آخر كلمة ختم بها كتابه ، ينازعه الرأى ويفاوضه فى الحديث ، ويحاكمه الى أئمة اللغة والرواية والحديث والتفسير والنحو ، يمضى فى ذلك محققا مستبصرا وناقدا مستنيرا ، يبلغ من الحجة ما يريد ، ويوفى فى نقده على غاية الاحسان .

واليك أمثلة تدل على مظاهر عبقرية وتبنىء عن عجائب صنعة :

قال أبو العباس : قال أعرابى خبرت أنه من بنى سعد :

ولما التقى الصفان واختلف القنا نهالا وأسباب المنايا نهالها
تبين لى أن القماءة ذلة وأن أشداء الرجال طوالها
دعَوا بالسعد وانتمينا لطىء أسود الشرى إقدامها ونزالها

المرصفى :

قول أبى العباس « خبرت أنه من بنى سعد » غريب ، وكيف يصدقه مع قوله : دعــوا بالسعد وانتمينا لطىء (رغبــة الآمل ص ٢٦ ج ٢) .

قال أبو العباس :

فيا بعل سلمى كم وكم بأذاتها عدمتك من بعل تطيل أذاتى
بنفسى حبيب حال بابك دونه تقطع نفسى دونه حسرات
ووالله لولا أن يساء لرعتها بما ليس للمأمون من فتكات

المرصفى :

« لولا أن يساء لرعتها » الرواية لولا أن تساء لرعته . (رغبة الآمل ج ٢ ص ٥١)

قال أبو العباس :

ومرسل ورسول غير متهم وحاجة غير مزجاة من الحاج

الحاج جمع حاجة ، فأما قولهم فى جمع حاجة حوائج ، فليس من كلام العرب .

المرصفى :

وردت فى الحديث الصحيح والشعر الفصيح ؛ فعن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إن لله عبادا خلقهم لحوائج الناس يفزع الناس اليهم فى حوائجهم ، أولئك الآمنون يوم القيامة » . وقال الشماخ :

تقطع بيننا الحاجات إلا حوائج يعتسفن مع الجرى

الجرى الرسول (رغبة الآمل ج ٣ ص ١٤٥)

وفى الحق أن المرصفى وجد الطريق مسلوكا فسار عليه ؛ وجد على بن حمزة ينبه على أغاليط المبرد فأخذ عنه وزاد عليه ، ينصره طورا ويخذله طورا مسايرة للحق وإيثارا للصواب حيث يراه ، وقد يتحامل على المبرد فى عنف وربما أسرف فى الخصومة فرماه بالكذب وغيره مما يعده أو لو النظر وذوو البصر بالنقد خروجا على أساليب البحث . يرجع ذلك إلى غزارة مادة المبرد التى ينوء بها ذهن المرصفى ، وإلى البيئة التى عاش فيها المرصفى ؛ فعن يمينه وشماله كتب الفقهاء وأصحاب الرأى والآخذين بظواهر النصوص، وكثير منهم يرى الطعن على خصمه من تمام الحجة ، إلى ذلك أن المرصفى كان وافر العقل مرهف الحس ضئيل الجسم ، فيضيق صدره بأحاسيسه فينطلق لسانه بما لا يرضى من القول ، وقلبه مطمئن بعلم المبرد ، وضميره معقود على حبه ، والسيئة بين الحسنات يذهب أثرها ، والفلتة تنعطف عليها جوانب الإحسان فتستر شينها ، ومهما كانت الزلة فهى أهون من أن يعتد بها أو تنقصه حظه من الصواب ، وفيما قدم للمبرد من خدمات ما يغفرها .

هذه إيماءة إلى جانب من بطولة هذا الرجل العظيم الذى عاش فى قومه غريبا ومات غريبا :

غربته العلا على كثرة الأهـــل فأضحى فى الأقربين غريبا

ولمحة تدل على جهود هذا العالم فى خدمة الكامل .

وإنى أعد بالعودة إلى هذا السيد العظيم ، فإن فى الحفل به والإشادة بصالح أعماله حثا للشباب أن يهبوا أنفسهم للعلم ، ويثابروا على الجد والتحصيل، ويوجهوا قلوبهم نحو الفضيلة ، وأعمالهم نحو المجد ؟

كلمات حكيمة

قال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب : تعلموا كتاب الله تعرفوا به ، واعملوا به تكونوا من أهله .

وقال حكيم : الكلمة إذا خرجت من القلب وقعت فى القلب ، وإذا خرجت من اللسان لم تجاوز الآذان .

مباحث لغوية

الابدال

لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد النجار المدرس فى كلية اللغة العربية

كتبت فيما فرط من مجلة الأزهر مباحث فى الإتباع والقلب والنحت . وهذا المبحث فى الإبدال يمُتُّ الى المباحث السابقة بسبب ، ويدنو منها عن كثب . وقدرأيت أن يضم هذا الضرب من المباحث عنوان : « مباحث لغوية »

والإبدال من العوارض الفاشية فى اللغة العربية . وهو لا يزال يجرى فى اللغات العامية . فيقول بعض العامة فى قادر : غادر – وإبدال القاف غينا مطرد فى لسان السودانيين : يقولون : غلنا وغمنا فى قلنا وقمنا – ويقولون : الديش فى الجيش ، وصايع فى سايع بمعنى ضائع مهمل من قولهم : ساعت الإبل إذا تخلت فى المرعى بلا راع . ويقولون : مايص للذى ينهج منهج الإدلال بنفسه ، ولا يسلك سبيل الجد ، وأصله مائس من ماست المرأة إذا تبخترت ، وماس الرجل إذا مجن .

وسأعرض لأضرب الإبدال ، وأضرب الأمثال لها ، ثم أتبع ذلك بمباحثه العامة .

فالإبدال يقع على بضعة أضرب :

١ – فضرب يكون الإبدال فيه اطراديا . وهذا منه مايكون مستمرا فى لسانهم ، أطبقت عليه كافتهم أو جمهورهم . وهذا قد تكفلت به كتب الصرف ، وأوسعته بيانا ، وافتنّ علماء هذا الفن فى تبيان حدوده ، ونصب بنوده ، ورفع قواعده ، وتحقيق شواهده . وهذا الإبدال حثت عليه القوانين الصوتية ، واعتاده اللسان ، حتى كأن البدل هو الأصل ، وليس بإزائه ما يعادله ، إذ كان الأصل قد يهجر البتة . ألا ترى أنه لايقول أحد فى ميزان مِوْزان ، ولا دَعَوَ فى دعا ، ولا بناى فى بناء ، وإن كان ذلك هو الأصل فى التقدير والتصريف .

وقد أنشد الأصمعي (١) لأعصُر بن سعد بن قيس عَيْلان :

إذا ما المرء صَمَّ فلم يكلم ... وأعيا سمعُه إلا ندايا
ولاعب بالعشى بنى بنيه ... كفعل الهر يحترش (٢) العظايا
يلاعبهم ، وودوا لوسقوه ... من الذيفان (٣) مترعة إنايا
فلا ذاق النعيم ولا شرابا ... ولا يعطى من المرض الشفايا

وهذا من الشذوذ بمكان . ويزعم الجوهرى أن هذا لغة لبعض العرب . وقد يكون هذا فى أحد أطوار اللغة قبل أن تهذب بالإعلال ، وتنقح بالإبدال .

وقد يكون الإبدال المطرد خاصا ببعض القبائل العربية ، لا يكون لجمهورهم . ومن هذا ما أقص عليك بعضه فى هذا المقال :

١ — فنه إبدال السّين صادا إذا وقعت قبل الغين أو الخاء أو القاف أو الطاء . تقول فى أسبغ : أصبغ ، وفى سلخ : صلخ ، وفى السوق : الصوق ، وفى ساطع : صاطع . وقد قرأ ابن عباس (٤) ويحيى بن عُمارة : « وأصبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة » . وقرأ نافع (٥) وابن كثير — فى رواية النقاش — : « وزاده بصطة فى العلم والجسم » .

وقد حدا الى هذا الابدال الرغبة فى تقريب الأصوات ؛ فلما كانت هذه الأحرف الأربعة مستعلية والسين حرف مستفِل ، ردت السين حرفا مستعليا ، تحقيقا للتشاكل من هذه الناحية ، وكان هذا الحرف أقرب الحروف الى السين وهو الصاد . وقد اقتضى قانون الأصوات ألا يقلب الصاد سينا ، فلا تقول فى صبر : سبر ؛ وذلك أن الصاد فيها من صفات القوة الاستعلاء والإطباق ، وقد خلا السين منهما ، ولا يردُّ فى حكم الأصوات الأقوى الى الأضعف ؛

---

(١) لسان فى حما (٢) الاحتراش: صيد الضب ، والعظاى هى العظاء جمع العظاءة ، وهى دويبة على خلق سام أبرص . والاجود فى الرواية : يفترس العظايا . (٣) الذيفان : السم الناقع . وقوله مترعة إنايا كأنه ذهب بالاناء الى معنى الكأس فانثه . وفى رواية : مترعة ملايا جمع ملىء . وهى ظاهرة . (٤) البحر المحيط فى تفسير الآية ٢٠ من سورة لقمان .

(٥) البحر المحيط فى تفسير الآية ٢٤٧ من سورة البقرة .

ومن ثم تراهم يقضون بأصالة السين فى المادة يأتى فيها السين والصاد كالسراط والصراط ، والسُّدغ والصدغ ، وإن اشتهر الصاد فى هذا حتى لا يكاد يعرف السين وقالوا مِسدغة ومِصدغة ، وهى المخدة توضع تحت الصدغ .

وهنا أذكر حديثا وقع للنضر (١) بن شميل من أئمة العربية وأعلام من أخذوا عن الخليل؛ فقد دخل عليه وهو مريض قوم يعودونه وفيهم من يكنى أباصالح . فقال له هذا : مسح الله ما بك ! فقال النضر : لا تقل مسح (٢) — بالسين — ولكن قل مصَّح — بالصاد — أى أذهبه وفرقه ، أما سمعت قول الأعشى :

وإذا ما الخمر فيها أزبدت   أفل الإزباد فيها ومصح

فقال له الرجل : إن السين قد تبدل من الصاد كما يقال الصراط والسراط ، وسقر وصقر ؛ فقال له النضر : فإذاً أنت أبو سالح !

ومن هذا ما حكاه الحريرى فى درة الغواص أن بعض الأدباء جوَّز بحضرة الوزير أبى الحسن بن الفرات أن تقام السين مقام الصاد فى كل موضع . فقال له الوزير : أتقرأ : جنات عدن يدخلونها ومن صلح من آبائهم ، أم من سَلح ؟ فخجل الرجل . ومما ينتظم فى هذا السلك أن بعض العلماء كان يرى هذا أيضا — وهو إبدال الصاد سينا — ، فكتب إليه بعض أصدقائه : أما بعد فإنك أخسُّ أصحابى ، فغضب من هذا الكتاب وتمير (٣) ، فقال له صاحبه : إنما أردت أنك أخص أصحابى ، فأجريت الكلام على رأيك ، فما تنكر من سنة سننتها ! وأول راضٍ سنة من يسيرها .

وهذا الإبدال لغة لبنى كلب ، كما يقول أبو حيان (٤) ، أو لبنى العنبر كما يقول سيبويه (٥) . ويؤيد رواية سيبويه ما رواه ابن سلام فى طبقاته أنه قيل

(١) وفيات ابن خلكان فى ترجمة النضر .

(٢) هذا رأى النضر . وقد روى الهروى فى الغريبين أنه يقال : مسح الله ما بك — بالسين — أى غسلك وطهرك من الذنوب ، بل ذهب ابن برى الى أن ما ذهب اليه النضر قد غلط فيه ، فان الفعل مصح يستعمل لازما بمعنى درس وبلى ، ولا يستعمل متعديا ، والنضر حجة ثقة فيما يروى ويرى ، وقد قال ابن سيده : مصح الله ما بك مصحا ومصحه : أذهبه . انظر اللسان فى مصح . (٣) يقال : تمير الرجل تحرق غيظا . (٤) فى تفسير الآية « وأسبغ عليكم نعمه » فى سورة لقمان . (٥) الكتاب ٢ — ٤٢٨

ليونس : هـل سمعت من ابن أبى إسحاق شيئا ؟ فقال : نعم ؛ قلت له : هل يقول أحد : الصوبق ، يعنى السويق ؟ قال : نعم ؛ عمرو بن تميم تقولها . والعنبر هو ابن عمرو بن تميم . وعلى هذا تكون لهجة مضرية ، فأما إذا كانت لهجة لـكلب فإنها تـكون قحطانية ؛ فإن كلبا هو ابن وَبَرة بن ثعلبة من قضاعة . على أن الإبدال قد يغلب على الكلمة ، حتى يستمر فى لسان من ليس من أهل الإبدال ؛ فالصراط بالصاد مبدل من السراط ، وهو بالصاد فى لسان قريش .

وقد رأيت مما تقدم أن هذا الإبدال يأتى مع الفصل بين السين ، والحرف الذى دعا إلى الإبدال كما فى سلخ وساطع .

هذا ويقول سيبويه : إن الأجود الأعرب الأكثر فى كلامهم ترك السين على حالها .

٢ — تبدل السين الساكنة قبل الدال زايا ؛ تقـول فى يسدل ثوبه : يزدُل . وجاء فى الحديث (١) فى مناقب الأزد : الأزد أُزْد الله فى الأرض . فالأزد أصلها الأسد قلبت السين زايا على هذه اللغة . وقد حسن هذا الإبدال المشاكلة للأزْد فتمّ له الجناس المحرف ، كقولهم : جُـبّة البُـرد جُـنّة البَرد . ولو أن قائل الحديث قال : الأَسْـد أسد الله ، لصح له الـكلام وانساق له الأسلوب ؛ فإنه يقال فى الأزد الأسد .

والسبب فى هذا الإبدال هو تقريب الأصوات كما فى سابقه ، فإن الدال حرف مجهور والسين مهموس ، فأبدل حرفا مجهورا ليقرب من الدال ، وكان الحرف الزاى لاشتراكهما فى الصفير . ويقول سيبويه (٢) فى هذا الإبدال : « والبيان فيها أحسن » .

ولم أقف على أصحاب هذا الإبدال . ويبدو لى أنهم الذين يبدلون الصاد زايا فى نحو الصراط ، يقولون الزراط . وقد نسبت (٣) هـذه اللغة إلى عُذْرة وكلب وبنى القَين .

---

(١) جامع الترمذى فى أبواب المناقب ج ٢ ص ٢٣٩ طبع الهند .

(٢) الكتاب ٢ / ٤٢٧

(٣) القرطبى فى تفسير الفاتحة فى الكلام على الصراط المستقيم .

٣ — تبدل الصاد الساكنة قبل الدال زايا ، يقـولون : التزدير فى التصدير ، وقرىء قوله تعالى : قالتا لانسقى حتى يصدر الرعاء : حتى يزدر (١) وَمَثل من أمثالهم « لم يحرم من فُصْد له » والفصد أن يعمد إلى عِرق فى الراحلة فيشقه ويستخرج منه الدم ، فيسخّنه حتى يجمد ويقوى ، ويقـدمه قِرى للضيف ، يفعلون ذلك فى كَلَب الزمان وشدةالسنة والشح بالراحلة أن تنحر . يضرب فيمن يطلب أمرا فينال بعضه . وأصل فُصْد فُصِد ، سكنت العين على حـد قول الراجز : لو عُصْر منه المسك والبان انعصر . ويقال فى المثل — وهو الذى يعنينا — : لم يحرم من فزد له — بإبدال الصاد زايا — . ونزل بحاتم الطائى ضيف فى الأزْبة ، فطلب إليه أن يفصد له ـ على مألوف العرب ـ فنحر راحلته للضيف ، وقال : هكذا فَزْدى أَنَهْ .

وقد دعا إلى هذا الإبدال تقريب الأصوات أيضا ؛ فان الصاد من حروف الهمس والدال من حروف الجهر فأبدلت الصاد زايا — وهى من حروف الجهر كالدال — وقد قيدت السين والصاد بالسكون ، فإن كان أحدهما متحركا لم يبدل ، إذ تكسبه الحركة قوة وإباءة على الإبدال الذى هو ضرب من التوهين .

٤ — العنعنة : يقول بعض العرب : بلغنى عَنّك قائم ، يريد بلغنى أنك قائم . وحدّ هـذه اللهجة أن تبدل الهمزة المفتوحة قبل النون عينا . وسبب هذا الابدال الاستخفاف والاسترواح من ثقل الهمزة . ويقول ابن الأثير فى النهاية : « وكأنهم يفعلون ذلك لبحح فى أصواتهم » .

وينسب هـذا الابدال إلى تميم ، فيقال : عنعنة تميم ، وإن كانت تكون فى غيرهم ؛ قال الفراء (٢) : « لغة قريش ومن جاورهم أن ، وتميم وقيس وأسد ومن جاورهم يجعلون أن إذا كانت مفتوحة عينا ، يقولون : أشهد عنَّك رسول الله . فإذا كسروا رجعوا إلى الألف » .

ومن شواهد هذه اللهجة ما جاء فى حديث قَيلة : تحسب عنى نائمة ، أى تحسب أنى نائمة . ومن حديث حصين بن مشمّت: أخبرنا فلان عنْ فلانا حدثه ،

(١) الألوسى فى تفسير الآية ٢٣ فى سورة القصص .

(٢) لسان فى عنن .

أى أن فلانا . وفى نوادر أبى زيد — ص ٢٨ — : « أنشدتنى أعرابية من بنى كلاب :

فتعلمن — وإنهويتك — عنّنى قطاع أرمام الحبال صروم

فقلت لها : ماهذا ؟ فقالت : إن هذه عنتنا . وبعضهم يقول : عنعنة بنى فلان » . وكلاب من قيس .

وقد تبدل الهمزة عينا فى غير الموضع السابق ؛ فقد جاء قول منظور بن مرثد الأسدى ، وهو شاعر إسلامى كما فى معجم الشعراء للمرزبانى :

تعرضت لى بمكان حِل تعرض المهرة فى الطِوَلّ
تعرضا لم تأل عن قتلا لى

فقيل : عن مبدلة من أن ، أى لم تأل أن قتلالى ؛ وقتلا مفعول مطلق لفعل محذوف ، أى لم تأل أن قتلتنى قتلا . وقيل : إن الكلام على الحكاية ، أى لم تأل عن هذا القول ، وهو ما كان معتادا أن تقوله حين تلقاه على سبيل التحبب والدلال ويروى : عن قتل لى ، وهى ظاهرة . والطِوَلّ أصله الطِوَل ، شدد لضرورة الشعر ، وهو الحبل الذى يطوّل للدابة فترعى فيه ، يقال : أرخ للفرس من طِوَله .

ومن هذا الإبدال أنهم يقولون : الوأل والوعْل للملجأ ، وأنشد بيت ذى الرمة :

حتى إذا لم يجد وألا ونجنجها مخافة الرمى ، حتى كلها هيم

هكذا وألا بالهمز ووعلا . وقوله : نجنجها — والكناية للإبل — يريد : ردها عن الماء وصرفها .

والعنعنة ما زالت تجرى فى بعض الكلم فى لسان العامة ، على توسع فيها . فيقول بعضهم فى لا النافية : لأ ، وهؤلاء منهم من يقول : لع . ويقول حفنى ناصف فى كتاب « مميزات لغة العرب » : « وقد توسع فى ذلك سكان البوادى فى الديار المصرية ؛ إذ يبدلون الهمزة المتوسطة عينا ، فيقولون : أسعل الله أى أسأله » .

ضرورة التعاون

بين الاسلام والغرب

لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد عرفه

التعاون بين سكان الأرض من قديم كان أملا يأمله الحكماء ، ورجاء يرجوه العلماء ؛ وكانوا يرون أن لا سعادة لسكان هذا الكوكب الأرضى إلا بالتعاون والمحبة ، وأن التعادى موجب للشقاء ، بل لا بقاء للانسان إلا بهما ، وإذا بقى بينهم التعادى أهلك بعضهم بعضا ونزل بهم الفناء .

والآن بعد أن انتهت الحرب العالمية الثانية ، كان إدراك الساسة ورجال الإصلاح لوجوب التعاون أكثر، وعملهم لهذه الغاية أعظم ؛ ذاك لأن المتحاربين ذاقوا من هذه الحرب الويلات ، وفتكت بهم الأسلحة المخترعة أعظم فتك ، وقد انتهت هذه الحرب باختراع القنبلة الذرية ، وأن العالم كله مهدد بالفناء إذا قامت حرب ثالثة واستعمل المتحاربون هذه المخترعات الفتاكة .

يجب عمل كل ما يمكن للتقريب بين الشعوب وإزالة أسباب الخلاف والبغضاء .

يجب أن تكون الأرض جميعها كمدينة واحدة ، وأن يكون سكانها جميعا كأهل المدينة الواحدة .

يجب أن يعلم كل أحد أن قد قربت المسافات والابعاد ، وأصبح أهل الأقطار النائية فى القارات المترامية يتواصلون أقرب مما كانوا يتواصلون فى المملكة الواحدة فيما سلف من الزمان ؛ فقد أصبحت الطائرات فى الهواء ، والسابحات فى الماء ، وقاطرات البر والبحر ، معينة على اتصال العالم بعضه ببعض فى أقرب ما يمكن من الزمان ، فيفطر المرء فى قارة ، ويتغدى فى قارة أخرى ، ويصبح بأرض ويمسى بأرض أخرى ما كان يصل اليها من قبل إلا فى شهور وأعوام .

ولقد سهل البرق واللاسلكى معرفة أخبار العالم ، فلا يحدث حدث فى مكان إلا ويعرفه الشرق والغرب وقت حدوثه ؛ وإن المرء ليسمع فى أوربا من يخطب فى أمريكا كما يسمعه الأمريكيون .

يجب أن يعلم كل أحد أن التعاون بين الشعوب أصبح أمرا واقعا ، وأنه لم يبق إلا علمه والتفطن له ؛ فالمرء فى آسيا وأفريقيا ينتفع بمبتكرات العلماء فى أوربا وأمريكا ، يتداوى بأدويتهم ، ويأخذ ، بطبهم ويترف بما اخترعوه من أسباب الترف فى الحياة ؛ والمرء فى أوربا ينتفع بما زرعه له الزراع فى آسيا وأفريقيا وما أخرجوه له من خضر وفواكه ؛ فكيف ينتفع بعضهم من بعض ثم من بعد ذلك يتعادون ويتباغضون ، ويتقاتلون ويتناحرون ؟

الضرورة ملجئة الى السلام والتعاون .

والضرورة ملجئة الى التفكير فى أسباب السلام والتعاون ، وأسباب الحرب والتخاصم ، ليؤخذ بالأولى وتنبذ الثانية ، لعل الله يقى البشر ويلات حرب أخرى .

وليس من شك فى أن العقائد والأديان ، والمبادىء التى يعتنقها البشر لها دخل عظيم فى تعاون البشر أو تخاذلهم ، ، وفى سلامهم أو حربهم ؛ فكلما كان الدين أو المبدأ أكثر مبادئ إنسانية كان أعون على التعاون البشرى ، وكان أدعى إلى نبذ الحرب ، وأقرب إلى نشر المحبة والسلام .

وكلما كان الدين أو المبدأ أقل مبادئ إنسانية كان معوقا عن السلام ، وأدعى الى التنابذ بين البشر ، والتخاصم بين الأجناس .

وإذا كان الدين مما يدعو إلى التعاون الانسانى نزل التعاون من معتنقيه منزلة العقيدة ، وكانت له قوتها وحرارتها ونشاطها ، فيصبح حريا بأن يعلو ويسود .

وكذلك التعادى بين البشر إذا كان له سند من العقيدة أمضاه معتنقوه بالقوة التى يمضون بها عقائدهم .

فأثر الدين فى خدمة السلام العالمى أو عرقلته واضح بين ، وإنه أثر ليس بالضعيف ؛ لذلك لم يكن بد من اعتبار الدين فى قضية التعاون والسلام .

ومن غير شك أن الدين الاسلامى فى مقـدمة الأديان الأكثر مبادىء إنسانية ؛ فهو يعين على التعاون البشرى ، وعلى نشر السلام ، ولـكنه لايزال مجهولا لـكثير من الباحثين ، وأن مبـادئه الانسانية العالية قد غمت عليهم ولم تتضح لهم الوضوح الواجب الذى يجلوها ويبينها ، بل إنهم نحلوه مبادىء قاسية ليست له ، وأنكروا عليه مبادئه الانسانية العالية .

وهـذا الجهل بالاسـلام والمسلمين مما يدعو الى التنكر لهم وعدم الوثوق بهم ، وربمـا كان عند المسلمين شىء من الجهل بالغرب يدعو الى التنكر له .

لا شىء أدعى الى التباعد والتباغض من سـوء الظن الناشىء عن الجهل وعدم الفهم لروح الاسلام ولمدنية الغرب .

يجب أن يفهم الغرب الاسلام ، وأن يفهم الاسلام مدنية الغرب . إنهما إذا تفاهما زال ما بينهما من سـوء ظن ، وأمكن أن يعيشا معا متعاونين يؤدى كل منهما نصيبه من خدمة الانسانية .

لذلك يجب على علماء الاسلام أن يبينوا ما فى الدين الاسلامى من المبادىء السامية والإخاء البشرى والتعاون الانسانى ، وأن يجتهدوا فى تعريف الغرب الاسلام على حقيقته .

كما يجب أن يبين العلماء مدنية الغرب على حقيقتها ، ليحل التعارف محل التناكر ، ويحل السلام محل الخصام .

ويجب أن يتتبع علماء الاسـلام ما يأخذه علماء الغـرب على الاسـلام والمسلمين ، وأن يفندوها وأن يوازنوا بين مبادىء الاسلام ومبادىء الأديان الشائعة ليخرجوا من هذه الموازنة بالحقيقة الناصعة وهى أن الاسلام أصلح للحياة والتعاون فى هذه الأرض من كل نحلة ودين وعقيدة ومبدأ .

وسبيلنا أن نعالج ذلك كلـه إذا أقـدرنا الله عليه ووفقنا لخدمة دينه من هذا الباب ؟

دراسات فى الفقه الاسلامى :

هل يعد الفقه من علوم الدنيا ؟

رأى الغزالى فى ذلك ومناقشته

لفضيلة الأستاذ الشيخ فكرى يس
المدرس بكلية الشريعة

قد يقتضينا الاستطراد العلمى فى سبيل التقديم لهذا البحث أن نتناول بالتفصيل والاستقصاء أقسام العلوم ، وبيان ماهو دينى منها ، وماهو دنيوى ، وما هو حائر بين هذا وذاك ، بسبب الاعتبارات والإضافات التى يعوّل عليها بعض العلماء والباحثين فى كثير من آرائهم ونظراتهم ، ويتخذونها أساسا للتمييز بين العلوم ، وللتفريق بين وظائفها ، فى حين أنهم لو قصروا النظر على ذات الموضوعات ، وحصروا البحث فى مسائلها الأساسية ، وغضوا الطرف عما يدور فى الرءوس من اعتبارات وإضافات ، لتحددت ماهيات العلوم ، ولزال كثير من الخلط والخبط اللذين يقعان فى أغراضها واتجاهاتها ، وذلك أن باب الاعتبارات واسع ، وطريق الإضافات طويل ، وأنه قد يعتبر الأول مالا يعتبره الآخر ، وقد يتجدد من الاعتبار عند اللاحق ، مالم يكن يخطر فى البال عند السابق ، فلو أننا تركنا ذاتيات العلوم حائرة بين مختلف الاعتبارات والإضافات ، لأدى ذلك الى وقوع كثير من الغموض والإبهام فى أهدافها ومقاصدها .

غير أن ذلك الاستطراد الذى أشرنا اليه ، قد يجرّنا الى ضروب من الإطالة والإملال ، نحن فى غنى عنها بالإشارة الظاهرة ، واللفتة العابرة ، فحسبنا أن نذكر هنا إجمالا أن العلوم تنقسم الى قسمين : علوم شرعية ، وعلوم غير شرعية ، وأن المقصود بالعلوم الشرعية ، العلوم المستفادة من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وأن المراد بالعلوم الغير الشرعية ، العلوم التى تستفاد من

طرق أخرى ، مثل الحساب ، فإنه يرشد اليه العقل ، ومثل الطب ، فانه تهدى اليه التجربة ، ومثل اللغة ، فانها تؤخذ من السماع .

ونحن إذا رحنا نطبق هذا المعنى على علم الفقه ، فإننا نجده من العلوم الشرعية ، لأنه عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الفرعية المكتسب من أدلتها التفصيلية المعروفة ، وهذه الأحكام مستفادة من النبى صلى الله عليه وسلم فيما يتعلق بالكتاب والسنة وتوابعهما ، ومستندة الى نص منهما فيما يتعلق بالإجماع والقياس وتوابعهما .

ومن ثَم يكون الفقه علما شرعيا ، ولكن « شرعية » الفقه ، هل تخرجه عن أن يكون من علوم الدنيا ، وأن يكون الفقهاء من علماء الدنيا أيضا ؟

لنترك نحن الكلام فى هذا المعنى الآن ، ولندع الغزالى يدلى بفكرته فيه ، ويسهب فى بيان وجهة نظره منه ، ويتولى الدفاع عنها بنفسه ، ويجيب عن الإيرادات والاعتراضات التى تخيلها متوجهة اليه ، ولكن لا تنس أنه — فى كل هذا — قد غلّب جانب الاعتبارات والإضافات على جانب الموضوع فى ذاته ؛ قال فى الإحياء :

« فان قلت : لم ألحقت الفقه بعلم الدنيا ، وألحقت الفقهاء بعلماء الدنيا ؟ فاعلم أن الله عز وجل ، أخرج آدم عليه السلام من التراب ، وأخرج ذريته من سلالة من طين ، ومن ماء دافق ، فأخرجهم من الأصلاب الى الأرحام ، ومنها الى الدنيا ، ثم الى القبر ، ثم الى العرض ، ثم الى الجنة أو النار ، فهذا مبدؤهم وهذا غايتهم ، وهذه منازلهم ؛ وخلق الدنيا زاداً للمعاد ، ليُتناول منها مايصلح للتزود ، فلو تناولوها بالعدل ، لانقطعت الخصومات ، وتعطل الفقهاء ، ولكنهم تناولوها بالشهوات ، فتولدت منها الخصومات ، فمست الحاجة الى سلطان يسوسهم ، واحتاج السلطان الى قانون يسوسهم به ؛ فالفقيه هو العالم بقانون السياسة ، وطريق التوسط بين الخلق ، إذا تنازعوا بحكم الشهوات ، فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده الى طريق سياسة الخلق وضبطهم ، لينتظم باستقامتهم أمورهم فى الدنيا » .

وإلى هنا يحسّ الغزالى بأنه لا يزال فى حاجة إلى مزيد من البيان ، وبأن حجته لم تنهض بعد ، وبأن بعض الشبهات لا يزال محلقا فى جو نظـريته ، فيحاول دفعها بقوله :

« ولعمرى إنه متعلق أيضا بالدين ، ولـكن لا بنفسه ، بل بواسطة الدنيا ، فإن الدنيا مزرعة الآخرة ، ولا يتم الدين إلا بالدنيا ، والملك والدين توأمان ، فالدين أصل ، والسلطان حارس ، وما لا أصل له فمهدوم ، وما لا حارس له فضائع ، ولا يتم الملك والضبط إلا بالسلطان ، وطريق الضبط فى فصـل الحـكومات بالفقـه ، وكما أن سياسة الخلق بالسلطنة ليس من علم الدين فى الدرجة الأولى ، بل هو معين ما لا يتم الدين إلا به ، فكـذلك معرفة طريق السياسة » .

وإننا لو ذهبنا نناقش الغزالى من خلال هذه الفقرات مناقشة تفصيلية ، لاستطعنا أن ننفذ من ثغراتها إلى أنه يكاد يسلم بأن الفقه من علم الدين ، إلا أن شغفه بالاعتبارات ، وولعه بالإضافات ، لا يزالان يستحثانه على أن الفقه « ليس من علم الدين فى الدرجة الأولى » ولا يزالان يدفعان به إلى التشبث بوجهة نظره ، ولـكن هل استطاع — مع هذا كله — أن يحل المشكلات التى تصادفه ، وأن يدحض الشبهات التى تعـترض طريق فكرته ؟ إنه لا يزال يحاول ذلك ، فلنستمر معـه إلى آخر الشوط ، حتى نرى ماذا يكون منه ، قال :

« فإن قلت : هذا إن استقام لك فى أحكام الجراحات والحدود والغرامات وفصل الخصومات ، فلا يستقيم لك فيما يشتمل عليه ربع العبادات من الصيام والصلاة ، ولا فيما يشتمل عليه ربع العبادات من المعاملات ، من بيان الحلال والحرام ؛ فاعلم أن أقرب ما يتكلم الفقيه فيه من الأعمال التى هى أعمال الآخرة ، ثلاثة : الاسلام ، الصلاة ، والزكاة ، الحلال والحرام ، فإذا تأملت منتهى نظر الفقيه فيها علمت أنه لا يجاوز حدود الدنيا ، إلى الآخرة » .

ثم يمضى الغزالى بعد ذلك فى بيانه هذا فى كلام طويل ، لا تخرج خلاصته عن أن تكلم الفقيه فى هـذه الأمور الثلاثة ، لا يعدو أن يكون نظره فيها

مرتبطا بشئون الدنيا ، وأنه إن تكلم فى شىء من صفات القلب ، وأحكام الآخرة ، فذلك يدخل فى كلامه على سبيل التطفل ، كما قد يدخل فى كلامه شىء من الطب والحساب والنجوم وعلم الكلام ، وكما تدخل الحكمة فى النحو والشعر .

* * *

هذا هو بسط نظرية الإمام الغزالى فى أن الفقه من علوم الدنيا ، وهذا هو دفاعه عنها ، واستدلاله عليها ؛ فهل تراه بعد هذا كله قد استطاع أن يخرج من المحاولة بنتيجة منطقية مطردة ؟ أو استطاع أن يسلم بنظريته من الخضوع لتيارات الاعتبارات والتخريجات المتكلفة ، وأن يخلص بها من الاستهداف للكر عليها باعتبارات وإضافات أخرى ، قد تحولها إلى الضد منها ؟ نظن أن أقل نظرة يلقيها الباحث على مسلك الغزالى فى الترويج لنظريته ، والتعمل فى تأويل النصوص والآثار من أجل إثباتها ، تجعل الجواب على هذه الأسئلة فى غير مصلحته .

على أننا لو رحنا نتتبع الغزالى بعد ذلك بقليل ، لوجدناه يذكر عند الفرق بين علمى الفقه والطب أن الفقه أشرف من الطب ، من ثلاثة أوجه : أحدها أن الفقه علم شرعى ، إذ هو مستفاد من النبوة ، بخلاف الطب ، فإنه ليس من علم الشرع ، والثانى أنه لا يستغنى عنه أحد من سالكى طريق الآخرة ، ألبتة ، والثالث أنه علم مجاور لعلم طريق الآخرة .

وإننا إذا أضفنا الى هذه الفروق الثلاثة ما هو معلوم من أن لكل علم موضوعا وغاية ومأخذا ، ومن أن موضوع علم الفقه فعل المكلف ثبوتا أو سلبا ، من حيث ما يعرض له من حل وحرمة ، ووجوب وندب ، ومن حيث التكليف به كالواجب والحرام ، أو سلبه كالمندوب والمباح ، وهو كما ترى غرض دينى ، ومن أن غاية الفقه الفوز بسعادة الدارين ، وهو غرض دينى أيضا ، ومن أن مأخذه من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، وهى كلها أمور دينية كذلك — نقول إننا إذا أضفنا هذا الى تلك ، تكون النتيجة التى نستطيع أن نخرج بها من مجموع ذلك كله ، هى أن الجوانب الدينية فى علم الفقه أكثر بكثير من الجوانب الدنيوية فيه ، فهو — كما يقول

صاحب كتاب الفكر السامى — علم دينى أخروى إذا نظرنا فيه الى ما يتعلق منه بالعبادات ، دينى باعتبار ، أخروى باعتبار آخر ، إذا نظرنا فيه الى مايتعلق منه بالمعاملات ، وفصل الخصومات ، وحينئذ تكون المسألة فى الواقع مسألة اعتبارات ، لا مسألة موضوع العلم وغايته ومأخذه .

وقد يبقى للإمام الغزالى بعد هذا كله أنه قد نظر فى منحاه هذا الى وظيفة الفقه فى الدنيا ، وإلى أنها عمل دنيوى بحت ، على نحو ما شرحه فيما سبق ، وحتى هذا القدر أيضا ، لو قصد من القيام به وجه الله تعالى ، وخدمة مصالح المسلمين ، فإنه يكون دينيا كذلك ، ويثاب عليه القائم به كما يثاب على القيام بالأعمال الدينية الأخرى ، فالجانب الدينى مقترن بهذه الجزئية أيضا ، وظاهر فيها ، وله من وجاهة الاعتبارات ما لا يقل عن اعتبارات الغزالى .

***

لعلك تسألنى بعد ذلك كله عن الباعث للإمام الغزالى على سلوك هذا الطريق ، ونحن نعرف عنه أنه إمام جليل ، وعالم كبير ، وحجة فى المعقول والمنقول . والذى يبدو لنا أن الذى حمله على ذلك ، هو نزعته التصوفية ورغبته الملحة فى إثبات أن العلم الحقيقى هو التصوف ، وأن العلماء الحقيقيين هم المتصوفة ، وأن ما عدا ذلك ليس شيئا يذكر فى ميادين العلم ، ولا بين صفوف العلماء . ويشهد لهذا ما تراه منه بعد كلامه السابق ، فإنه يعقد فصلا طويلا ممتعا فى الإحياء ، يتحدث فيه عن تفصيل علم طريق الآخرة ، ويقسمه الى قسمين : علم مكاشفة ، ويسميه علم الباطن ، ويقول عنه : إنه غاية العلوم ؛ وعلم معاملة ، ويسميه علم أحوال القلب ، ويقول عنه : إن العلم بحدود هذه الأحوال وحقائقها وأسبابها وثمراتها ، وعلاجها هو علم الآخرة ، وهو فرض عين فى فتوى علماء الآخرة . ثم تراه يحمل على الفقهاء بعد ذلك ، وينعى عليهم إهمالهم لهذه المعانى ، ويذكر عنهم أنهم لو سئل أحد منهم عن شىء منها لتوقف فيه ، ولو سئل عن اللعان والظهار والسبق والرمى ، لسرد عليك مجلدات من التفريعات الدقيقة التى تنقضى الدهور ، ولا يحتاج الى شىء

منها ؛ ثم يغمزهم أخيرا بأنهم ما طلبوا الفقه إلا لأنه ييسر لهم الوصول الى تولى الأوقاف والوصايا ، وحيازة مال الأيتام ، وتقلد القضاء والحكومة ، والتقدم به على الأقران ، والتسلط به على الأعداء ؛ ثم لا يفوته أن يتوجع من هذه الأحوال ، فيقول : هيهات ، هيهات ! قد اندرس علم الدين ، بتلبيس العلماء السوء ، فالله تعالى المستعان ، وإليه الملاذ فى أن يعيذنا من هذا الغرور والذى يسخط الرحمن ، ويضحك الشيطان .

فأنت ترى من كل هذا الذى سقناه لك أن النزعة التصوفية هى التى أملت على الامام الغزالى رأيه فى الفقه والفقهاء ، وهى وإن كانت نزعة طيبة كريمة ، وكان الغرض منها نبيلا شريفا ، إلا أنه ما كان ينبغى أن تطغى على حدود العلم ، وأن تتغلب اعتباراتها على مميزاته الواضحة ، والكمال لله وحده ؟

ورع العلماء

كان أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموى كتب إلى واليه عدى بن أرطاة يأمره باختيار أحد رجلين لقضاء البصرة ، هما بكر بن عبدالله ، وإياس بن معاوية .

فأحضرهما عدى وذكر لهما أنه يريد أن يولى أحدهما القضاء .

فقال بكر بن عبد الله . أنا والله لا أحسن القضاء ؛ فان كنت صادقا فما تحل توليتى ، وإن كنت كاذبا فذلك أوجب لتركى .

فقال إياس بن معاوية : إنكم وقفتموه على شفير جهنم فافتدى منها بيمين يكفرها ، ويستغفر الله تعالى منها .

فقال له الوالى : أما وقد اهتديت لها فأنت أحق بالقضاء ، وولاه .

نقول : كان الناس فى الزمان الأول يفرون من تولى القضاء هربا من تبعاته وتقديرا لخطر العدالة ، ولم يعهد فى تاريخ الأمم كلها مثل هذا التقدير لها فى عصر من العصور . فهذه وأمثالها مما يسجل للأمم بالإجلال العظيم ، والإعجاب الكبير .

الاسلام وحرية البحث

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد المتعال الصعيدى
المدرس فى كلية اللغة العربية

— ٢ —

ذكرت فى مقالى السابق من القرآن ما يثبت أن الإسلام أتى بحرية البحث ، وهناك أمثلة رائعة من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ، نذكر منها ما يدل على أنه كان يذهب فى إقرار حرية البحث الى أبعد حد ، ويضرب للمسلمين فى ذلك أمثلة تعلمهم كيف يأخذون الناس باللين واللطف ، ويمهلونهم فى الدعوة الى أن يؤمنوا عن اقتناع ، وبعد طول بحث ونظر ، ولا يأخذونهم بقسر أو عجلة ، لأن الإيمان لا يقبل إلا إذا كان عن اعتقاد بالقلب ، وإلا إذا صار إليه صاحبه برضا واختيار . ولنذكر من تلك الأمثلة هذا المثال :

ورث صفوان بن أمية بن خلف الجمحى عن أبيه العداء الشديد للإسلام ، وكان إليه أمر الأزلام فى الجاهلية ، وهو أحد العشرة الذين انتهى إليهم شرف الجاهلية من عشر بطون فى قريش ، فلما قُتل أبوه أمية وغيره من أشراف قريش فى غزوة بدر ، جلس هو وعُمير بن وهب الجمحى فى الحِجْر ، وكان شيطانا من شياطين قريش ، فذكر مصاب قريش فى أشرافها ، فقال صفوان : والله إنْ فى العيش بعدهم خير ! فقال له عمير : صدقت والله ، أما والله لولا دَين علىّ ليس له عندى قضاء ، وعيال أخشى عليهم الضيعة بعدى لركبت الى محمد حتى أقتله ! فقال له صفوان : علىّ دينك أنا أقضيه عنك ، وعيالك مع عيالى أواسيهم ما بقوا ، لا يسعنى شىء ويعجز عنهم . فقال له عمير : فاكتم عنى شأنى وشأنك . ثم أمر بسيفه فشحذ له ، ثم انطلق حتى قدم به المدينة ، فرآه عمر بن الخطاب فأخبر به النبي صلى الله عليه وسلم ، فأمره بإدخاله عليه ، فلما دخل عليه قال له : ما جاء بك يا عمير ؟ قال : جئت لهذا الأسير الذى فى أيديكم — وكان ابنه من أسرى بدر — فقال له : فما بال

السيف فى عنقك ؟ قال: قبحها الله من سيوف ، وهل أغنت عنا شيئا ؟ ! فقال له : اصدقنى ما الذى جئت له ؟ قال : ما جئت إلا لذلك . فقال له : بل قعدت أنت وصفوان بن أمية فى الحجر فذكرتما أصحاب القليب من قريش ؛ وذكر له كل ما حصل بينهما ، وكان سرا لا يعلمه غيرهما ، فقال عمير : أشهد أنك رسول الله ؛ وآمن به وصدقه .

وكان صفوان بن أمية حين خرج عمير إلى المدينة يقول لقريش : أبشروا بواقعة تأتيكم الآن فى أيام تنسيكم وقعة بدر . وكان يسأل عن عمير الركبان ، فلما رجع إلى مكة مسلما ، حلف لا يكلمه أبدا ، ولا ينفعه بنفع أبدا .

ثم كان من صفوان بعد ذلك أن رهطا من عَضَل والقارَة قدموا مكة بأسرى من المسلمين غدروا بهم ، فابتاع منهم صفوان زيد بن الدَّثِنَّة ليقتله بأبيه أمية ، ثم بعث به مع مولى له إلى التنعيم ليقتله خارج الحرم ، فقتله هناك أمام رهط من قريش .

فلما قصد النبى صلى الله عليه وسلم مكة عام الفتح أهدر دم صفوان فيمن أهدر دمه ممن كانت له مثل هذه الجرائم ، فهرب صفوان بعد فتح مكة يريد جدة ليركب منها البحر إلى اليمن ، فجاء عمير بن وهب إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال له : يا نبى الله ، إن صفوان بن أمية سيد قومه ، وقد خرج هاربا منك ليقذف نفسه فى البحر ، فأمِّنه صلى الله عليك وسلم . فأجابه النبى صلى الله عليه وسلم إلى ما طلب منه .

فذهب عمير وراء صفوان حتى أدركه ، وأخبره بأمان النبى صلى الله عليه وسلم له ، ولم يزل به حتى رجع به إلى مكة ، فلما دخل على النبى صلى الله عليه وسلم قال له : إن هذا يزعم أنك قد أمنتنى . فقال له : صدق . فطلب منه أن يبقيه على الشرك شهرين ، فقال له : لك أربعة أشهر .

وهذا هو محل الشاهد من هذا المثال الذى سقته بهذا التفصيل ، فلم يطلب صفوان أن يبقى على الشرك شهرين إلا ليبحث فى أمر ما يقدم عليه من الإسلام ، ولا يكون كمن أسرع إلى الاسلام من قريش بروعة الفتح ، وتأثير النصر ، بل يسلم بعد أن تذهب تلك الروعة ، ويمضى زمن على ذلك النصر ،

الذى أخذ بقلوب قريش ، إسلاما يصير إليه بعد أناة وطول بحث ، وبعد موازنة بين ما كان عليه وما سيصير إليه ، ليفرق بين العهدين ، ويميز بين الحالين ، فيرى الحق بدليله ، ويطمئن إليه بعلاماته ، ويؤمن إيمانا يليق بمكانته فى قريش ، وبما كان يعرف به من كمال العقل ، وصواب الرأى ، وحسن المعرفة .

ولم ير النبي صلى الله عليه وسلم حرجا فى أن يجيبه إلى ما طلب ، ولا فى أن يعطيه أربعة أشهر ويزيده على ما طلب شهرين ، لأنه لا يطلب من الناس إيمانا لا يجاوز حناجرهم ، ولا يصل إلى قلوبهم ، وإنما يطلبه إيمانا يوافق فيه القلب اللسان ، ويكون قولا باللسان ، واعتقادا بالقلب ، وعملا بالجوارح ؛ فإذا رأى شخص أنه لا يمكنه أن يصل إلى ذلك إلا بعد البحث والنظر ، وإذا رأى أن هذا البحث يلزمه مدة مثل المدة التى طلبها صفوان بن أمية أو أقل أو أكثر ، أجيب إلى ما يطلبه من ذلك ، حتى لا يكون هناك قهر أو إلجاء ، بل إسلام عن طواعية واختيار ، وإيمان عن اعتقاد بأن الاسلام هو الدين الحق .

وقد أجابه النبي صلى الله عليه وسلم الى ما طلب وهو لا يعلم هل يبقى الى هذه المدة أو يموت . وقد جاءت غزوة حنين عقب فتح مكة فخرج صفوان اليها مشركا ، ليحارب فى صفوف المسلمين ، والحرب تدنو فيها المنايا ، وتقرب الآجال ، فلم ير النبي صلى الله عليه وسلم فى هذه الحالة الطارئة شيئا ، ولم يخف أن تبادر المنية صفوان فى هذه الغزوة وهو مشرك ، فيموت مشركا لا مسلما وهو الذى أذن له فى البقاء على الشرك .

وإنما لم يخف النبي صلى الله عليه وسلم شيئا من هذا ، لأن صفوان فى هذه المدة كان يطلب الحقيقة ، ويسعى فى سبيل الوصول اليها ، ويقلب وجوه النظر التى تجعله يذعن بها ، وطالب الحقيقة على هذا الوجه لا شىء عليه إذا مات دون الوصول اليها ، لأن التكليف يعتمد القدرة على المكلف به ، ولا يمكن الإيمان بالحقيقة إلا بالدليل ، والدليل يقتضى زمنا يختلف باختلاف الناس ، فمن مات وهو يطلب الدليل يكون معذورا ، ولا يكون شأنه كشأن المعاند

فى طلب الحقيقة ، ولا كشأن من يعرفها ولا يؤمن بها ، لأن طالب الحقيقة لا بد أن يصل اليها ، فمن سار على الدرب وصل ، والحقيقة بنت البحث ، فاذا مات دون ذلك كان الأجل هو الذى حال بينه وبينها ، والأجل من فعل الله تعالى ، ولا يد فيه للخلق .

وقد كان بعد ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لما أراد السير الى غزوة حنين ، قيل له إن عند صفوان بن أمية أدرعا وسلاحا ، فأرسل اليه ، فقال : يا أبا أمية ، أعرنا سلاحك هذا نلق فيه عدونا غدا . فقال صفوان : أغصبا يا محمد ؟ قال : بل عارية مضمونة حتى نؤديها اليك . فقال صفوان : ليس بهذا بأس . فأعطاه مائة درع بما يكفيها من السلاح .

ثم سار المسلمون الى غزوة حنين وسار معهم صفوان ، فامتحنهم الله فيها امتحانا شديدا حين غرتهم كثرتهم ؛ وهنا ظهر الفرق واضحا بين كثير ممن أخذه الفتح من أهل مكة فأسلم ، وبين صفوان الذى يريد أن يسلم عن طمأنينة نفس ، فلما هزم المسلمون أولا فى هذه الغزوة فرح كثير ممن أسلم بعد الفتح ، وجاء بعضهم الى صفوان فقال له : الآن بطل السحر . فقال له : أسكت فضّ الله فاك ! لأن يربّني رجل من قريش خير من أن يربني رجل من هوازن . ثم جاء اليه آخر يبشره ، فقال له : أتبشرنى بظهور الأعراب ؟ !

ولا شك أن هذا يدل على أن صفوان قطع شوطا بعيدا فى الوصول الى الحقيقة التى ينشدها ، شوطا جعله فى شركه أفضل من أولئك الذين أسلموا على عجل ، وبتأثير دهشة الفتح ، فلما هزم المسلمون فى غزوة حنين نكصوا على أعقابهم ، وذهبت دهشة الفتح التى كانت سببا فى إسلامهم ؛ أما صفوان فكان قد بحث وقلب وجوه النظر ، وعرف أن الاسلام يدعو الى الإصلاح والنظام ، ومثل أولئك الأعراب لا يرجى منهم ما يرجى من الاسلام ، فلا يصح أن يفرح عاقل بظهورهم على المسلمين .

ثم كان بعد ذلك أن انتصر المسلمون فى هذه الغزوة ، وغنموا فيها غنائم كثيرة ، فأعطى النبي صلى الله عليه وسلم منها لمسلمة الفتح عطاء كثيرا ، تأليفا لهم ، وتثبيتا لاسلامهم ، وأعطى صفوان مائة من الإبل ، ثم مائة ، ثم مائة ،

ورآه يرمق شِعبا مملوءا نعما وشاء ، فقال له : يعجبك هذا ؟ قال : نعم . فقال له : هو لك وما فيه . فقال صفوان : إن الملوك لا تطيب نفسها بمثل هذا ، ما طابت نفس أحد قط بمثل هذا إلا نبى ، أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً رسول الله .

وقد أسلم صفوان بهذا بعد أن رأى بعقله أن شأن النبى صلى الله عليه وسلم ليس من شأن الملوك ، وبعد أن اهتدى بعقله الى أنه نبي لا ملك ، وكان هذا قبل أن تنتهى المدة التى أمهل فيها على الشرك ؛ وهكذا يكون إسلام أمثال صفوان من العلماء الباحثين ، والحكماء المفكرين ؟

الجاحظ يصف الكتاب

قال : الكتاب وعاء مُلىء علما ، وظرف حشى ظرفا ، وبستان يحمل فى رُدن (هو الكم) ، وروضه تقلب فى حجر ، ينطق عن الموتى ، ويترجم كلام الاحياء .

وقال فيه أيضا : لا أعلم جاراً أبر ، ولا خليطا أنصف ، ولا رفيقا أطوع ، ولا معلما أخضع ، ولا صاحبا أظهر كفاية ، وأقل جناية ، ولا أقل إملالاً وإبراما ، ولا أقل خلافا وإجراما ، ولا أقل غيبة ، ولا أبعد من عضيهة ، ولا أكثر أعجوبة وتصرفا ، ولا أقل صلفا وتكلفا ، ولا أبعد من مراء ، ولا أترك لشغب ، ولا أزهد فى جدال ، ولا أكف عن قتال — من كتاب .

ولا أعلم قرينا أحسن مواتاة ، ولا أعجل مكافأة ، ولا أحضر معونة ، ولا أقل مؤونة ، ولا شجرة أطول عمرا ، ولا أجمع أمرا ، ولا أطيب ثمرة ، ولا أقرب مجتنى ، ولا أسرع إدراكا فى كل أوان ، ولا أوجد فى غير إبان — من كتاب .

ولا أعلم نتاجا فى حداثة سنه ، وقرب ميلاده ، ورخص ثمنه ، وإمكان وجوده ، يجمع من التدابير الحسنة ، والعلوم الغريبة ، ومن آثار العقول الصحيحة . . . ما يجمع الكتاب .

مقتطفات غربية :

قصور فى الهواء

أو موازين النقد (١)

مترجمة عن حديقة أبيقور

لحضرة الدكتور عبد الحليم محمود

وشاءوا أن يقيموا النقد على أساس متين ، فوضعوا موضع الاعتبار التقاليد والاتفاق العام . بيد أن التقاليد والرأى العام لا وزن لهما فيما يتعلق بالتقدير .

حقيقة إن الجمهور يرضى عن بعض المؤلفات ويفضلها ، ولكن ذلك مرده إلى التقليد لا إلى الاختيار والتفضيل الذاتى ، وما المؤلفات التى يعجب بها عامة القراء إلا تلك التى لا يمعن فى بحثها إنسان ، بل يتلقاها الفرد كما يتلقى شيئا نفيسا ويقدمها للآخرين على أنها قيمة مع أنه لم ينظر فيها .

أجل ! وهل تعتقدون حقا أننا نتمتع بحرية كبيرة حينما نبدى إعجابنا بالكتاب الكلاسيكيين من يونانيين ولا تينيين بل من فرنسيين ؟ وهل

---

(١) فى هذه الكلمة يسخر صاحب الحديقة ، كعادته ، من المجمع العلمى الفرنسى ، ومن الأستاذ فيكتور كوزان ، أحد أعلام فرنسا ، ومن طبقة المثقفين عامة ، ويضرب الأمثلة الواقعية لهذا التخبط الذى يهوى إليه المثقفون بل أعلام الرأى من الغربيين . والحالة التى سخر منها توجد مجسمة واضحة فى بيئتنا المصرية . فهذا الكتاب قيم لأن فلانا ، الكاتب الكبير ، أثنى عليه ؛ وهذا الكتاب تافه لأن فلانا رأى فيه ذلك ؛ وهذا المقال قيم لأنه بقلم فلان ؛ وهذا المقال لا يستحق القراءة لأن الموقع عليه مجهول ؛ والرأى يقدر ، لا لذاته ، وإنما لمصدره .

ونحن فى هذا الدور ، دور الانقلاب الخطير الذى نتخطاه الآن ، أحوج ما نكون إلى استعمال الرأى وإعمال الروية . ولعل فى ترجمة هذه الكلمة عظة وعبرة وتذكيرا لهؤلاء الذين أوشكوا أن ينطبق عليهم قول القرآن الكريم : « إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون » .

ذوقنا الذى يجعلنا نميل نحو مؤلف عصرى وننفر من غيره ، يعتبر فى الحقيقة ذوقا حرًّا ؟ أليس خاضعا بل محددا بكثير من الحالات البعيدة كل البعد عن موضوع الكتاب والتى من أهمها روح التقليد ؟ إن روح التقليد موطدة الدعائم فى الانسان وفى الحيوان على السواء . إنها ضرورية لنا لنعيش بدون أن نضل كثيرا فى بيداء الحياة . إنها توجه كل حركة من حركاتنا بل إنها لتسيطر حتى على الحاسة التى بها نتذوق الجمال ، ولو لاها لأصبحت الآراء فى الفن فوضى واختلفت بأكثر مما هى مختلفة الآن . وإلى روح التقليد هذه تعزى زيادة الإقبال على مؤلف نال فى أول عهده ، لسبب ما ، استحسان بضعة أفراد . إن رأى هؤلاء الأفراد وحدهم هو الذى صدر عن حرية ، أما ما تبع ذلك من آراء ، وهى كثيرة ، فلم يكن إلا عن تلبية تقليدية لا ترتكز على اختيار أو فكرة أو تقدير أو شخصية ، غير أنها بكثرتها تشيد صروح المجد . . . وهكذا يتوقف الرأى العام ، يتلوه المجد ، على بداية ضئيلة من الآراء . ولذلك نجد أن المؤلفات التى يتولاها الناس بالصدود عند نشأتها قلما تنال الاستحسان يوما ما . وعلى العكس نجد المؤلفات التى نالت الشهرة منذ نشأتها تحتفظ طويلا باسمها وتحتفظ بالتقدير حتى بعد أن يأتى على موضوعها الزمن . ومما يبرهن على أن الاتفاق العام وليد التقليد أنه ينتهى بانتهائه . وبوسعنا أن نأتى فى هذا الصدد بأمثلة لا تحصى . وسأكتفى بمثال واحد :

كان ذلك منذ خمسة عشر عاما حينما عقد امتحان التجنيد الاختيارى ؛ فقد وضع الممتحنون لمادة الإملاء نصا بدون توقيع ، فلما نشر هذا النص فى مختلف الجرائد أثار عاصفة من سخرية النقاد ، وأصبح مبعثا للتهكم المرح فى مجالس هؤلاء الذين بلغوا من الثقافة الأدبية شأوا بعيدا ، والذين كانوا يتساءلون : إلى أى واد ذهب العسكريون للبحث عن هذه الجمل الشاذة المضحكة ؟ . . . هذه الجمل الشاذة المضحكة ؟ . لقد اقتطفها العسكريون من كتاب رائع من مؤلفات ميشليه ، بل من أحسن ما كتب ميشليه فى أطيب فترة من حياته . لقد اقتطف السادة الضباط النص الاملائى من هذا الوصف

البارع لفرنسا الذى ختم به الكاتب الكبير الجزء الأول من تاريخه ، والذى يعتبر من أجمل ما فى الكتاب . ولقد رأيت بعينى بعض المثقفين يضحكون من هذا النص معتقدين أنه بقلم أحد الضباط القدامى ، وكان أكثر الضاحكين سخرية أحد المتحمسين لميشليه المتفانين فيه . إن ذلك النص حقيقة رائع ، ولكنه ـ لأجل أن ينال التقدير الذى يستحقه ـ كان ينقصه التوقيع . وهكذا الأمر فى كل صحيفة تخطها يد الإنسان .

وعلى العكس من ذلك نجد أن كل ما يزكيه كاتب شهير ينال الاستحسان الأعمى .

هل أتاك نبأ ما اكتشفه « فيكتور كوزان» من روائع «بسكال» التى لم تكن فى الواقع إلا أخطاء مطبعية ؟ لقد انبهر أمام التعبير . Raccourcis d'abeme الذى خيلت له عيناه ، خطأ ، أنه يقرؤه فى أحد كتب بسكال . ولا يعترينا شك فى أن الأستاذ كوزان ما كان لينبهر لو أنه صادف هذا التعبير بقلم أحد معاصريه .

وهل أتاك نبأ سفسطات « فران لوكاى » وما نالته من استحسان المجمع العلمى حين عرضت عليه باسم باسكال وديكارت ؟

ألم يعتبر « أسيان » نداً لهومير حينما كان يُعتقد أن أسيان عاش فى العصور القديمة ، ثم انهار الإعجاب بأسيان حينما عرف أنه ليس إلا « ماك ـ فرسن » ؟

وعند ما يشترك الناس فى الإعجاب بكتاب ثم يطلب منهم الإدلاء بالبواعث التى حملتهم على الاستحسان فإن الاتفاق ينقلب الى اختلاف وتظهر آراء متباينة ينسجم كل منها مع ميول قائله ، ومن الواضح أنها ، لتباينها ، لايمكن أن يكون مصدرها كتابا واحداً . وإنه لمن الطريف الممتع أن يؤلف كتاب فى اختلاف وجهات النظر عند النقاد حسب مختلف العصور ويكون خاصا بأثر واحد من الآثار التى شغلت الانسانية كثيرا مثل قصة هاملت أو الكوميديا الإلهية أو الإلياذة .

إن الإلياذة تسحرنا اليوم بما نكتشفه فيها من سمات همجية بدائية . أما فى القرن السابع عشر فقد كان الناس يثنون على هومير لاتباعه قواعد الشعر الحماسى القصصى . ويقول « بوالو » : « كونوا على يقين من أنه إذا كان هومير قد استعمل كلمة كلب فما ذلك إلا لأنها كلمة نبيلة فى اللغة اليونانية » . إن هذه الآراء تبدو لنا اليوم مضحكة . وقد تبدو كذلك آراؤنا مضحكة بعد مائتين من السنين ، إذ أنه لا يمكن أن يوضع فى مصاف الحقائق الخالدة أن هومير كان همجيا بدائيا ، وأن الهمجية والبدائية شىء رائع ساحر !

ليس فى المحيط الأدبى فكرة ، كائنة ما كانت ، لا يتأتى نقضها ، فى سهولة ويسر ، بفكرة مضادة . وهل وجد بعدُ ذلك الذى يستطيع وضع حد لمنازعات الزامرين ؟ (١)

أيجب ، إذن ، أن لا نخوض ميدان النقد أو ميدان الجمال ؟

إننى من هذا الرأى براء . بيد أنه يجب أن نكون على علم بأن ذلك فن ولا وجود للفن إذا خلا من العواطف الملتهبة والطرافة المستملحة .

---

(١) يريد الكاتب أن تضارب الأفكار فى المحيط الأدبى يشبه تضاربها بين طائفة الزامرين فى أنها لا تنتهى الى حد .

تخير لطلبك

قال خالد بن صفوان : فَوْتُ الحاجة خير من طلبها الى غير أهلها ، وأشد من المصيبة سوء الخلق منها .

وقال حكيم : لا تطلب حاجتك من كذاب ، فانه يقربها بالقول ويبعدها بالفعل ، ولا من أحمق فانه يريد نفعك فيضرك .

وأحسن ما قيل فى الطلب والعذر قول الشاعر :

أتيتك لا أدلى بقربى ولا يد ... اليك سوى إنى بجودك واثق

فان تولنى عرفا أكن لك شاكرا ... وإن قلت: لى عذر أقل أنت صادق

صرف الزكاة فى جهات البر

جاء الى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتى :

هل يصح عمارة المساجد من زكاة المال أو لا يصح ؟

عبد المقصود محمد

الجواب :

بعد حمد الله ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه :

اختلف الأئمة فى جواز صرف الزكاة فى بناء المساجد أو عمارتها ؛ فالجمهور على أنه لا يجوز صرفها فى هذا الوجه ولا يجزئ ، غير أنهم مع اتفاقهم على هذا الحكم مختلفون فى توجيهه ؛ فنهم من وجّهه بأن الله تعالى قد سمى الزكاة صدقة ، والصدقة مقدار من المال يملّك للمحتاج ، فلا يتحقق معناها إلا إذا كان المصروف له ممن يصح أن يملك وكان محتاجا ، وبناء المساجد ونحوه ليس من هذا القبيل .

ومنهم من وجّهه بأن الله تعالى قد حصر مصارف الزكاة فى ثمانية أصناف ليس منها بناء المساجد ونحوه ، ولا مجال دخول ذلك إلا فى واحد من تلك الثمانية وهو سبيل الله ، لكن هذه الكلمة «سبيل الله» لا تتناوله ، لأن المراد منها خصوص الغزو لكثرة استعمالها شرعا فيه ، أو لكثرة اقترانها بالجهاد فى الاستعمال ، فكان الغزو متبادرا منها ، وبذلك صارت حقيقة عرفية فيه .

وغير الجمهور يرى أن صرف الزكاة فى أى جهة من جهات البر جائز ومجزئ ؛ وذلك كبناء المساجد ، وعمارتها ، وتكفين الموتى ، وبناء الحصون والمستشفيات . ووجّه ذلك بأن سبيل الله معناه لغةً الطريق الموصل الى مرضاة الله تعالى ، والجهاد — وإن كان من أعظم هذه الطرق — لا دليل على انحصار سبيل الله فيه ؛ فإن لفظ « سبيل الله » من ألفاظ العموم التى يجب أن تبقى على عمومها ما لم يوجد مخصص ، ولا مخصص له يجعله مقصورا على الغزو .

واللجنة ترى الأخذ بهذا الرأى الثانى لوجاهته وقوة دليله ، وضعف أدلة الجمهور ؛ فانه يُردّ على استدلال الفريق الأول من الجمهور بمنع أن الصدقة تختص بتمليك المال للفقير ، فانها أعم من ذلك فى لسان الشارع ؛ فقد سمى الأمر بالمعروف صدقة ، وإماطة الأذى عن الطريق صدقة ، ونفقة الرجل على ولده وزوجه صدقة ، كما ورد فى الحديث الصحيح ، ومثل ذلك كثير ؛ وإذا أضيفت الصدقة الى المال كان معناها بذل المال فى أى وجه من وجوه البر ولو لم يكن على سبيل التمليك ؛ ولذلك جوز كثير من الفقهاء بذل الزكاة فى شراء أدوات الحرب وفك الأسارى ، وليس فى شىء من ذلك تمليك للفقير .

فإن قيل : إن كلمة صدقة — وإن لم تقتض التمليك — قد أضيفت الى الأصناف المذكورة فى آية التوبة باللام المفيدة للتمليك ، وذلك يدل على أنه لابد فى المصرف أن يكون أهلا للتملك .

فالجواب عنه من وجهين : الأول أن المعنى الأصلى للام إنما هو الاختصاص، والاختصاص فى كل موطن بحسبه ؛ فقد يكون اختصاصا على وجه الملكية ، وقد يكون على غير هذا الوجه ، واللام الواردة فى الآية لا تفيد التمليك وإنما هى لبيان الجهات التى تختص بحل صرف الزكاة إليها أو فيها ، بدليل أن هذه الآية سيقت لذم من طلب الأخذ من الصدقة وليس من أهلها ، والذم إنما يتوجه إليه من حيث إنه طلب ما لا يحل له ، لا من حيث إنه طلب ما لا يملك ، وإلا كان الذم موجها الى كل من يسأل الأخذ منها وإن كان من أهلها لأنهم لا يملكون إلا بعد الأخذ بالفعل .

الوجه الثانى : أن جملة من المصارف الثمانية ـ ومنها سبيل الله ـ لم تقترن باللام ، فلا معنى إذاً للتعلق بهذه اللام وأنها تفيد التمليك .

ومن هذا يتبين أنه لا يتم لأصحاب هذا الرأى ما ادعوه من أن الصدقة هى للتمليك أو تقتضيه .

أما استدلال الفريق الثانى من الجمهور فإنه يردّ بأن اقتران الجهاد بكونه فى سبيل الله — وإن ورد فى القرآن كثيرا — لا يدل على قصْر سبيل الله على الغزو ، وذلك من وجهين :

الأول : أن الجهاد فى سبيل الله أعم من الغزو ، فإنه كما يكون بالغـزو يكون بغيره ، والجهاد جهادان : جهاد بالسنان ، وجهاد باللسان ، وكل منهما جهاد فى سبيل الله ، وإذاً لا يكون الاقـتران دليلا على أن سبيل الله هو خصوص الغزو .

الثانى : أنه إذا أريد به عند الاقتران خصوص الغزو فذلك لا يدل على أن كلمة « سبيل الله » إذا ذكرت وحدها غير مقترنة بالجهاد يكون المـراد بها خصوص الغزو فضلا عن أن تكون حقيقة فيه ؛ ألا يرى قوله تعالى « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم » ، « للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله » ، « ومن يهاجـر فى سبيل الله يجدْ فى الأرض مراغَماً كثيراً وسعة » ، « الذين كفروا وصـدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم » ، « مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة ، والله يضاعف لمن يشاء ، والله واسع عليم . الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله ثم لا يُتبعون ما أنفقوا منـًّا ولا أذًى لهم أجرهم عند ربهم ولا خـوف عليهم ولا هم يحزنون » . على أن المراد بكلمة « سبيل الله » عند اقترانها بالجهاد إنما هو المعنى اللغوى وهو طريق مرضاة الله .

وإذاً فالظاهر الذى ينبغى المصير إليه هو القـول بعموم سبيل الله لجميع طرق الخير ، فيتناول بناء المساجد ، وشراء آلات الجهاد ، وإقامة المستشفيات وما الى ذلك .

ويكون الرأى الوجيه هو ما رآه بعض الفقهاء من أنه يجوز صرف الزكاة فى هذه الوجوه وما ماثلها من أبواب الخير والبر ، وليس خاصا بما فيه تمليك ، ولا بمـا يتعلق بالغزو ؛ وهو ما تفتى به اللجنة .

واللجنة مع هـذا ترى أنه لا ينبغى الصرف فى بناء المساجد إلا إذا كان الصرف فيه أهم من الصرف فى غـيره من المصارف : بأن لم يكن فى البلد من المساجد ما يستغنى به الناس عما يراد إنشاؤه . والله أعلم ؟

رئيس لجنة الفتوى

عبد المجيد سليم

بريد مجلة الأزهر

ورد هذا الكتاب إلى حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر ، فرأينا أن ننشره لما فيه من الدلالة على اتجاه الرأى العام نحو الإصلاح الدينى والاجتماعى ، ولما يكون من أثره فى تقوية النهضة المباركة .

بسم الله الرحمن الرحيم .

من الفقير إلى مولاه سيد بن عبد الله بن على حسين ، إلى حضرة مولانا الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر والمعاهد العلمية الدينية بالقطر المصرى : فضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق ، حفظه الله .

السلام على مولانا ورحمة الله وبركاته .

وبعد : فإنه من نعم الله عليكم أن جعلكم فى هذا المقام الأسمى ، ومن نعمة الله على المسلمين والإسلام فى مصر والمعمورة أن جعلكم مسئولين عن حقوقهما ، ومثل مولانا من يقدر المسئولية أمام الله وأمام المسلمين .

مولانا : إن مسئوليات الرآسة الدينية خطيرة بقدر خطر مركزها ، ومن أهمها ما يأتى :

أولاً : تعليم الدين الاسلامى فى مصر . هذه مسألة عظيمة الأثر فى أبناء المسلمين ، وهى تكاد تكون معدومة فى مدارس الحكومة ، لأنها اختيارية ، والتوجيه إلى روح الإسلام لا وجود له ، فيخرج التلميذ من الصفوف الأولية بمعرفة على الهامش تذهب مع الريح . وليس فى التعليم الثانوى ولا فى التعليم العالى ديانة . أما فى المدارس الأجنبية ، فيعلم مولانا أنها فتحت لمحاربة الاسلام والمسلمين فى عقر داره ؛ فنها من يصطادون التلاميذ المسلمين والمسلمات فيلقنونهم مبادىء النصرانية ، وأظن حوادث التنصير فى مدارس الإرساليات معلوم أمرها .

فان تورعت بعضُ هذه المدارس عن تعليم المسيحية لأبناء المسلمين فهى حريصة على إبعادهم عن تعلم دينهم الاسلامى فيخرجون لا دينيين .

فيرى مولانا أن أبناء الأمة الاسلامية قسمان : طلبة المعاهـد الدينية ، وهم والحمـد لله يتعلمون دينهم ويقيمون شعائره صغارا وكبارا ، وهم الذين نكبوا فى تولى الوظائف العامة فى الأمة ؛ وطلبة المدارس المصرية فى جميع درجاتها ، وطلبة مدارس الإرساليات أو البعثات الأجنبية لا يعـرفون عن الدين إلا اسمه ، وهم بلاشك الـكثرة فى الأمة ، وهم الذين يتولون معظم مصالح الأمة . وأظن عدم تمسك بعضهم بدينهم ، بل والعمل على هدمه عامدين أوغير عامدين ، لا يحتاج إلى دليل غير المشاهدة ولمس هذه الحقائق .

لهذا كان يا مولانا تعليم الأمـة دينها وبعث الروح الاسلامية فيها من المهد إلى اللحد من أخص لوازم مركز الرآسة الدينية ؛ والإشراف عليه إشرافا فعليا بما يحقق الرسالة التى يجب أن يقوم بها علماء الدين . وإن الله لسائلهم عن ذلك : « كلـكم راع وكلـكم مسؤول عن رعيته » .

ثانياً : الدعوة للتوحيد وتبليغ الرسالة الاسلامية . لقـد ذهب الزمن الماضى بمآسيه وتقصيراته وما نسج عليه من خنوع واستكانة ، فلم يتحقق قول الله عز وجل : « يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغتَ رسالته » .

والآن وقد تعددت سبل السفر برا وبحرا وجوا ، وانتشرت الطمأنينة فى جميع البقاع ، فقد وجبت الدعوة الى الله ، خصوصا بين قوم لم تصلهم دعوة الرسول ، بل حتى بين المسيحيين ؛ فقد أنارت العلوم مداركهم وتهيأت عقولهم لاستماع دعوة الحق ومناقشة الدليل عليها . وإذا كان باطل القـوم يسعون جهد الطاقة فى نشره ، فأولى أن ننشر حقنا بالإقناع والدليل . وليس الأزهر والمعاهـد الدينية بمصر لمصر ، وإنمـا هى للجميع فى كافة بقاع الأرض : « وأوحِىَ الىّ هذا القرآنُ لأنذركم به ومن بَلَغ . . » الخ الآية .

فهل لمولانا أن يهيء البعوث ويختار الرجال ، فيرسل رسل الحق والنور فى مشارق الأرض ومغاربها ، فيبددوا ظلمات الجهالة ، ويردوا القـوم عن الشرك بالله ؟ تالله إنـكم لقادرون ، وإنـكم إن شاء الله لفاعلون .

ثالثا : التشريع فى مصر . يعلم فضيلة مولانا أن تشريعنا المدنى والجنائى قد فرض علينا فرضا ، فهو غريب عن ديارنا دما ولحما ؛ فقد أوجدت المحاكم المختلطة فى عهد المغفور له إسماعيل باشا والى مصر فى أول يناير سنة ١٨٧٦ ، ثم لا زالت تقضى فى بلادنا بقوانينها المعروفة حتى تحدد بقاؤها بمعاهدة مونترو .

وأنشئت المحاكم الأهلية بأمر عال من الخديوى توفيق باشا فى ١٨٨٣/٦/١٤ فى الوجه البحرى ، ثم عممت فى الوجه القبلى سنة ١٨٨٩ ، وسارت فى أحكامها بما وضع لها من القوانين الأجنبية للآن .

وكان الحكم قبل هذه وتلك للتشريع الإسلامى ، ولكن لعدة أسباب محلية وزمنية واحتلالية أفسدت أداة الحكم ليحل محل التشريع الاسلامى هذه التشريعات الوضعية التى سداها ولحمتها قوانين فرنسا . ولقد استدار الزمن وأفاق المسلمون من نومهم العميق ، وأخذوا يطرحون عنهم الركود والخمول ، وضربوا فى نواحى العلوم بسهم وافر ، عرفوا أن من حقهم كدولة إسلامية مستقلة أن يكون تشريعها مستمدا من أصول دينها الاسلامى الذى أسس العدل ورفع الظلم وأمن الخائف وساوى بين الناس جميعها : « لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى » « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » .

مولاى ! يتقول الناس على مشايخنا آنذاك أنهم لم يسايروا الزمن فى وضع القانون المدنى من التشريع الاسلامى ، وهى فرية شاعت ، والله يعلم من ابتدعها ، لأن علماء الاسلام كان مغلوبا على أمرهم ، فكانت خطة الاحتلال التشريعى مدبرة ولا محيص عن سلوكها إرضاء للأجانب فتم ذلك . والآن والأمة المصرية تطلب فك أغلالها لتملك زمام أمرها فى تشريعها كما تطلب الاستقلال من جميع نواحيه . والآن وقد تخلصنا من المحاكم المختلطة ومن التحكم فى مقدراتنا ، يجب أن نتخلص من هذه التشريعات الوضعية الدخيلة علينا . فى هذا الوقت أيها السيد الجليل يقوم من المصريين المسلمين من يضع قانونا مدنيا يطلب العمل به فى ديارنا تثبيتا لهذا العار الأبدى الذى يجب أن يمحى ، وكما يزول الاحتلال المادى يزول الاحتلال التشريعى .

كاد الأمر يُفلت ، ولم يبق على وجود هذا القانون بصفة رسمية إلا مروره على مجلس الشيوخ ، وبعد مرور بضع سنين يقول المتخرصون : هذا تقصير علماء الدين حيث لم يحركوا ساكنا . لهـذا أهيب بعلماء الدين وبكل مسلم ومسلمة ، وعلى رأس الجميع رآسة المعاهد العلمية الدينية ، فهى التى تملك التدخل رسميا لسحب هـذا القانون رسميا بواسطة الحكومة لعرضه على جمعية من العلماء المتخصصين فى مادة الفقه وأصول الدين الاسلامى ، وهم والحمد لله على ذلك قديرون .

يا صاحب الفضيلة ! إن هؤلاء المتشرعين الوضعيين لا يعرفون عن التشريع الاسلامى إلا أنه دين عبادة لا يصلح للزمان ولا للمكان ، وهى نتيجة حتمية (لمن جهل شيئا عاداه) . فأظهروا الاسلام فى ثوبه الحقيقى حتى يتعلم الجهلاء ويتذكر العلماء ، ويكون للأمة الإسلامية أصول للتشريع يستمدها من دينها القويم وعقيدتها الصحيحة . بهذا يامولاى تردون للأمة كرامتها ، وتحيون فيها دينها وعزها الذى شرفها الله به : « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر . . . » الخ . ومن الخزى والعار على الاسلام والمسلمين أن يكون فى (م ٢) من القانون المدنى المعروض الآن ما يأتى : « فإذا لم يوجد نص تشريعى يمكن تطبيقه حكم القاضى بمقتضى العرف ، فإن لم يوجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الاسلامية الأكثر ملاءمة لنصوص هذا القانون دون تقيد بمذهب معين . . . » الخ . فلا يتفق هـذا وديننا الرسمى الاسلام .

يا صاحب الفضيلة ! لقد أتممت ترجمة الفقه الفرنسى ، وقارنته كله بالتشريع الاسـلامى على مذهب الامام مالك بن أنس رضى الله عنه ، وسأقدمه للطبع قريبا ، وإنى أضعه تحت تصرف رجال التشريع الاسلامى والتشريع الوضعى ، وسيعلمون الى أى حد أخذت أصول التشريع الاسلامى بل وأحكامه الفرعية فى بناء التشريع الوضعى ، وليس هذا ادعاء بل دليل بين يدى .

إنى بهذا قد أديت واجبى كمسلم من علماء الأزهر درس القوانين الوضعية فوضع كتابه هـذا ليشهد العالم على زيف ما يدعى الوضعيون من أن فقه

الاسلام قد قضى عليه ويحتاج لدراسات أخرى ، وما أكثر ما يدعون ، ولكن يأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره هؤلاء ومن والاهم .

اللهم إنى قد بلغت من يمكنه أن ينفذ . اللهم إنى بلغت فاشهد وأنت خير الشاهدين .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

سيد عبد الله على حسين
من علماء الأزهر
وليسانسيه فى الحقوق الفرنسية من جامعة ليون

الكرم الحاتمى

أبو دلامة من شعراء العصر العباسى كان يجيد الشعر مع دعابة فيه كان يستخدمها أحيانا للحصول على جوائز الخلفاء ومن دونهم من كبراء الدولة . من ذلك ما كتبه الى عيسى بن موسى والى الكوفة وهو :

إذا جئتَ الأمير فقل سلام ... عليك ورحمة الله الرحيم
فأما بعد ذاك فلى غريم ... من الأنصار قبح من غريم
لزوم ماعلمت لباب دارى ... لزوم الكلب أصحاب الرقيم
له مائة علىَّ ونصف أخرى ... ونصف النصف فى صك قديم
دراهم ما انتفعت بها ولكن ... وصلت بها شيوخ بنى تميم

فبعث إليه الوالى بمائة ألف درهم .

ومن شعره يمدح المهدى أمير المؤمنين أبا هرون الرشيد :

لو كان يقعد فوق الشمس من كرم ... قوم لقيل اقعدوا ياآل عباس
ثم ارتقوا من شعاع الشمس فى درج ... الى السماء فأنتم أكرم الناس

رسائل الكندى الفلسفية (١)

لحضرة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة

[يحتاج طالب العلم إلى ستة أشياء حتى يكون فيلسوفا ، فان نقصت لم يتم : ذهن بارع ، وعشق لازم ، وصبر جميل ، وروع خال ، وفاتح مفهم ، ومدة طويلة] الكندى .

أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندى هو « فيلسوف العرب » ، كما يتفق على هذا اللقب أصحاب التراجم ، وهو « فاضل دهره ، وواحد عصره فى معرفة العلوم القديمة بأسرها » (٢) ، « والمشتهر فى الملة الإسلامية بالتبحر فى فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية » (٣) .

ولكن رغما عن كل ما قيل من مثل هذا عن شأن الكندى وعلمه ونشاطه الكبير فى التأليف فإن المعروف لنا من حياة فيلسوف العرب ونسبه كان ، حتى عهد قريب ، أكثر من المعروف من مصنفاته ؛ وكان المعروف من هذه المصنفات مجرد أسمائها ؛ ولذلك لم يكن الباحث فى تاريخ الفكر الاسلامى قادراً على القضاء بحكم صحيح مدعم فيما يتعلق بقيمة الكندى كفيلسوف أو كمفكر أو فيما يتعلق بنوع فلسفته وبمكانه فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ؛ وكل ما كان الباحث يستطيعه هو إصدار حكم يستند فى الغالب الى مجرد الاستنباط ؛ وذلك قد يكون من أسماء كتب الكندى ، فيتبين

---

(١) راجع فيما يتعلق بترجمته ما كتبه أصحاب التراجم ، كابن النديم فى الفهرست (ط . ليبتزج ص ٢٥٥ وما بعدها) ، وصاعد فى طبقات الأمم (ط . القاهرة ٥٩ – ٦١) والقفطى فى أخبار الحكماء (ط . القاهرة ١٣٢٦ هـ ، ص ٢٤٠ فما بعدها) ، وابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء (ط . القاهرة ١٢٩٩ هـ – ١٨٨٢ م ، جـ ١ ص ٢٠٦ وما يليها) ، وأجمع ما كتب عن الكندى حديثا بحث للشيخ الأكبر صاحب الفضيلة الشيخ « مصطفى عبد الرازق » ظهر فى مجلة كلية الآداب بالقاهرة ، المجلد الاول ، العدد الثانى عام ١٩٣٣ م ، وبحث آخر تقدم به الأستاذ محمد متولى للحصول على الماجستير فى الآداب من كلية الآداب بالقاهرة عام ١٩٣٢ ، وهو موجود فى مكتبة الجامعة

(٢) ابن النديم ص ٢٥٥ (٣) القفطى ص ٢٤٠

الباحث مثلا من كثرة كتبه الطبيعية أو الرياضية نزعة غالبة الى الطبيعة والرياضة (١) ؛ أو هو يرى للكندى رسائل فى « أن أفعال البارى كلها عدل لا جور فيها » أو فى التوحيد أو فى مسائل كلامية مما عالجه معتزلة عصره كالاستطاعة والجزء الذى لا ينقسم وما كان عليه الجسم فى أول إبداعه من حركة أو سكون ، وكمسألة التناهى وضرورته لإثبات حدوث العالم ووجود إله قديم واحد (٢) ؛ أو يجد له كتبا فيما نهضوا له من ردّ على المنانية والملحدين ومنكرى النبوة ؛ أو فيما اختلف فيه المتكلمون فيما بينهم ، فيضمه عند ذلك الى تيار المعتزلة . وقد يكون الاستنتاج مستنداً الى ظروف حياة الكندى وعلاقاته بعصره ومعاصريه ؛ وربما حكم الباحث منتفعا برأى بعض المترجمين

(١) قارن مايقوله الدكتور إبراهيم مدكور فى كتابه المسمى :
La place d'al Fàràbi dans l'école philosophique musulmane
باريس ، ١٩٣٤ م – ص ٥ ، ٨ – ٩ ، وهو يعتبر الكندى طبيبا وفلكيا رياضيا أكثر منه فيلسوفا ، ويميل إلى اعتباره من الطبيعيين ويعده ممهداً . والحق أن الكندى فيلسوف بالمعنى الواسع الذى يتمثل فى فلاسفة اليونان ومن حذا حذوهم من فلاسفة العرب .

(٢) للكندى رأيه فى مسألة التناهى ، فهو يرى ، موافقاً للأسكافى والنظام : أن الحركة والزمان والعالم ونحوها ، وإن كان لها بداية ، فانه لايتحتم أن تكون لها نهاية ، بل إن هذا رهن بمشيئة الله ، فهو إن شاء أبقاها بقاء الأبد . وهذا خلاف لمذهب أبى الهذيل العلاف الذى كان يرى ، حرصا على إثبات الاله الواحد القديم ، أن الحركة ونحوها يجب أن تتناهى من آخرها كما أنها متناهية من أولها ، ولذلك كان يقول بوجوب ورود السكون الدائم على السكون بعد اجتماع اللذات والآلام فى أهل الجنة والنار (راجع كتاب الانتصار ص ١٣ – ١٤) . يقول الكندى : « ليس كل ماله أول فله آخر ، كالعدد : له أول ولا آخر له . وكذلك الزمان : له أول ولا يعرف له آخر . فكل [ذى] آخر فذو نهاية ، وليس كل ذى نهاية فله آخر » . فالكندى ، مع قوله بحدوث العالم والحركة والزمان ، يقول بامكان بقائه . وهذا يتبين من الرسالة الثانية التى سننشرها له . والغزالى فى التهافت (ص ٨٠ ط . بيروت) لا يحيل أبدية العالم ، وهو يذكر رأى أبى الهذيل فيرفضه ويقول : إن من ضرورة الفعل الحادث أن يكون له أول ، وليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، لأن الله يستطيع أن يبقيه بقاء أبديا . وإذن فالكندى يرى رأى بعض المعتزلة ورأى أهل السنة .

للحكماء فى فيلسوفنا (١) أو بكلام بعض لاهوتيي الغرب عنه (٢) ؛ أو قضى برأى على ضوء الحكم الإجمالى الذى يشمل كبار فلاسفة الأسلام باعتباره أولهم والذى هو فى الغالب حكم متكلمى أهل السنة (٣) . ولكن كل هذه الأحكام ، مهما كان لها من قيمة ، فإنها ليست كالحكم الذى يقضى به مؤرخ الفلسفة بعد قراءة كتب الكندى ، لو كانت هذه الكتب فى متناول يده ؛ هذا الى أنها أحكام إجمالية لا تغنى كثيراً فى التحقيق العلمى .

---

(١) مثل قول البيهقى فى تتمة صوان الحكمة (ط . لاهور ١٣٥١ ه ص ٢٥) ، وهو مايكرره الشهرزورى فى نزهة الأرواح ، من أن الكندى « كان مهندسا خائضاً غمرات العلم » وأنه « جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات » ، أو قول القفطى (ص ٢٤١) : إنه ألف بعض كتبه فى التوحيد وفى إثبات النبوة « على سبيل أصحاب المنطق » ، أو قول ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٧) : « ولم يكن فى الاسلام فيلسوف غيره احتذى فى تآليفه حذو أرسطو » ، ونحو ذلك من الأحكام التى يسهل ، بعد الاطلاع على رسائل الكندى التى بين أيدينا ، إقامة الدليل عليها ، وهو ماسنحاوله بعد نشر أهم هذه الرسائل .

(٢) مثل ما جاء فى رسالة باللاتينية من العصور الوسطى ، مجهولة المؤلف ، وإن كان يعرف مؤلفها بالترجيح ، وعنوانها : « رسالة فى أخطاء الفلاسفة » Tractatus de erroribus Philosophorum ، نشرها ب . ماندونيه P. Mandonnet ، لوفان ١٩١١ ، وفيها ينسب للكندى التمسك بالتنجيم كما ينسب له فيما يتعلق بالصفات الالهية رأى يدل على مخالفته لمذهب أهل الحديث فى عصره ، وهو إنكار صفات بالمعنى الحقيقى الايجابى .

(٣) والحكم الذى صار مأثوراً هو حكم الغزالى فى التهافت (ص ٣٧٦ - ٣٧٧ ط . بيروت) بتكفير الفلاسفة فى قولهم بقدم العالم وبأن الله لا يعلم الجزئيات وبعدم بعث الأجساد . ولا شك أن الغزالى ، كما يصرح هو نفسه فى التهافت (ص ٩) إنما اعتمد فى معرفته لآراء أرسطو على كتب الفارابى وابن سينا . وأغلب الظن أنه لم يعرف الكندى ولا قرأ كتبه لانه لم يشر اليه . وفى آراء الكندى فى بعض المسائل التى يكفر الغزالى الفلاسفة فيها مايدعو ما إلى تحديد حكم حجة الأسلام ، وسيتجلى هذا من الرسالة الثانية التى سأنشرها حيث نجد أن الكندى يتمسك بمبدأ التناهى فى الجسم والحركة والزمان لاثبات حدوث الكل وضرورة وجود محدث له . ولعل فى هذا تأييدا لما يذكره صاعد (ص ٦٠) من أن الكندى ألف فى التوحيد كتابا عرف « بفم الذهب » ذهب فيه مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم فى غير زمان . وهذا ما يصرح به الكندى فى رسالة أخرى .

على أنه قد نشر بعض رسائل الكندى منذ زمان طويل ، ولكن ذلك لم يساعد كثيرا على معرفة فلسفته ، لأن بعض هذه الرسائل ، وإن كان قد نشر بالعربية ، لم يكن فى الفلسفة بمعناها الخاص (١) ، ولأن بعضها الآخر ، وإن كان فى الفلسفة ، قد نشر باللاتينية (٢) ، فلم يتيسر الاطلاع عليها لخاصة قراء العربية فضلا عن جمهورهم .

ولا شك أن معارفنا عن فلسفة الكندى وقيمتها كانت ستظل ناقصة لولا أن المستشرق الألمانى ، العلامة هـ . ريتر Hellmuth Ritter اكتشف مجموعة من رسائل فيلسوف العرب بمكتبة أياصوفيا ضمن مخطوط رقم ٤٨٣٢ ؛ وقد كتب عنها (٣) وذكر أسماءها ، هو وزميله م. بلسنر Martin Plessner فى مجلة « السجل الشرق » Archiv Orientalni التشيكوسلوفاكية ، فى المجلد الرابع (عام ١٩٣٢ ص ٣٦٣ — ٣٧٢) . قرأت ما كتبه هذان الباحثان ، فحركت القراءة فىّ دواعى قوية الى الاطلاع على المخطوط وإلى نشره كله أو نشر الرسائل الفلسفية خاصة مما تضمنه ؛ فرجوت أحد كرام الأصدقاء بوزارة

---

(١) مثل رسالة الكندى فى ملك العرب وكميته التى نشرها ا . لوت O. Loth منذ عام ١٨٥٧ و « رسالة فى الحيلة لدفع الأحزان » التى نشرها هـ . ريتر ور . فالتزر . انظر Reale accademia nationale dei Lincei ، السلسلة السادسة ، المجلد الثامن ، الكراسة الأولى عام ١٩٣٨ ص ٣١ — ٤٧

(٢) هى الرسائل الثلاث :

[١] رسالة فى العقل والمعقول De intellectu et intellecto

و [٢] رسالة فى النوم والرؤيا De somno et visione

و [٣] كتاب الجواهر الخمسة Liber de quinque essentiis

وقد نشرها ا . ناجى Albino Nagi ضمن مجموعة تاريخ فلسفة العصور الوسطى Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters المجلد الثانى ، الكراسة الخامسة ، ط . منستر Münster ١٨٩٧ . وقد ترجم الأستاذ يوسف كرم بعض هذه الرسائل الى العربية تيسيرا للانتفاع ، لكن هذه الترجمة القيمة لم تنشر فيما أعلم .

(٣) وذلك بعنوان :

Schriften Ja'qub ibn Ishaq al -Kindi's in Stambuler Bibliotheken

أعنى مؤلفات يعقوب بن اسحاق الكندى فى مكتبات استانبول .

الخارجية المصرية ، فقام مشكوراً بتكليف صديق فاضل محب لإخراج كنوز العلم القديم بالحصول على صورة فوتوغرافية من هذا المخطوط النادر ؛ فلما وصلنى قدمته الى أستاذنا الأكبر شيخ الجامع الأزهر ، فرحب به وشجع على نشره . وأنا أرجو أن يجد فيه القراء والباحثون ما يملأ فراغا كبيراً فى معارفنا بتاريخ الفلسفة الإسلامية ، وما يدل فى الوقت نفسه على الدرجة التى بلغها عالم من أوائل علماء العرب فى العلم والفلسفة ، وعلى لون تفكيره فى ذلك العصر الذى كان فيه العلم الإسلامى كله ، تحت تأثير عوامل مختلفة ، فى دور التكوين .

يشتمل مخطوط أياصوفيا على قسمين : أولهما (من ص ١ — ١٥٢) مجموعة رسائل رياضية معظمها لثابت بن قرة المتوفى عام ٢٨٨ هـ ؛ وثانيهما يبدأ بترقيم جديد ، وعلى الصفحة الأولى منه هذا العنوان : « الجزء الأول من كتب ورسائل يعقوب بن إسحاق الكندى ، وفيه ستون مصنفا » ، وتحت العنوان ثبت بأسماء الرسائل الموجودة ، ولكنا نجد من بينها رسائل رياضية قليلة لغير الكندى ، منها : رسالة لابن الهيثم فى تربيع الدائرة (ورقة ٤٠ و — ٤١ و) ، ورسالة للقوهى فى معرفة ما يرى من السماء والبحر (ورقة ٤١ظ — ٤٢و) . وتدل حداثة خط هذه الرسائل الغريبة ومخالفته للخط القديم الذى كتبت به رسائل الكندى على أن الرسائل الأجنبية أقحمت فى مواضع مختلفة من رسائل الكندى إقحاما ، دون أن يكون لها بها علاقة ضرورية .

أما رسائل الكندى فهى مكتوبة بخط قديم من النوع النسخى الكوفى ، يكاد يكون خاليا من كل تنقيط ؛ ويستدل ريتر من قطع الورق (٢٢ × ١٢ سم) ومن لونه البُنى ومن عدد الأسطر (٣٢ سطرا فى الصفحة) على أن المخطوط يرجع تاريخه إلى القرن الخامس الهجرى ، وإن كان على المخطوط أنه آل إلى أحد مُلاّكه فى ١٩ رجب عام ٥٦٨ هـ . ومن أسف أن عدد رسائل الكندى ليس ستين ، كما على الصفحة الأولى ، بل هو تسع وعشرون فقط (١) ؛

(١) إذا صرفنا النظر عن مقتبسات قليلة للكندى ، ذكرت مستقلة بذاتها .

ولكن إذا عرف الباحث أنه لا يكاد يوجد بين أيدينا بالعربية شيء من رسائل الكندي فإنه يجب أن يفرح بهذه الرسائل التي ستزيد معارفه عن فيلسوف العرب وعن الفلسفة الإسلامية زيادة كبيرة .

نعم ! لقد كتب الكندي أكثر من ذلك بكثير ؛ فقد ذكر له ابن النديم (١) حوالى مائتين وثمان وثلاثين رسالة ؛ ويذكر له القفطى (٢) قدر ذلك تقريبا ؛ وينسب له ابن أبي أصيبعة (٣) أكثر منه ؛ ولكن يجب ألا نندهش من هذه الكثرة الهائلة ، فلا شك أن فى أسماء كتب الكندى تكراراً أو أن بعضها مختصرٌ للبعض أو مشارك له فى الموضوع أو بعض المسائل ، كما يتجلى هذا فى الرسائل التى بين أيدينا (٤) ، وكما هو ظاهر لمن يستعرض أسماء مؤلفات الكندى ؛ هذا إلى أن معظم هذه الرسائل قصير ، فمنها ما هو صفحة واحدة ؛ ولا يزال فيلسوفنا يكرر فى أول رسائله وآخرها أنه يكتب على سبيل الاختصار لمن « بلغ درجة من النظر وحسن المعتَبَر » ، فأصاب حظاً من الثقافة يغنيه عن التفصيل . وأغلب الظن أن الكندى كان يقصد من مؤلفاته تقريب مختلف المعارف إلى تلاميذه المتوثبين للمعرفة ، وهى ، على اختصار الكثير منها ، تحتوى على بسط لآراء قليلة بسطاً قد يذهب إلى حد التكرار المملّ ، وإلى حد الإبهام بقلة النضوج فى التأليف وقلة التركيز فى الكتابة ؛ وهو ما قد يكون صحيحا لولا أن الروح التعليمية القائمة على وضع المقدمات والاستنتاج منها والسير بالقارىء على مهل وتذكيره بالمقدمات الأولى بين حين وآخر ، كل هذا يتجلى فى رسائل الكندى ويدفع عنه تهمةً مثل هذا النقص .

ومهما ذُكر لنا من أسماء مؤلفات الكندى فيظهر أننا لن نستطيع حصرها تماما أو معرفة أسمائها الحقيقية ؛ فنحن نجد أن كلا من المترجمين للكندى منذ عصر ابن النديم (حوالى عام ٣٧٧ هـ) إلى ابن أبى أصيبعة (حوالى عام ٦٤٣ هـ) ، يذكر مصنفات لا يذكرها الآخر ؛ فهم إما أنهم كانوا يعتمدون

(١) الفهرست ص ٢٥٥ - ٢٦١ (٢) جـ ١ ص ٢٠٧ وما بعدها .
(٣) ص ٢٤٠ وما يليها . (٤) يتبين هذا من الرسالة الثانية والثامنة ، ويوجد بعض ما فى هاتين الرسالتين فى الرسالة الثالثة والعشرين ، وفى الرسالة الخامسة والعشرين .

على ثَبْت قديم — بدليل الترتيب المتقارب لأسماء الكتب — ، ولكنهم يختلفون فى درجة الاستيفاء ؛ أو هم بالأحرى يتفاوتون إلى جانب ذلك فى الاطلاع على مؤلفات الكندى وفى جمع أسمائها .

ولنعد الآن إلى مجموعة الرسائل التى بين أيدينا ؛ فنحن ، إذا نظرنا إليها فى جملتها ، وجدنا أنها كلها تقريبا بخط واحد قديم ، وأن أسلوبها واحد ، وأن الروح التى تسرى فيها واحدة ؛ وهى بعد هذا متشابهة غالباً فى الديباجة والخاتمة ، وفى بعضها إشارات للبعض وبينها انسجام فيما تشير إليه ، وقد تجد مسألة أو استدلالاً فى أحدها مذكوراً فى الأخرى بنصه تقريبا ؛ فلا شك أنها مجموعة رسائل بقلم مفكر واحد ، وإن اختلفت موضوعاتها . أما أسماء هذه الرسائل فأنها تطابق الأسماء المقابلة لها الموجودة فى أقدم إحصاء بين أيدينا لمؤلفات الكندى ، وهو ما ذكره ابن النديم ، تطابقا يكاد يكون تاما . أما من حيث الاصطلاح فظاهر فيه أنه من عصر متقدم ، وهو يشبه اصطلاح المتكلمين الأولين فى بعض الأمور ، ويتبين من وجود أكثر من تسمية للشىء الواحد ، منها تسمية عربية أصيلة أحيانا ، أن الاصطلاح الفلسفى لم يكن قد استقر بعد استقراراً نهائيا ، خصوصا أنا نجد بعض الاصطلاحات قد سقط مع الزمن من التعبير الفلسفى ، كما نجده بعد ذلك ، أو كما بقى عند المتكلمين ؛ هذا إلى أن الرسائل تتصل من حيث بعض ما فيها من آراء بما كان موضع اهتمام متكلمى عصر الكندى وبما كان غاية لهم من أبحاثهم ؛ فلا معنى بعد هذا كله لإثارة مشكلة حول صحة نسبة هذه الرسائل للكندى ، لا سيما وأن المقارنة بين بعضها وبين ترجمتها اللاتينية ، التى ترجع من غير شك إلى مصدر آخر ، تدل على التطابق التام بمقدار ما تسمح بذلك الترجمة وظروفها ؛ ولا فرق بين الترجمة اللاتينية وبين الأصل العربى إلا فى اختصار صور الدعاء أو حذفها ، وهو ما لم يكن المترجم اللاتينى فى حاجة إليه .

بعض هذه الرسائل فى مسائل من العلم الطبيعى ، وبعضها فى مسائل من الفلسفة بمعناها الخاص . وهذه أسماؤها بحسب ترتيبها فى المخطوط وبحسب رقم الورقة :

١ — ورقة ١ و – ٥ و : رسالة يعقوب بن اسحاق الكندى إلى بعض إخوانه فى العلة الفاعلة للمد والجزر ؛

٢ — ورقة ٥ و – ٦ و : رسالة يعقوب بن اسحاق الكندى إلى على بن الجهم فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ؛

٣ — ورقة ٦ و – ٧ و : رسالة الكندى فى الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ؛

٤ — ورقة ٧ و – ٨ و : رسالة الكندى فى علة اللون اللازوردى الذى يُرى فى الجو من جهة السماء ويظن أنه لون السماء ؛

٥ — ورقة ٨ ظ – ٨ مكرر و : رسالة الكندى فى الجرم الحامل بطباعه اللون من العناصر الأربعة والذى هو علة اللون فى غيره ؛

٦ — ورقة ٨ مكرر و – ١٠ و : رسالة الكندى فى ماهية النوم والرؤيا ؛

٧ — ورقة ١٠ ظ – ١٢ و : رسالة الكندى فى العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض ؛

٨ — ورقة ١٢ و – ١٣ و : رسالة الكندى إلى أحمد بن محمد الخراسانى فى إيضاح تناهى جرم العالم ؛

٩ — ورقة ١٣ ظ – ١٤ و : رسالة الكندى فى العلة التى لها يكون بعض المواضع لا يكاد يمطر ؛

١٠ — ورقة ١٤ و – ١٤ ظ : رسالة الكندى فى علة كون الضباب ؛

١١ — ورقة ١٤ ظ – ١٦ و : رسالة الكندى فى السبب الذى [له] نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطقسات ؛

١٢ — ورقة ١٧ و – ٢٠ ظ : رسالة الكندى إلى بعض إخوانه فى السيوف ؛

١٣ — ورقة ٢١ و – ظ : رسالة الكندى فى علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير ؛

١٤ — ورقة ٢١ ظ ـ ٢٢ و : رسالة الكندى فى العقل ؛

١٥ — ورقة ٢٢ ظ ـ ٢٣ و : رسالة الكندى فى أنه [توجد] جواهر لا أجسام ؛

١٦ — ورقة ٢٣ و ـ ٢٦ ظ : رسالة الكندى فى الحيلة لدفع الأحزان ؛

١٧ — ورقة ٢٧ و ـ ٣٠ و : رسالة الكندى فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة ؛

١٨ — ورقة ٣٠ و ـ ٣٢ و : رسالة الكندى إلى أحمد بن المعتصم فى أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل ؛

١٩ — ورقة ٣٢ و ـ ٣٤ ظ : رسالة الكندى إلى أحمد بن المعتصم فى الابانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ؛

ورقة ٣٤ ظ ـ ٣٥ و : (ا) كلام للكندى فى النفس مختصر وجيز ؛ (ب) كلام الكندى فى التركيب ؛ (ج) كلام للكندى فى أنه هل يجوز أن يُتوهم ما لا يُرى ؛

٢٠ — ورقة ٣٥ ظ ـ ٣٩ و : كتاب الكندى فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ؛

٢١ — ورقة ٤٠ و ـ ٤١ و : رسالة لابن الهيثم فى تربيع الدائرة ؛

٢٢ — ورقة ٤١ ظ ـ ٤٢ و : رسالة للقوهى فى معرفة ما يُرى من السماء والبحر ؛

٢٣ — ورقة ٤٣ و — ٥٣ و : كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ؛

(فى آخر هذه الرسالة نجد : تم الجزء الأول من كتاب يعقوب بن إسحاق الكندى والحمد لله رب العالمين . . .)

٢٤ — ورقة ٥٣ ـ ٥٥ ظ : رسالة الكندى فى حدود الأشياء ورسومها ؛

٢٥ — ورقة ٥٦ و — ب : رسالة الكندى فى ماهية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية [له] وما الذى يقال لا نهاية له ؛

٢٦ — ورقة ٥٦ ب : رسالة الكندى فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز ؛

٢٧ — ورقة ٥٧ و — ظ : رسالة الكندى فى القضاء على الكسوف ؛

٢٨ — ورقة ٥٧ ظ — ٥٩ و : كتاب الباه ليعقوب بن إسحاق الكندى ؛

٢٩ — ورقة ٥٩ و — ٦٤ ظ : رسالة الكندى فى استخراج المعمّى إلى أبى العباس أحمد بن المعتصم .

٣٠ — ورقة ٦٤ ظ — ٦٦ و : رسالة الكندى فى اللثغة .

٣١ — ورقة ٦٦ ظ — ٧٠ و : رسالة الكندى فى إيضاح وجدان أبعاد ما بين الناظر ومركز أعمدة الجبال وعلو أعمدة الجبال .

٣٢ — ورقة ٧١ ظ — ٧٤ ب : مقدمات كتاب المخروطات لبنى موسى المنجم (١) .

يلى ذلك : ورقة ٧٤ ظ — ٧٧ و : رسالتان رياضيتان لم يذكر اسمهما ولا اسم مؤلفهما .

وأهم ما فى هذه الرسائل فى نظر مؤرخ الفلسفة ليس هو بطبيعة الحال الرسائل التى تتناول مسائل من العلم الطبيعى ، لأنها أقرب إلى أن يعنى بها مؤرخ العلم ؛ ولذلك فان اهتمامى سيتجه إلى الرسائل الفلسفية الخالصة أولا .

ولما كان لم يؤثر عن الكندى ، رغم تصنيفه فى كل علم معروف فى عصره ، ترتيبٌ لرسائله فأنى سأبدأ فى نشر هذه الرسائل على نحو يستهل فهمها تباعا ويعين على انتفاع القراء بها . وسأنشرها دون تعليق إلا بقدر الضرورة محاولا

---

(١) ويذكر ريتر كتابا كبيراً ينسب للكندى ، هو رقم ٣٥٩٤ أياصوفيا وعنوانه : كتاب يعقوب بن إسحاق الكندى فى كيمياء العطر والتصعيدات ، ويرجع تاريخه إلى ١٤ جمادى الأولى ٤٠٥ هـ ، كما يذكر أنه يوجد فى المكتبة الحميدية رقم ٧١٧ مكرر مخطوط لكتاب الربوبية المنسوب لأرسطو والذى ترجمه إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله ابن ناعمة الحمصى ، وأصلحه الكندى لأحمد بن المعتصم ، ويذكر بلسنر Plessner فى مجلة Islamica المجلد الرابع ص ٥٠٧ ، رسالة للكندى فى علم الكتف ، توجد مخطوطة .

التغلب على الصعوبات الناشئة من الخطأ النحوى الكثير ومن قلة الإعجام ومن سقوط بعض الكلمات أو عدم وضوحها أو الغلط فى كتابتها بقدر مايستطيعه الباحث الذى يجتهد فى نقط الحروف ويحاول وضع علامات الترقيم بحسب ما يقتضيه السياقُ والفكرةُ وسيرُ الاستدلال ؛ وسأترك التعليق الجوهرى لتعقيب أخير على الرسائل .

هذا وسأصحح الأخطاء النحوية ، التى لا تكاد تحصى ، طبقا لقواعد الإعراب ، كما سأصحح بعض الألفاظ المغلوطة قياسا على المواضع الصحيحة ؛ وذلك دون إشارة الى الأصل الخطأ ، لأن ذلك كثير ولاداعى له . أما فيما عدا ذلك فسأكتفى بالأشارة الى ماله شأن بالنسبة للفكرة محافظة على أصل النص كما هو بقدر الإمكان ، خصوصا إذا كان يحتمل قراءتين ، ليكون للقارئ بعد ذلك قراءته الخاصة للنص ورأيه الشخصى ، ولهذه النشرة إمكانُ التعديل والإصلاح بما يطابق مخطوطا آخر ، إن أسعد الحظ . على أنى قد زدت فى النادر بين قوسين مضلعين ما لعله قد فات الناسخ أو ما من شأنه إيضاح المعنى وتسهيل القراءة للنص . والواقع أن الذى يقرأ هذه الرسائل يخيل اليه أحيانا أن ناسخها كان ينسخ أشياء لا يكاد يتبين خطها ولا معناها ، أو أنها منقولة ، بعضها على الأقل ، عن نسخة تلميذ من تلاميذ الكندى كتبها وهو يستمع لأستاذه ؛ وهذا أقوى ما أرجحه فى بعض الرسائل ؛ وذلك لكثرة ما فيها من أخطاء لا يمكن أن تكون كلها أخطاء نسخ ، بل بعضها أخطاء إملاء فيما يظهر ؛ بل يبدو للقارئ أن الاملاء كان على طريقة التعليم دون تشدد فى التعبير أو حتى فى مراعاة قواعد الإعراب التى تقضى بها اللغة . وإذا صادف القارئ أحيانا شيئا غير مفهوم أو وجد تكراراً أو ضعفا فى الترتيب أو استدلالاً قلقا ينقصه مزيد من الدقة فيجب ألا ينسى أنه إذ يقرأ ذلك فهو يقرأ كتابا من فجر التأليف والتعليم بين العرب ويقف فى العصر الأول لنشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام .

وسأبدأ برسالة الكندى « فى حدود الأشياء ورسومها » ، عسى أن يكون فيها ، رغم صعوبتها الكبيرة ، مايعين على فهم بقية الرسائل ، وذلك لما تشتمل عليه من تعريفات واصطلاحات .

ولكن هذه الرسالة تحتاج الى كلمة خاصة ؛ ذلك أنها بخط يخالف خطَّ بقية الرسائل ، وليس لها ديباجة ولا خاتمة ، ولم يردْ ذكرُها بهذا الاسم عند أحد ممن ترجم للكندى وأحصى مصنفاته ؛ ولكن الاختلاف المشاهد فى رواية أسماء رسائل الكندى وذكر بعضها دون بعض فيما لدينا من إحصاءات قد يبرر الظن أن اسمها ربما يكون قد سقط من الثبت الأول الذى يجوز أن المترجمين قد اعتمدوا عليه ، أو أنها لم تكن فى متناول أحد منهم ، أو أنها ، أخيراً ، مذكورة بعنوان آخر ؛ فابن النديم مثلا (ص ٢٥٦) وابن أبى أصيبعة (جـ ا ص ٢١٠) يذكران « رسالة فى عبارات الجوامع الفكرية » ، والقفطى يذكر (ص ٢٤١) « رسالة فى اعتبارات الجوامع الفكرية » ، كما يذكر ابن أبى أصيبعة أيضا هذا العنوانَ غير المعيّن ، وهو : « مسائل كثيرة فى المنطق وغيره وحدود الفلسفة » (جـ ا ص ٢١٠) .

وإذا عرفنا أن الكندى — كما يؤخذ مما بين أيدينا من رسائله — كان يكتب أحيانا لبعض من يسأله من تلاميذه ، فلا يبعد أن يكون أحدهم قد جمع رسائله ، كما لا يبعد أن يقع بعض الاختلاف بين التلاميذ فى أسمائها ، وهذا هو الواقع فى إحصاءاتها .

أما هذه الرسالة فلا شك فى صحة نسبتها للكندى ؛ وذلك للتشابه بين ما فيها من تعريفات وبين التعريفات الموجودة فى بقية الرسائل ، وإن كان يغلب على الظن أنها أضيفت استيفاءً لمجموعة الكبرى .

هذه الرسالة « فى حدود الأشياء ورسومها » تشتمل ، كما سيرى القارئ ، على تعريفات كثيرة لأشياء أو مفهومات متنوعة مأخوذة من ميادين علوم شتى ؛ وهى تُذكر دون تصنيف وعلى غير ترتيب ، وقد تكون غامضة أحيانا أو يكون فيها تكرار قليل .

وإن هذه الرسالة ، على قصرها وعلى قلة شمولها وعلى كل ما يستطيع القارئ الحديث المثقف أن يجده فيها من نقص هى ، فيما أعتقد ، أول كتاب تعريفات عند العرب وأول قاموس للمصطلحات عندهم وصل إلينا ؛ ولا شك أن ما فيها يعين على فهم ما قد تكشفه الأيام من المؤلفات الفلسفية للعصر الذى كتبت

فيه ، وأن المقارنة بين ما جاء فيها وبين نظيره فى كتب التعريفات والاصطلاحات، مثل رسالة الحدود لابن سينا ، وكتاب مفاتيح العلوم للخوارزمى ، وكتاب التعريفات للجرجانى وغيرها ، موضوع شيق جدير بالدراسة ، خصوصاً بعد أن تنوعت الاصطلاحات وتطورت واستقرت .

وأما مصدر هذه التعريفات فهو ظاهر ؛ فكثير منها يرجع الى الفلسفة اليونانية وخصوصا الى أفلاطون وأرسطو . وسيتبين من تعريفات الكندى كيف تُرجمت الاصطلاحات اليونانية ، كما سيتبين أن بعضها ، على اختصاره ، جامع ، وهو خير من تعريفات المتاخرين وأقرب منها للمعنى الفلسفى .

وهذا هو نص الرسالة :

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة الكندى فى حدود الأشياء ورسومها

العلة الأولى : مُبدِعةٌ فاعلةٌ متمِّمةٌ الكل غير متحركة .

العقل : جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها (١) .

الطبيعة : ابتداء حركة وسكون عن حركة ، وهو (٢) أول قوى النفس .

النفس(٣) : تمامية جرم طبيعى ذى آلة قابلٍ للحياة ؛ ويقال: هى استكمالٌ أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة ؛ ويقال : هى جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف .

الجرم (٤) : ماله ثلاثة أبعاد .

الإبداع (٥) : إظهار الشىء عن ليس (٦) .

---

(١) راجع التعريفات للسيد الجرجانى ، مادة عقل ، ط . القاهرة ، ١٢٨٣ هـ ص ١٠١ .

(٢) هكذا فى الأصل ، وهو جائز لغة .

(٣) راجع التعريفات ، مادة نفس (ص ١٦٥) لمعرفة الفرق بين بعض هذه التعريفات ؛ وآخر التعريف قراءة اجتهادية .

(٤) لا يستعمل الكندى فى رسائله إلا هذا اللفظ ، لفظ الجرم ؛ وقد حل محله لفظ الجسم بعد ذلك فى الغالب ؛ ولا نجد تعريفا للجرم عند الجرجانى ولا حتى عند الخوارزمى ؛ وهذا له دلالته .

(٥) راجع التفصيل عند الجرجانى ، مادة إبداع ، ص ٣ .

(٦) أصل كلمة ليس هو لا أيس ، والأيس هو الوجود ؛ ثم أسقطت الهمزة من لا أيس وكذلك الألف وجمع بين اللام والياء ؛ تقول العرب : ائتنى بكذا من حيث أيس وليس ؛ راجع مفاتيح العلوم للخوارزمى ، ط . القاهرة ١٣٤٢ هـ ص ١٨ .

الهيولى : قوة موضوعة لحمل الصور منفعلة .

الصورة : الشيء الذى به (١) الشيء هو ما هو .

العنصر : طينةُ (٢) كل طينة .

الفعل (٣) : تأثير فى موضوع قابل للتأثير ؛ ويقال : هى الحركة التى من (٤) نفس المتحرك .

العمل (٥) : فعل بفكر .

الجوهر (٦) : هو القائم بنفسه ، وهو حامل للأعراض لم تتغير ذاتيته ، موصوف لا واصف ؛ ويقال : هو غير قابل للتكون والفساد وللأشياء التى تزيد لكل واحد من الأشياء التى بمثل (٧) الكون والفساد فى خاص جوهره التى إذا عُرف (٨) عرفت أيضا لمعرفتها الأشياء العارضة فى كل واحد من الجوهر الجزئى من غير أن تكون داخلة فى نفس جوهره الخاص .

---

(١) فى الأصل : الشيء التى بها ، وقد صححت العبارة : الشيء الذى به ، وذلك طبقا لتعريف تالٍ ولتعريف الكندى للصورة فى رسالته « فى أنه [توجد] جواهر لا أجسام » .

(٢) يستعمل لفظ الطينة عند أوائل مفكرى الإسلام وعند بعض متأخريهم بدل لفظ الهيولى ؛ والطينة لفظ عربى ؛ والاصطلاع غير موجود عند الجرجانى ؛ (راجع كتاب الدرة ، ط . القاهرة ، ١٩٤٦ ص ٤٠) .

(٣) قارن تعريف الفعل عند الجرجانى ، ص ١١٢ .

(٤) يمكن قراءة : هى أو من .

(٥) ليلاحظ القارىء الفرق الدقيق بين الفعل والعمل ؛ وتعريف العمل غير موجود عند الجرجانى .

(٦) تجد تعريف الجوهر المأثور عن فلاسفة الاسلام عند الجرجانى ص ٥٤ ، وقارن تعريف الجوهر فى مفاتيح العلوم للخوارزمى ص ١٧ .

(٧) هكذا فى الأصل ولعلها : مثل .

(٨) هكذا فى الأصل ، ولو غيرت الضمائر لأمكن قراءة النص على وجه أحسن .

الاختيار : إرادة قد تقدمها رَوِيّة مع تمييز .

الكمية : ما احتمل المساواةَ وغير المساواة .

الكيفية : ما هو شبيه وغير شبيه .

المضاف : ما ثبت بثبوته آخر .

الحركة (١) : تبدل حال الذات .

الزمان (٢) : مدة تعدُّها الحركة غيرُ ثابتة الأجزاء .

المكان (٣) نهايات الجسم ؛ ويقال : هو التقاء أفقي المحيط والمحاط به .

الإضافة : نسبة شيئين كلٌّ واحد منهما ثباتُه بثبات صاحبه .

التوهم (٤) : هو الفنطاسيا ، قوةٌ نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها ؛ ويقال هو الفنطاسيا ، وهو التخيل ، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها .

الحاسّ : قوة نفسانية مدركة لصورة المحسوس مع غيبة طينته .

الحسّ إنّية (٥) إدراك النفس صور ذوات الطين فى طينتها بأحد سبل الحسية ؛ ويقال : هو قوة للنفس مدركة للمحسوسات .

القوة الحساسة : هى التى تشعرنا بالتغير الحادث فى كل واحد من الأشياء؛ مثالُها أن نشعر به فى أعضاء البدن ومما كان خارجاً عن البدن .

---

(١) تشمل الحركة عند الكندى ما تشمله عند أرسطو ، كما سنرى فى رسالة آتية .

(٢) والتعريف بنصه عند الخوارزمى ص ٨٣ .

(٣) راجع الخوارزمى ص٨٣ والجرجانى ص ١٥٤ .

(٤) التوهم غير موجود عند الجرجانى ؛ أما الوهم فله عنده تعريف آخر ص ١٧٣ ، وهو المأخوذ عن ابن سينا ؛ راجع تعريف الفنطاسيا عند الخوارزمى ص ٨٣ ، وتعريف المتصرِّفة عند الجرجانى ص ١٣٢ .

(٥) الأنية عند الجرجانى ص ٢٥ هى : تحقق الوجود العينى من حيث مرتبته الذاتية .

المحسوس : هو المدرَك صورته مع طينته .

الروّية : الأمالة بين جواهر النفس.

الرأى : هو الظن الظاهر فى القول والكتاب ؛ ويقال : إنه اعتقاد النفس أحدَ شيئين متناقضين اعتقاداً يمكن الزوال عنه ؛ ويقال إنه الظن مع ثبات القضية عند القاضى ؛ والرأى إذن سكون (١) الظن .

المؤلّف : مركَّب من أشياء متفقةٍ صفةً دالةٍ على المحدود دلالةً خاصّيته ؛ ويقال : هو المركب من أشياء متفقة فى الجنس مختلفة فى الحد .

الإرادة (٢) : قوة يقصد بها الشىء دون الشىء .

المحبة : علة اجتماع الأشياء (٣) .

الإيقاع (٤) : فعل فصل زمان الصوت بفواصلَ متناسبةٍ متشابهة .

الأسطقس : منه يكون الشىء ويرجع إليه منحلاّ ، وفيه الكائن بالقوة ؛ وأيضا : هو عنصر الجسم ، وهو أصغر الأشياء فى جملة الجسم .

الواجب : هو الذى بالفعل ، وهو فيما وصف به تارة .

العلم : وجدان الأشياء بحقائقها .

الصدق : القول الموجبُ ما هو والسالب ما ليس هو ؛ وهو ايضا إما إثبات شىء ليس هو وإما نفى شىء عن شىء هو له .

الكذب : القول الموجب ما ليس هو والسالب ما هو .

---

(١) هكذا فى الأصل ولعلها يكون . (٢) تجد التفصيل فى هذا التعريف عند الجرجانى ص ٩ ، ولكنه يوجد بنصه عند الخوارزمى ص ٨٤ . (٣) هذا صدى لرأى أنباذوقليس فى أن القوتين الفا علتين فى حركة العناصر هما الحب والكراهية .

(٤) الإيقاع فى الموسيقى هو تلك النقرات التى تتالى من خفيف وثقيل مصاحبة للنغم ؛ قارن الخوارزمى ص ١٤٠ — ١٤١ .

الجذر (١) : هـو الذى إذا ضوعف مقدارُ ما فيـه من الآحاد عاد المـالُ الذى هو جذره .

الغريزة (٢) : طبيعة حالة فى القلب ، أُعِدَّت فيه لينال به الحياة .

الوهم : وقوف شيء للنفس بين الإيجاب والسلب ، لايميل الى واحد منهما .

القوة : ما ليس بظاهر ، وقد يمكن أن يظهر عما هو فيه بالقوة .

الأزليُّ (٣) : الذى لم يكن ليس ، وليس بمحتاج فى قـوامه الى غـيره ؛ والذى لا يحتاج فى قوامه الى غيره فلا علة له ، وما لا علة له فدائمٌ أبداً .

العلل الطبيعية أربع : ما منه كان الشيء ، أعنى عنصرَه ؛ وصورة الشيء التى بها الشيء هو ما هو ؛ ومبتدأ حركة الشيء التى هى علته ؛ وما من أجله فعَل الفاعلُ مفعوله (٤) .

الفلك : عنصر وذو صورة ، فليس بأزلى .

المحال (٥) : جمع المتناقضين فى شيء ما فى زمان واحد وجزء واحـد وإضافة واحدة .

الفهم : يقتضى الإحاطة بالمقصود إليه .

---

(١) يعرف الخوارزمى (ص ١١٥) الجذرَ بأنه : كل ما تضربه فى نفسه ، والمـالَ بأنه : كل ما يجتمع من ضرب عدد فى نفسه .

(٢) الـكلمة غير واضحة فى الأصل . ويمكن أن تقرأ الغريزية .

(٣) الجرجانى متأثر بهذا التعريف فى تعريفه للأزلى ، وإن كان عنده تفصيل لمـا عند الـكندى .

(٤) هـذه هى العلل الأربع عند أرسطو : المـادية ، والصـورية ، والفاعلية ، والغائية بحسب الاصطلاح الفلسفى بعد الـكندى .

(٥) قارن ماعند الجرجانى ص١٣٨ ؛ والتطابق عندالخوارزمى (ص٨٤) أدق

الوقت (1) : نهاية الزمان المفروض للعمل .

الكتاب : فعل شيء موضوع يُرسم لفصول الأصوات ونظمها وتفصيلها .

الاجتماع : علة بالطبع للمحبة (2) .

الكل : مشترك لمشتبه الأجزاء وغير المشتبه الأجزاء.

الجمع : خاص لمشتبه الأجزاء .

الجزء : لما فيه الكل .

البعض : لما فيه الجميع (3) ؛ وكل هذا يقال على كل واحد من القاطيغورياس بما يستحق .

المماسة : توالى جسمين ليس بينهما [من] طبيعتهما ولا من طبيعة غيرهما إلا ما لا يدركه الحس ؛ وأيضا : هو تناهى نهايات الجسمين الى خط مشترك بينهما.

الصديق : إنسان هو أنت إلا أنه غيرُك .

حيّز : أى (4) موجود واسم على غير معنى.

الظنّ : هو القضاء على الشيء من الظاهر ، ويقال ، لا من الحقيقة ،

---

(1) هذا هو التعريف القديم للزمان عند المتكلمين فى معارضتهم لتعريف أرسطو وفلاسفة الإسلام ؛ قارن الجرجاني ص 77 ، 172 ، وانظر تعريف الوقت عند معتزلة عصر الكندى فى مقالات الإسلاميين للأشعرى ص 443 ، ومقدمة الطبرى لتاريخه ، حيث يعرف الزمان ومقداره الخ .

(2) هكذا فى الأصل ؛ ولكن هذا يناقض ما تقدم فى تعريف المحبة ، ولو كان بدل لفظ « علة » لفظ « معلول » لكان المعنى صحيحا .

(3) التفرقة بين لفظ الجزء والبعض تفرقة دقيقة ، ولابد من البحث عن ذلك عند متكلمى المعتزلة المعاصرين للكندى ، خصوصا العلاّف ، وإن كانوا قد استعملوا الجزء والبعض وكذلك الكلّ والجميع بمعنى واحد .

(4) هذه قراءة اجتهادية .

والتبيين : من غير دلائل ولا برهان ، ممكن عند القاضى بها (١) زوال قضيته .

العزم : ثبات الرأى على الفعل .

اليقين : هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان .

الضرب : هو تضعيف أحد العددين بما فى الآخر من الآحاد .

القسمة : تفريق أحد العددين على الآخر ، وتفريق بعض العدد على بعضه أو غيره .

الطب : مهنة قاصدة لإشفاء أبدان الناس بالزيادة والنقص وحفظها على الصحة .

الحرارة : علة جمع الأشياء من جوهر واحد وتفريق الأشياء التى من جواهر مختلفة .

البرودة : علة جمع الشيء من جواهر مختلفة والتفريق التى(٢) من جوهر واحد .

اليبس : علة سهولة انحصار الشيء بذاته وعسر انحصاره بذات غيره .

الرطوبة (٣) : علة سهولة اتحاد الشيء بذات غيره وعسر انحصاره بذاته .

الانثناء : تقارب الطرفين الى قدّام وخلف .

الكسر : انفصال الهيولى بأقسام كثيرة صغيرة القدر .

الضغط (٤) : انضمام أجزاء الهيولى لعلتين إما أن تكون أجزاؤها غير متمكنة للتقارب فاذا عرض لها عارض تقارب أجزاؤها ، يسمى ذلك عصراً أو لأن يكون كالوعاء مملوا فينضم أجزاؤها ، يسمى ذلك عصراً .

---

(١) هكذا فى الأصل ويمكن القراءة على وجه إن غيرنا الضمير .

(٢) لعلها للتى .

(٣) قارن مادة يبوسة ورطوبة عند الجرجانى ص ١٧٤ ، ٥٧٥ .

(٤) هذه كلمة عسيرة القراءة ، فالحرف الأخير منها غير واضح ويمكن أن تقرأ : الصغر ، وعلى أن هذا لا يتفق تماما مع كلمة عصر المذكورة مرتين .

الانجذاب : مواتاة بالانعطاف الى أى ناحية انعطفت ، كالثوب أىّ جزء كان منه بالانعطاف الى أى ناحية عطفه الجاذب اليها .

الرائحة : خروج هواء محتقنٍ (١) فى جسم عارضٍ فيه ، مخالطةٍ له قوةُ ذلك الجسم .

الفلسفة : حدّها القدماء بعدة حروف : (ا) إما من اشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ؛ لأن فيلسوف هو مركب من فلا وهى محب ، ومن سوفا وهى الحكمة (٢) ؛ (ب) وحدوها أيضا من فعلها ، فقالوا : إن الفلسفة هى التشبُّه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان ؛ أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة (٣) ؛ (ج) وحدّوها أيضا من جهة فعلها ، فقالوا : العناية بالموت ؛ والموت عندهم موتان: طبيعى ، وهو ترك النفس استعمال البدن ؛ والثانى إماتةُ الشهوات ؛ فهذا هو الموت الذى قصدوا اليه ، لأن إماتة الشهوات هى السبيل الى الفضيلة ؛ ولذلك قال كثير من أجلة القدماء : اللذة شر ف باضطرار أنه إذا كان للنفس استعمال (٤) ، أحدها حسى والآخر عقلى ، وكان ممى (٥) ممى

---

(١) هذه الكلمة يمكن أن تقرأ هكذا ، ويمكن قراءتها : مختفى ؛ وإذا عرفنا أن الناسخ لايحفل بأبقاء الياء رغم التنوين كان لهذه القراءة وجهٌ أيضا .

(٢) لاتكاد توجد عند من شرح معنى لفظ الفلسفة من العرب كتابةٌ عربية صحيحة لجزئى الكلمة اليونانية ؛ فهذا مايقوله الكندى ، مع أنه يقال إنه كان يعرف اليونانية ؛ والخوارزمى (ص ٧٩) مثلا يقول إن الفلسفة مشتقة من كلمة فيلاسوفيا اليونانية . والحق أن الكلمة اليونانية هى فيلوسوفيًا ، وهى من فيلوس ومعناه محب ومن سوفيّا أى الحكمة ، إذا اقتصرنا على وجه واحد من وجوه معنى اللفظتين بالعربية .

(٣) راجع تعريف الحكمة والفلسفة عند الجرجانى (ص٦٢ - ٦٣ ، ١٣١) ، والجرجانى يصل هذا التعريف بقول النبى عليه السلام : تشبهوا بأخلاق الله .

(٤) يظهر أن كلمة سقطت بعد كلمة استعمال ؛ على أن النص مضطرب ، وإن كان معناه ظاهرا .

(٥) هكذا فى الأصل ، ولعل الصواب ممّا.

الناس لذةً ما يعرض فى الإحساس ، لأن التشاغل بالذات (١) الحسية ترك لاستعمال العقل ؛ (ء) وحدّوها أيضا من جهة العلة (٢) ، فقالوا : صناعة الصناعات وحكمة الحكم ؛ (ه) وحدّوها أيضا فقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه . وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور ، مثلا أقول : إن الأشياء إذا كانت أجساما ولا أجسام ، وما لا أجسام إما جواهر وإما أعراض ، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض ، وكانت النفس جوهراً لا جسما ، فإنه إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه ، والعرض الأول ، والجوهر الذى هو لاجسم ؛ فإذن إذا علم ذلك جميعا فقد علم الكلّ ، ولهذه العلة سمى الحكماء الإنسانَ العالمَ الأصغر (٣) . (و) فأما ما يحدّ به عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية إنّياتها وماهيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان (٤) .

السؤال عن البارى عز وجل فى هذا العالم وعن العالم العقلى ، وإن كان فى هذا العالم شىء فكيف هو الجواب عنده ؟ هو كالنفس فى البدن ، لا يقوم شىء من تدبيره إلا بتدبير النفس ، ولا يمكن أن يُعلم إلا بالبدن بما يُرى من آثار تدبير النفس ، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه ؛ فهكذا العالمَ

---

(١) هكذا فى الأصل ، والظاهر أنها : اللذات .

(٢) هكذا فى الأصل .

(٣) هذا تفسير فلسفى حقيقى لعبارة « اعرف نفسك » المشهورة ، وهو غير ما يعرفه الصوفية أو أصحاب العلوم السرية وأصحاب التأويل .

(٤) فعندنا إذن بقلم الكندى ستة تعريفات للفلسفة ؛ وهى تكاد تشمل كل ما قيل فى تعريفها ، ولا ينقصها إلا ذكر تعريف أرسطو للفلسفة بمعناها الخاص ذكرا صريحا ، أعنى الفلسفة الأولى التى هى العلم بالموجود بما هو موجود ، أى من حيث هو ، وتعريف الرواقيين المشهور للفلسفة بأنها معرفة الأمور الإلهية والإنسانية . ويجد القارىء التعريف الثانى عند الفارابى (انظر رسالة ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ط . القاهرة ١٣٢٥هـ ص ٦٢) ، والثالث =

المرئى لا يمكن أن يكون تدبيرُه إلا بعالمَ لا يُرى ، والعالمَ الذى لا يُرى لا يمكن أن يكون إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه (١) .

الخلاف : معطى الأشياء غيريةً أو غيْراً .

الغيرّية : فيما يعرض فيما انفصل بالعقل الجوهرى ، مثلا إن الناطق غير لا ناطق والإنسان غير الفرس .

الغيرية : هى المعارضة فيما انفصل بعرض ، إمّا بذات واحدة وإما فى ذاتين ؛ أما فى ذات واحدة فكالذى كان حاراً فصار بارداً ، فإنه عرضت له غيريّة لتغايُر أحواله ، وهو فى جميع الحالتين لم يتبدل ؛ وأما الشىء العارض فى شيئين

= موجود معناه عند ابن سينا ، وهو ينسبه لأفلاطون (راجع رسالة ابن سينا فى دفع الغمّ من الموت ، ط . ليدن ١٨٩٩ ص ٥٢) . على أن الأربعة التعاريف الأولى التى يذكرها الكندى توجد مع غيرها ضمن تعريفات الفلسفة فى المقدمات التى كانت تُكتب للتفاسير والشروح الفلسفية فى القرنين الخامس والسادس بعد الميلاد (راجع مقدمة كتاب .... Ueberweg, Grundriss) . أما التعريف الخامس فهو الحكمة المشهورة المأثورة عن سقراط وغيره ؛ وأما الثانى والثالث فمشهوران عن أفلاطون ؛ وأما السادس فهو أقرب لفهم أفلاطون للفلسفة (راجع مثلا محاوراته .

Protagoras, 335 d. Politeia, 480 a, 484b. و Phaidr. 278d.

(١) ومن الغريب أن هذا الاستدلال يشبه – بحسب ما فى الأخبار – ما دار بين الجهم وبين أحد السمنية الذى سأل الجهم عن كيفية معرفته بالله ، فأجاب مستنداً الى مسألة الروح والجسد ؛ وقد ذكر ابن حنبل ذلك ، وأشار اليه ابن المرتضى فى المنية والأمل باختصار ومع تعديل (راجع الفصل الخاص بالجهمية من كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ، ط . القاهرة ١٩٤٦ ص ١٢٩ – ١٣٠) . ومن الغريب أن شيئا كهذا ينسب للإمام أبى حنيفة فى مناقشة بينه وبين دهرىّ ، كما جاء فى آخر مخطوط لكتاب الفقه الأكبر بحسب مخطوط باريس رقم ١١٢٢ ص ٩٩ و – ١٠٠ و .

فكالماء الحار والماء البارد ، فإن كل واحد منهما بالطبع غير صاحبه ، لأنهما جميعا ماء ، ولكن عرضت لهما الغيرية ، ما إن (١) أحدهما بارد والآخر حار .

الشك (٢) : هو الوقوف على حدّ الطرفين من الظن مع تهمة ذلك الظن .

الخاطر : علته السانح .

الإرادة : علتها الخاطر .

الاستعمال : علته الإرادة ؛ وقد يمكن أن يكون علة لخطرات أخر ، وهو الدور ، يلزم جميع هذه العلل [التى] هى فعل البارى ؛ ولذلك نقول إن البارى عزّ وجلّ صيّر جميع مخلوقاته بعضها سوانح لبعض ، وبعضها مستخرجة لبعض ، وبعضها متحركة ببعض .

إرادة المخلوق : هى قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عن سانحة أمالت الى ذلك .

المحبة : مطلوب النفس ومتمّمة القوة التى هى اجتماع الأشياء ؛ ويقال : هى حال النفس فيما بينها وبين شىء يجذبها إليه .

العشق : إفراط المحبة .

الشهوة : هى مطلوب القوة المحبية وعلة تكاملها .

السيبه (٣) : هى مشتقة من الشهوة ، وهى إرادة نحو المحسوسات ؛ ويقال : إن الشهوة هى الشوق على طريق الانفعال الى استزادة ما نقص من البدن وإلى تنقّص ما زاد فيه ؛ يريد بالانفعال أنه شىء يجرى على خلاف ما يجرى به الأمر الذى بالفكر والتمييز .

المعرفة : رأى غير زائل .

---

(١) هكذا فى الأصل ، ولعل الصواب : فان .

(٢) قارن مادة شك عند الجرجانى ص ٨٧ . (٣) كلمة لم أستطع قراءتها برغم وضوح خطها ، وربما كانت : الشهيّة أو الشهوية .

الاتصال : هو اتحاد النهايات .

الانفصال : تباين المتصل .

الملازقة : إمساك نهايات الجسمين جسماً بينهما .

الغضب (١) : غليان دم القلب لإرادة الغيظ .

الحقد : غضب يبقى فى النفس على وجه الدهر .

الذحل : هو حقد يقع معه ترصد فرصة الانتقام ، واسم الذحل فى اللغة اليونانية مشتق من الكمون والرصد .

الضحك : اعتدال دم القلب فى الصفاء وانبساط النفس حتى يظهر سرورها ، وأصله بالفعل الطبيعى .

الرضا : اسم مشترك يقال على مضاده السخط ، ويقال على الانفراد وعلى غير ذلك ؛ والمضادة للسخط هو قناعة النفس لما كانت غير قنعة به ، لعرض أحدث لها القناعة بنوع من المضادة .

الفضائل الإنسانية : هى الخلق الإنسانى المحمود ، وهى تنقسم قسمين أولين : أحدهما فى النفس ، والآخر مما يحيط بدن الإنسان من الآثار الكائنة عن النفس ؛ أما القسم الكائن فى النفس فينقسم ثلاثة أقسام : أحدها الحكمة ، والآخر النجدة ، والآخر العفة ؛ وأما الذى يحيط بذى النفس بالآثار (٢) الكائنة عن النفس ، والعدل فيما أحاط بذى النفس (٣) .

وأما الحكمة : فهى فضيلة القوة [النطقية] ، وهى علم الأشياء الكلية بحقائقها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق .

---

(١) الجرجانى ص ١٠٨ : الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب .

(٢) لعلها : فالآثار .

(٣) هكذا الجملة ، وربما يكون سقط منها شىء . أو لعله يحسن أن نقرأ : فالعدل بدلا من والعدل .

أما النجدة : فهى فضيلة القوة الغلبية (١) ، وهى الاستهانة بالموت فى أخذ ما يجب أخذه ودفع ما يجب دفعه .

وأما العفة : فهى تناول الأشياء التى يجب تناولها لتربية أبدانها وحفظها بعد التمام وائتمار امتثالها والإمساك عن تناول غير ذلك (٢) . وكل واحدة من هذه الثلاث سور الفضائل .

الفضائل : لها طرفان : أحدهما من جهة الإفراط ، والآخر من جهة التقصير ؛ وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال ، لأن حد الخروج عن الاعتدال مقابل للاعتدال بأشد أنواع المقابلة تبايناً ، أعنى الإيجاب والسلب ، فإن الخروج عن الاعتدال رذيلة ، وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما الإفراط والآخر التقصير .

[أما] الخلق الخامس (٣) : فى النطقية [المغاير] للاعتدال فهى الجربزة والحيل والمواربة والمخادعة وما كان كذلك ؛ فأما الاعتدال من جهة الفلسفة ، أعنى اعتدال الطينة ، للنجدة (٤) : وخروج القوة الغلبية عن الاعتدال وهى رذيلة الاعتدال ؛ وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما من جهة السرف وهو التهوّر والهوج ؛ وأما الآخر فهو من جهة التقصير وهو الجبن ؛ وأما غير الاعتدال

---

(١) نلاحظ أنه يستعمل كلمة النجدة بدلاً من كلمة الشجاعة الكثيرة الاستعمال بعد ذلك ، كما أنه لا يستعمل عبارة القوة الغضبية ، وهى المشهورة بعد عصره . (٢) هكذا النص ، ومعناه واضح رغم العبارة القاصرة .

(٣) هكذا فى الأصل ، ولعله يقصد أن هذا هو الخلق الخامس للنفس الناطقة وهو رذيلتها ، أعنى استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغى وكما لا ينبغى وهو ما يسمى الجربزة (راجع مثلا تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ، ط . القاهرة ١٢٩٨ ص ١٦ . وكتاب تهذيب الأخلاق لأبى زكريا يحيى بن عدى). والجربزة هى الخداع والخبث ، كما فى محيط المحيط ، وهى لفظ فارسى معرب .

(٤) هكذا فى الأصل ولعلها للنجدة ، مع اسقاط الواو التى بعدها ، والسياق غير محكم ، ولكن المعنى واضح ، وهو أن لكل فضيلة طرفين ، هما رذيلتان .

فى العفة فهى رذيلة أيضا مضادة للعفة ، وهى تنقسم قسمين أحدهما من جهة الافراط ، وهـو ينقسم ثلاثة أقسام ويعمُّها الحرص : أحـدها الحرص على المآكل والمشارب ، وهو الشَّرَه والنهم وما سمى كذلك ؛ ومنها الحرص على النـكاح من حيث سنح ، وهـو الشَّبق المنتج العهر ؛ ومنها الحـرص على القُنية ، وهو الرغبة الذميمة الداعية الى الحسد والمنافسة وما كان كذلك ؛ و [أما] الآخر الذى من جهة التقصير فهو الـكسل وأنواعه . ففضيلة هذه القوى النفسانية جميعا الاعتدال المشتق من العـدل ، وكذلك الفضيلة فيما يحيط بذى النفس من الآثار الـكلية عن النفس هى العدل فى تلك الآثار ، أعنى فى إرادات النفس من غيرها وبغيرها فى غيرها وأفعال النفس فى هذه المحيطة بذى النفس ؛ فأما الرذيلة فى هـذه المحيطة بذى النفس فالجور المضاد للعدل فيها ؛ فإذن الفضيلة الحقّية الانسانية [هى] العدل فى أخلاق النفس والخارجة عن أخلاق النفس الى ما أحاط بذى النفس .

قول الفلاسفة فى الطبيعة : تُسمى الفلاسفةُ الهيولى طبيعةً ، وتُسمى الصورة طبيعة ، وتسمى ذات كل شيء من الأشياء طبيعة ، وتسمى الطريق الى السكون طبيعة ، وتسمى القوة المدبرة للأجسام طبيعة .

قول بقراط فيها : اسم الطبيعة على أربعة معان : على بدن الإنسان ، وعلى هيئة بدن الإنسان ، وعلى القوة المدبرة للبدن ، وعلى حركة النفس .

حدّ علم النجوم : هو مايدل عليه قوة حركات الـكواكب من زمان معلوم وعلى زمانه ذلك وعلى الزمان الآتى المحدد .

العمل : هو الأثر الباقى بعد انقضاء حركة الفاعل .

الإنسانية : هى الحياة والنطق والموت .

الملائـكة (١) : الحياة والنطق .

البهيمية : هى الحياة والموت .

تمت الرسالة بحمد الله ومنّه

محمد عبد الهادى أبو ريدة

مدرس بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

(١) لعلها الملائكية ، قياسا على استعمال المصدر فيما قبلها وما بعدها .

بسم الله الرحمن الرحيم

غزوة بدر الكبرى

لحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر
الشيخ مصطفى عبد الرازق شيخ الجامع الأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم .

فى شهر رمضان أنزل القرآن الكريم « هُدًى للناس وبينات من الهدى والفرقان » (١) ، وفى شهر رمضان وقعت غزوة بدر ، وغزوة بدر فرقان أيضاً .

وفى السنة الثانية من الهجرة فُرض صوم رمضان ، فى شعبان ؛ وفى هذه السنة وقعت غزوة بدر الكبرى يوم الجمعة صبيحة السابع عشر من رمضان .

وبدرٌ : ماء مشهور بين مكة والمدينة .

ويوم بدر هو يوم الفرقان الذى أمدّ الله فيه نبيّه والمسلمين بالملائكة . وهو يوم الفرقان الذى أعز الله فيه الاسلام وأهله ، ودمغ فيه الشرك وأذله ؛ هذا مع قلة عدد المسلمين ، وكثرة العدو ، وما كانوا فيه من سوابغ الحديد والعُدة الكاملة ، والخيول المسوّمة ؛ فأعز الله رسوله ، وأظهر وحيه وتنزيله ، وبيّض وجه النبي صلى الله عليه وسلم ، وأخزى الشيطان ؛ ولهذا قال تعالى ممتناً على عباده : « ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة ، فاتقوا الله لعلكم تشكرون » (٢) أى قليل عددكم ؛ فقد كانت هذه أعظم غزوات الإسلام ، إذ منها كان ظهوره ، وبعد وقوعها أشرق فى الآفاق نوره ، ومن حين وقوعها أذل الله الكفار ، وأعز من حضرها من المسلمين ، فهم عند الله من الأبرار .

سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبى سفيان بن حرب مقبلا من الشام فى عير لقريش عظيمة فيها أموال لقريش وتجارة من تجاراتهم ، وفيها ثلاثون

---

(١) سورة البقرة الآية ١٨٥ . (٢) سورة آل عمران الآية ١٢٣ .

رجلا من قريش أو أربعون أو سبعون ، وكانت العير زُهاء ألف بعير ، وفى أحمالها من التمر والشعير والبُر والزبيب وغير ذلك ، وهى العير التى كان فيها أبو سفيان مع جمع من قريش خرجوا من مكة الى الشام ، وكان صلى الله عليه وسلم خرج إليها وسار يقصدها فلم يدركها ، فرجع الى المدينة وتحين قفولها من الشام ، فلما سمع بأبى سفيان مقبلا فى عيره من الشام ، ندب المسلمين اليهم وقال : هـذه عير قريش فيها أموالهم ، فاخرجوا إليها لعل الله ينفلكموها ؛ فخف بعضهم وثقل بعضهم ، وذلك أنهم لم يظنوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يلقى حربا . قال الواقدى : وأسرع من أسرع حتى إن الرجل ليساهم أباه فى الخروج ، فكان ممن ساهم سعد بن خيثمة وأبوه فى الخروج الى بدر ، فقال سعد لأبيه : إنه لو كان غير الجنة آثرتك به ، إنى لأرجو الشهادة فى وجهى هذا . قال الأب : آثرنى ، وقَرْ مع نسائك . فأبى سعد ؛ فقال الوالد : إنه لابد لأحدنا من أن يقيم . فاستهما ، فخرج سهم سعد ، فقتل ببدر . وأبطأ عن النبى صلى الله عليه وسلم بَشَر كثير من أصحابه ، كرهوا خروجه ، وكان فيه كلام كثير واختلاف . وكان من تخلف لم يُلمَ ، لأنهم ما خرجوا على قتال ، إنما خرجوا للعير ؛ وتخلف قوم أهل نيّات وبصائر لو ظنوا أنه يكون قتال ما تخلفوا .

وكان أبو سفيان حين دنا من الحجاز يتجسس الأخبار ويسأل من لقى من الركبان حتى أصاب خبرا من بعض الركبان ، أن محمدا قد استنفر أصحابه لك ولعيرك ، فحذر عند ذلك ، واستأجر ضمضم بن عمرو الغفارى ، فبعثه الى مكة وأمره أن يأتى قريشاً فيستنفرهم إلى أموالهم ويخبرهم أن محمدا قد عرض لها فى أصحابه .

وقد رأت عاتكة بنت عبد المطلب ، قبل قدوم ضمضم مكة بثلاث ليال ، رؤيا أفزعتها ، فبعثت الى أخيها العباس بن عبد المطلب فقالت : يا أخى والله لقد رأيت الليلة رؤيا أفظعتنى ، وتخوفتُ أن يدخل على قومك منها شر ومصيبة ، فاكتم عنى ما أحدثك به ؛ فقال لها : وما رأيت ؟ قالت : رأيت راكبا أقبل على بعير له ، حتى وقف بالأبطح ، ثم صرخ بأعلى صوته : ألا انفروا

يالَغُدُر(١) لمصارعكم فى ثلاث ! فأرى الناس اجتمعوا اليه ، ثم دخل المسجد والناس يتبعونه ، فبينما هم حوله مَثَل به بعيره على ظهر الكعبة ، ثم صرخ بمثلها : ألا انفروا يالَغُدُر لمصارعكم فى ثلاث ! ثم مَثَل به بعيره على رأس أبى قُبَيْس ، فصرخ بمثلها ، ثم أخذ صخرة فأرسلها ، فأقبلت تهوى ، حتى إذا كانت بأسفل الجبل ارفضّت ، فما بقى بيت من بيوت مكة ، ولا دار إلا دخلتها منه فِلقة . قال العباس : والله إن هذه لرؤيا ! وأنتِ فاكتميها ، ولا تذكريها لأحد . ثم خرج العباس فلقى الوليد بن عتبة بن ربيعة ، وكان صديقا له ، فذكرها له واستكتمه إياها ، فذكرها الوليد لأبيه عتبة ، ففشا الحديث بمكة حتى تحدثت به قريش فى أنديتها .

وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة فى ليال مضت من شهر رمضان وضرب عسكره ببئر أبى عنبسة ، وهى على ميل من المدينة ، فعرض أصحابه وردّ من استصغر .

وروى الواقدى عن عامر بن سعد عن أبيه قال : رأيت أخى عمير بن أبى وقاص قبل أن يعرضنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوارى ، فقلت : ما لك يا أخى ؟ قال : إنى أخاف أن يرانى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويستصغرنى فيردّنى وأنا أحب الخروج ، لعل الله يرزقنى الشهادة ! قال : فعُرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستصغره ، فقال: ارجع ، فبكى عمير ، فأجازه رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ قال : فكان سعد يقول : كنت أعقد له حمائل سيفه من صغره ؛ فقُتل فى بدر وهو ابن ست عشرة سنة .

وكانت إبل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يومئذ سبعين بعيرا ، فكانوا يتعاقبون الثلاثةُ والأربعة والاثنان على بعير ، وكان لرسول الله صلى الله عليه وسلم زميلان ، فكان إذا كانت عُقبة (٢) النبى صلى الله عليه وسلم قالا : اركبْ حتى نمشى عنك ، فيقول : « ما أنتما بأقوى منى على المشى ، وما أنا بأغنى عن الأجر منكما » . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو فى

---

(١) يالغدر : بفتح لام الاستغاثة لوقوع المنادى موقع الاسم المضمر وضم الغين والدال جمع غدور .

(٢) فى القاموس : العقبة بالضم : النوبة والبدل

طريقه إلى بدر مع أصحابه : « اللهم إنهم حفاة فاحملهم ، وعراة فاكسهم ، وجياع فاشبعهم، وعالة فأغنهم من فضلك ! » فما رجع أحدمنهم يريد أن يركب إلا وجد ظهرا: للرجل البعير والبعيران ، واكتسى من كان عاريا ، وأصابوا طعاما من أزوادهم ، وأصابوا فداء الأسرى ، فأغنى به كل عائل .

ثم أقبل أبو سفيان حتى تقدم العير حذرا ، حتى ورد الماء ، فقال لمجدى ابن عمرو : هل أحسستَ أحدا ؟ قال : ما رأيت أحداً أنكره ، إلا أنى قد رأيت راكبين قد أناخا إلى هذا التل ، ثم استقيا فى شن لهما ، ثم انطلقا . فأتى أبو سفيان مُناخهما ، فأخذ من أبعار بعيريهما ، ففتّه ثم شمه ، فإذا فيه النوى ، فقال : هذه والله علائف يثرب ! فرجع إلى أصحابه سريعا ، فضرب وجه عيره عن الطريق فساحل (١) بها ، وترك بدرا بيسار ، وانطلق حتى أسرع .

وأقبلت قريش ، فلما نزلوا الجُحفة رأى جُهيم بن الصلت بن مخرمة بن المطلب بن عبد مناف رؤيا فقال : إنى رأيت فيما يرى النائم ، وإنى لبين النائم واليقظان ، إذ نظرت إلى رجل قد أقبل على فرس حتى وقف ، ومعه بعير له ، ثم قال : قتل عتبة بن ربيعة ، وشيبة بن ربيعة ، وأبو الحكم بن هشام ، وأمية ابن خلف ، وفلان وفلان ، فعدّد رجالا ممن قتل يوم بدر ، من أشراف قريش ، ثم رأيته ضرب فى لَبّة (٢) بعيره ، ثم أرسله فى العسكر ، فما بقى خباء من أخبية العسكر إلا أصابه نضح من دمه . قال : فبلغت أبا جهل فقال : وهذا أيضا نبى آخر من بنى المطلب ! سيعلم غدا من المقتول إن نحن التقينا .

وكان بين طالب بن أبى طالب ـ وكان فى القوم ـ وبين بعض قريش محاورة ، فقالوا : والله لقد عرفنا يابنى هاشم ، وإن خرجتم معنا ، إن هواكم لمع محمد ! فرجع طالب إلى مكة مع من رجع ، ومضت قريش حتى نزلوا بالعُدوة القصوى من الوادى . فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يبادرهم الى الماء حتى جاء أدنى ماء من بدر ، فنزل به ؛ وذكروا أن الحباب بن المنذر قال : يارسول الله ! أرأيت هذا المنزل ، أمنزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ،

(١) ساحل بها : أى أخذ بها جهة الساحل

(٢) اللبة : الهزمة التى فوق الصدر وفيها تنحر الابل

ولا نتاخر عنه ، أم هو الرأى والحرب والمكيدة ؟ قال: بل هو الرأى والحرب والمكيدة ! فقال : يارسول الله فان هذا ليس بمنزل ، فانهض بالناس ، حتى تأتى أدنى ماء من القوم ، فتنزله ثم نُغَوِّر ما وراءه من القُلُب ، ثم نبنى عليه حوضا فنملؤه ماء ، فنشرب ولا يشربون . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لقد أشرتَ بالرأى .

ثم إن سعد بن معاذ قال : يانبى الله ، ألا نبنى لك عريشا تكون فيه ، ونعد عندك ركائبك ، ثم نلقى عدونا ، فان أعزنا الله وأظهرنا على عدونا ، كان ذلك ما أحببنا ، وإن كانت الأخرى جلست على ركائبك فلحقت بمن وراءنا ، فقد تخلف عنك أقوام ، يانبى الله ، ما نحن بأشد لك حبا منهم ، ولو ظنوا أنك تلقى حربا ما تخلفوا عنك ، يمنعك الله بهم ، يناصحونك ويجاهدون معك . فأثنى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم خيرا ، ودعا له بخير ؛ وبُنى للنبى صلى الله عليه وسلم عريش ، فكان فيه ؛ ثم عدّل رسول الله صلى الله عليه وسلم الصفوف ، ورجع الى العريش ، فدخله ، ومعه فيه أبو بكر الصديق ليس معه فيه غيره .

وجاء فى كتاب الجهاد من صحيح مسلم : قال عمر بن الخطاب : لما كان يوم بدر نظر رسول الله إلى المشركين وهم ألف ، وأصحابهُ ثلثمائة وتسعة عشر رجلا ، فاستقبل نبى الله صلى الله عليه وسلم القبلة ثم مد يديه فجعل يهتف بربه : اللهم أنجز لى ما وعدتنى ! اللهم آت ما وعدتنى ! اللهم إن تهلك هذه العصابة من أهل الاسلام لا تعبد فى الأرض ! فما زال يهتف بربه مادًّا يديه مستقبل القبلة حتى سقط رداؤه عن مَنكِبيه ؛ فأتاه أبو بكر فأخذ رداءه فألقاه على منكبيه ثم التزمه من ورائه وقال : يا نبى الله ! كفاك مناشدتك ربك ، فانه سينجز لك ما وعدك ؛ فأنزل الله تعالى : « إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أنى ممدُّكم بألف من الملائكة مُرْدِفين . وما جعله الله إلا بشرى ولتطمئن به قلوبكم ؛ وما النصر إلا من عند الله ، إن الله عزيز حكيم » (١) فأمدّه الله بالملائكة . وقد خفق رسول الله صلى الله عليه وسلم خفقة وهو فى العريش ثم انتبه مبتسما فقال : أبشرْ يا أبا بكر ، أتاك نصر الله ! هذا جبريل آخذ بعنان فرسه يقوده ، على ثناياه النقع (يريد الغبار) .

(١) سورة الانفال : ٩ و ١٠

ثم خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يثب فى الدرع ويقول : سيُهزَم الجمعُ ويولون الدُّبُر ؛ فحرضهم وقال : والذى نفس محمد بيده لايقاتلهم اليوم رجل فيُقتل صابرا محتسبا ، مقبلا غير مدبر ، إلا أدخله الله الجنة ! فقال عمير بن الُحمام ، أخو بنى سَلِمة ، وفى يده تمرات يأكلهن : بخ بخ ! أفما بينى وبين أن أدخل الجنة إلا أن يقتلنى هؤلاء ؟ ثم قذف التمرات من يده وأخذ سيفه ، فقاتل القوم حتى قتل ، وهو يقول :

ركضا إلى الله بغير زاد إلا التقى وعمل المعاد
والصبر فى الله على الجهاد إن التقى من أعظم السداد

وقال النبى يومئذ لأصحابه : إنى قد عرفت أن رجالا من بنى هاشم وغيرهم قد أخرجوا كرها ، ولاحاجة لهم بقتالنا ، فمن لقى منكم أحدا من بنى هاشم فلا يقتله ، ومن لقى العباس بن عبد المطلب عمَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يقتله ، فإنه إنما أخرج مستكرها . قال أبو حذيفة : أنقتل آباءنا وأبناءنا وإخوتنا وعشيرتنا ، ونترك العباس ! والله لئن لقيته لألحمنه السيف ! فبلغت رسولَ الله صلى الله عليه وسلم ، فقال لعمر بن الخطاب : يا أبا حفص — قال عمر : والله إنه لأول يوم كنانى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبى حفص — أيضرب وجه عم رسول الله بالسيف ؟ فقال عمر : يا رسول الله دعنى فلأضرب عنقه بالسيف ، فوالله لقد نافق ! فكان أبو حذيفة يقول : ما أنا بآمن من تلك الكلمة التى قلت يومئذ ، ولا أزال منها خائفا ، إلا أن تكفرها عنى الشهادة . فقتل يوم اليمامة شهيدا .

وقاتلت الملائكة يوم بدر ؛ قال ابن عباس : ولم تقاتل فى يوم سواه ، وكانوا يكونون فيما سواه من الأيام عددا ومددا لا يضربون . وقيل لم تقاتل الملائكة فى يوم بدر ولا غيره ، وإنما كانوا يكثرون السواد ويثبتون المؤمنين ، وإلا فلَك واحد يكفى فى إهلاك أهل الدنيا ، وإن جبريل أهلك بريشة واحدة من جناحه مدائن قوم لوط ، وأهلك ثمود وقوم صالح بصيحة واحدة .

وكان المشركون يسمعون صهيل خيلهم ولا يرونها . . . وعن أبي أمامة قال : قال لي أبي : لقد رأيتنا يوم بدر وإن أحدنا ليشير بسيفه الى المشرك فيقع رأسه عن جسده قبل أن يصل إليه السيف .

وقال عكرمة : كان يومئذ ينـدر رأس الرجل ولا يدرى من ضربه ، وتندر يد الرجل ولا يدرى من ضربه .

وروى أن رجـلا من الأنصار اتبع كافرا ليقتله ، فقبل أن يصل إليه سمع صوتا يقول : أقدم حيزوم ! فرأى الكافر الذى قدامه وقع صريعا وقد شق وجرح وجهه وانكسر أنفه ؛ فجاء الأنصارى الى النبي صـلى الله عليه وسلم ، فأخبره بمـا رآه ، فقال عليه السلام : صدقت ! ذلك من مدد السماء .

وأمر رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، بالقتلى من صناديد قـريش أن يطرحوا فى القليب ، فطرحوا فيـه . ويقال لمـا ألقـوهم فى القليب ، وقف عليهم رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فقال : يأهل القليب ! بئس عشيرة النبي كنتم لنبيكم ! كذبتمونى وصدقنى الناس ، وأخرجتمونى وآوانى الناس ، وقاتلتمونى ونصرنى الناس . يأهـل القليب ! هل وجدتم ما وعـدكم ربكم حقا ؟ فإنى قد وجدت ما وعدنى ربى حقا ! قال له أصحابه : يارسـول الله ! أتكلم قوما موتى ؟ فقال لهم : لقد علموا أن ما وعدهم ربهم حق . وسمع عمر رضى الله عنه ، قول النبى ، صلى الله عليه وسلم ، فقال : يا رسول الله ! كيف يسمعوا وأنى يجيبوا ؟ فقـال النبي : والذى نفسى بيـده ما أنتم بأسمـع لمـا أقول منهم !

ولمـا أمر رسول الله بهم أن يلقوا فى القليب أخـذ عتبة بن ربيعة ، فسحب الى القليب ، فنظر رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فى وجه أبى حذيفة ابن عتبة ، فإذا هو كئيب قد تغير ، فقال : يا أبا حذيفة « لعلك قـد دخلك من شأن أبيك شىء » . قال : « لا والله يارسول الله ، ما شككـت فى أبى ولا فى مصرعه ، ولـكن كنت أعرف من أبى رأيا وحلما وفضلا ، فـكنت أرجو أن يهديه ذلك للإسلام ، فلما رأيت ما أصابه ، وذكرت مامات عليه

من الكفر ، بعد الذى كنت أرجو له ، أحزننى ذلك » . فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم بخير ، وقال له خيرا .

ولما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من بدر فى آخر رمضان وأول يوم من شوال ، بعث زيد بن حارثة بشيراً فوصل المدينة ضحى ، وقد نفضوا أيديهم من تراب رُقية ؛ قال أسامة بن زيد : « فأتانا الخبر حين سوينا التراب على رقية بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان رسول الله خلفنى عليها مع زوجها عثمان » . ثم أقبل رسول الله قافلا الى المدينة ومعه الأسارى من المشركين وهم أربعة وأربعون ، وكان فى الأسارى العباس بن عبد المطلب ، فسهر النبى صلى الله عليه وسلم ليلة ، فقال له بعض أصحابه : مايسهرك يا نبى الله ؟ فقال : أنين العباس ! فقام رجل من القوم فأرخى من وَثاقه ، فقال رسول الله : ما بالى ، ما أسمع أنين العباس ؟ فقال رجل من القوم : إنى أرخيت من وثاقه شيئا ، قال : « فافعل ذلك بالأسارى كلهم » . وكان فى الأسارى أيضا أبو العاص بن الربيع خَتَنُ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وزوج ابنته زينب ، وكان صلى الله عليه وسلم يثنى عليه فى صهره خيرا ، وكان من رجال مكة المعدودين مالا وأمانة وتجارة ، وهو ابن أخت خديجة ، وخديجة سألت رسول الله قبل أن ينزل عليه الوحى أن يزوجه ، وكان لايخالفها ، فزوّجه ، وكانت تعده بمنزلة ولدها ، فلما أكرم الله رسوله بنبوته آمنت به خديجة وبناته ، وثبت أبو العاص على شركه .

وكان الاسلام قد فرّق بين زينب وبين أبى العاص ، إلا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يقدر أن يفرق بينهما ، فأقامت زينب مع زوجها ؛ هى على إسلامها ، وهو على شركه ؛ فلما سارت قريش الى بدر ، سار فيهم أبو العاص فأصيب فى الأسارى ، فلما بعث أهل مكة فى فداء أسراهم ، بعثت زينب فى فداء أبى العاص بمال ، وبعثت فيه بقلادة لها ، كانت خديجة أدخلتها بها على أبى العاص حين بَنى بها ، فلما رآها رسول الله رقّ لها رقة شديدة ، وقال : إن رأيتم أن تطلقوا لها أسيرها وتردوا عليها مالها ، فافعلوا . قالوا : نعم يارسول الله ! فأطلقوه وردوا عليها الذى لها .

ولما تقرر أمر الأسارى على الفداء بعد أن شاور النبي عليه السلام أصحابه ، وكان بعض أولئك الأسارى فقراء لا يحصل منهم شيء ، منّ عليهم وأطلقهم وأخذ عليهم العهد أن لا يعودوا الى حرب المسلمين ، وكان بعض من فقرائهم يعلمون الخط والكتابة ، فقرر عليهم أن يعلم كل واحد منهم عشرة من غلمان الأنصار الخط ، فاذا حذقوا فهو فداؤه . ووضع على الأغنياء منهم الفداء بقدر قدرتهم وغنائهم ؛ ولا يكون فداء أحد منهم أقل من ألف درهم ولا أكثر من أربعة آلاف درهم .

واستشهد من المسلمين يوم بدر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعة عشر رجلا ؛ وأما قتلى المشركين فيقول ابن هشام : هم سبعون ، والأسرى كذلك سبعون .

* * *

يا صاحب الجلالة !

هذه قصة الغزوة الكبرى ، غزوة بدر ، فى بساطتها وتجردها ، تتجلى فيها مُثل من السياسة النبوية الحكيمة ، ونماذج من الأخلاق الاسلامية الكريمة ؛ ويتجلى فيها الإيمان يستنزل الى الأرض ملائكة السماء ، ولا يعرف فى سبيل الله إلا إحدى الحسنيين : الشهادة ، أو النصر .

نسأل الله جل جلاله أن يجعل لك فى رسول الله أسوة حسنة ، وأن يمدك فى جهادك بما أمد به ، يوم بدر ، محمد بن عبد الله ، عليه أفضل الصلاة والتسليم .

من جوانب التشريع الاسلامى

القصاص

لحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير الشيخ محمود شلتوت
عضو جماعة كبار العلماء

ما فتئ الناس منذ تكونوا جماعات ، وظهر فيما بينهم تعارض الرغبات والشهوات ، وتمكنت بها فى النفوس بواعث التعدى ، يرون أن جريمة القتل من أكبر الجرائم ؛ ذلك أنها سلب لحياة المجنى عليه بغير حق ، وتيتيم لأطفاله ، وترميل لنسائه ، وحرمان منه لأهله وذويه ؛ وأنها تحد لشعور الجماعة البشرية الذى فطرت عليه ، من اعتقاد أن الحياة حق لكل حى يتمتع به ولا يجوز انتزاعه منه ؛ وأنها زعزعة لما ترجو هذه الجماعة من هدوء الحياة واستقرارها ؛ وأنها فوق ذلك هدم لعمارة شاءها الله ، تتكون منها ومن أمثالها العمارة الكبرى لهذا الكون .

لهذا لا نكاد نعثر فى التاريخ على جماعة هانت عليها النفوس ، وغضت أبصارها عن آثار هذه الجريمة السيئة ، فلم تغضب لها ، ولم تكترث بشأنها .

جريمة القتل فى أول جماعة بشرية :

وهذا هو القرآن الكريم يحدثنا عن أول اعتداء وقع من الانسان على أخيه الانسان بالقتل ، ويصور لنا كيف كان القاتل والمقتول كلاهما يعد القتل جريمة آثمة ، تستوجب غضبَ الله ، والدخولَ مع الظالمين فى الجحيم ، وأن القاتل لشعوره بهذا كان يعالج فى نفسه الإقدام على جريمته ، علاج الكاره المتحرج ، حتى « طوعت » له نفسه قتل أخيه فقتله ، فأصبح من الخاسرين .

قص الله علينا هذه الجريمة الأولى ، وربط بها أول تشريع جنائى فيما نعلم ، فقال عز وجل : « من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا » . (١)

---

(١) المائدة : ٣٢

وقد جاء فى صحيحى البخارى ومسلم عن ابن مسعود رضى الله عنه قال : « ليس من نفس تقتل ظلما إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها ، لأنه أول من سن القتل » .

جريمة القتل فى التوراة والانجيل :

وقد تناولت التوراة جملة من صور القتل ، وبينت ما يستحق القصاص ومالا يستحق ، ومما جاء فيها أن القتل أكبر الذنوب ، وأفظع الجرائم عند الله ، وأن القاتل لا تصح الرأفة به ولا الشفقة عليه . وقد تضمنت أسفار الخروج والتثنية والاشتراع كثيرا من نصوص تفيد أن القتل عقوبة للقتل .

أما الإنجيل فيذكر كثير من الناس أن قتل القاتل لم يكن من شرائعه ، ويستندون الى نص إنجيل متى الذى يقول : « سمعتم أنه قيل : عين بعين وسن بسن ، وأما أنا فأقول لكم : لاتقاوموا الشر بالشر ، بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له خدك الآخر أيضا ، ومن رأى أن يخاصمك ، ويأخذ ثوبك ، فاترك له الرداء أيضا ، ومن سخرك ميلا واحدا ، فاذهب معه اثنين » .

وللناظر أن يرى أن هذا النص ليس فيه نفى للقود ، وأن قوله « لا تقاوموا الشر . . . » يجرى مجرى العفو والتسامح الواردين فى كثير من آيات القرآن الكريم ، مثل قوله تعالى « ولا تستوى الحسنة ولا السيئة ، ادفع بالتى هى أحسن ، فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم(١) » ، ولا يتنافى مع استمرار حكم القصاص الذى جاءت به التوراة ، ولاسيما إذا انضم الى ذلك قول عيسى : « ما جئت لأنقض الناموس » وقوله تعالى فيما حكاه القرآن عنه « ومصدقا لما بين يدى من التوراة »(٢)

جريمة القتل فى نظر الشرائع الوضعية :

كذلك كان القتل عند الأمم القديمة عقوبة لجريمة القتل ، غير أنه كان لنظام الطبقات المعروف عند الرومان أثر فى تطبيق العقوبة ؛ فاذا كان الجانى من الأشراف « أرباب الوظائف الحكومية » رفع عنه القتل واكتفى بنفيه ؛

(١) فصلت : ٣٤ (٢) آل عمران : ٥٠

وإذا كان من أواسط الناس كانت عقوبته قطع الرقبة ؛ وإذا كان من الطبقة الدنيا كانت عقوبته الصلب ، ثم غُيّرت بإلقائه فى حظيرة حيوان مفترس ، ثم غير هذا بالشنق .

وعلى الجملة فقد مرّت بالجرائم فى الشعب الرومانى ، كما فى سائر الشعوب ، كما يقول الدكتور على بدوى بك ، أربعةُ أدوار ، كان آخرها تدخل الحكومة تدخلا مباشراً فى المعاقبة على الجرائم ، باعتبار أن المصلحة العامة التى تمثلها تقتضى ذلك ، ولم يكن هذا التدخل قاصرا على الجرائم الماسة بالحكومة ، كالخيانة العظمى والثورة ، بل كان شاملا للجرائم الواقعة على الأفراد ، كالقتل والسرقة .

وبذلك جعلت الجرائم الخاصة جرائم عامة ، ووقّعت الحكومة عليها عقابا جسمانيا ، وألغت الدية كما ألغت الثأر ؛ وهذا هو ماوصلت اليه الأمم الحديثة .

وبمقتضى هذا الوضع الذى صارت إليه الجرائم الواقعة على الأفراد فى الأمم الحديثة ، جعل العقاب عليها من خصائص الحكومة أيضا ، ومَنحت الدساتير رئيس الدولة حق العفو ، وحق تخفيض العقوبة .

وعللوا ذلك بأن حق العفو وسيلة ضرورية لضمان نظام الحكم السليم من جهة أنه علاج للأخطاء القضائية التى تقع فيها المحاكم ، وعلاج للتخفيف من صرامة القانون ، إذا كانت نصوصه لا تسمح باستعمال الرأفة ، ولا بوقف التنفيذ .

جريمة القتل عند العرب :

كذلك كان للعرب قبل الإسلام عادات ونظم يرجعون إليها فى كثير من شئونهم الاجتماعية ، وكان من بينها قتل القاتل ، وكانوا يقولون فى ذلك : «القتل أنفى للقتل » ولكنهم بحكم العصبية القَبلية ، والحميّة الجاهلية ، وجنونهم بأخذ الثأر ، كانوا يسرفون فى تطبيق ذلك المبدأ ، ولا يتوخون فيه معنى العدل الذى يوجب الوقوف عند حد القصاص الصحيح « النفس بالنفس ». وكانوا كثيرا ما يطلبون فى سبيل ذلك غير القاتل بالقاتل ، والعدد بالواحد ، والرجل بالمرأة ، والحر بالعبد ، بل كانوا كثيرا ما يأخذون الإنسان بالبهيمة .

وكانوا يفعلون ذلك أيضا فى « الجراحات » والديات ، فيجعلون دياتهم وجراحاتهم ضعف ديات الخصوم وجراحاتهم ، وربما زادوا على ذلك وأعنتوا فطلبوا غير المعقول إسرافا فى الظلم ، وفى تلبية العصبية الغاشمة . ومن ذلك ما روى فى أسباب نزول آية القصاص : أن واحداً قتل آخر من الأشراف فاجتمع أقارب القاتل عند والد المقتول وقالوا له : ماذا تريد ؟ قال : إحدى ثلاث ، قالوا : وما هى ؟ قال : إما أن تحيوا ولدى ، أو تملأوا بيتى من نجوم السماء ، أو تدفعوا إلىّ جملة قومكم حتى أقتلهم ، ثم لا أرى أنى أخذت عوضا !

وكثيرا ما دفعهم هذا العسف إلى الحروب ، فاندلعت ألسنتها فيما بينهم ، فيشتد أوارها ، ويطول أمدها ، حتى تنتهى بفناء القبائل .

الوضع العام لجريمة القتل فى الشرائع المتقدمة :

من هذا العرض الوجيز الذى بيّنا به نظرة الشرائع الأخرى إلى جريمة القتل ، نرى أن معظمها يتخذ القتل عقوبة للقتل ، غير أنها على وجه عام تميل فى شأن تنفيذها ، إما إلى جانب الإفراط أو إلى جانب التفريط تبعا لمقتضيات الأحوال إذ ذاك .

فالتوراة : تتجه فى تشريعها إلى جانب المجنى عليه ، فتفرض لوليه قتل الجانى ، ولا تقبل هوادة فيه ، وفى هذا مبالغة فى الرعاية لحق المجنى عليه .

والانجيل — على ما يفهم كثير من الناس — يغض النظر عن الجناية ، ويحذر دفع الشر بالشر ، ويحتم العفو على ولى الدم ، وهذا عكس الأول .

والقانون الرومانى ـ فى قديمه ـ يعطف على الجانى إذا كان من الأشراف ، ويقسو عليه إذا كان من غيرهم ؛ وكأن غير الشريف فى نظرهم لا يلتقى مع الشريف فى صلب رجل واحد ، ولا تنتظمهما الإنسانية الواحدة ، فهو فى جانب التفريط بالنسبة للشريف ، وجانب الإفراط بالنسبة إلى غيره .

وبينما ترى هؤلاء الثلاثة : « التوراة ، والانجيل ، والقانون الرومانى القديم » فى هذا الوضع الذى وصفنا ، وتراها تلتزم فى جانب العقوبة أخذ الواحد بالواحد ، من غير تعد ولا إسراف ؛ ترى العرب يسرفون فيأخذون غير الجانى بالجانى ، والكثير بالواحد ، فى الأشخاص والجراحات والديات .

وبينما ترى الشرائع القديمة كلها ، تجعل الحق لولى الدم ، نظرا إلى أن الجناية تقع عليه أولاً وبالذات ، ترى أن الوضع الجنائى الذى صارت إليه الأمم الحديثة ، واستمر العمل به إلى الآن ، يعتبر أن الجريمة الواقعة على الأفراد جريمة عامة ، ويجعل الحق فى العقوبة والعفو عنها لولى الأمر ، رضى ولى الدم أم أبى .

وهناك مع هذا فى وقتنا الحاضر من يرون عدم صلاحية القصاص لأن يكون عقوبة ، ويقولون : إنه من القسوة وحب الانتقام ، ويرون أن المجرم الذى يسفك الدم ، ويرمّل النساء ، ويروّع الآمر ، يجب أن تكون عقوبته تربية وتهذيبا ، لاقسوة وانتقاما ، ويشددون النكير على من يحكم بالقتل بغير الإقرار ، ويرون أن الحكومة إذا علمت الناس التراحم كان أحسن تربية لهم .

وربما سمعنا هذا أو قرأناه لبعض المسلمين المشتغلين بفقه الجريمة والعقاب.

الأصول التى ركز الاسلام عليها عقوبة القتل :

هذا هو الوضع العام لقديم التشريع وحديثه ، فى عقوبة القتل ، وهو — كما قلنا — إما فى جانب الإفراط أو فى جانب التفريط .

وقد جاء الاسلام — وهو آخر الأديان السماوية ، وجاء على أنه الدين العام للناس جميعا — على قاعدة : « ابتكار الصالح ، واختيار الأصلح » فاتخذ الحد الوسط بين طرفى الإفراط والتفريط فى كل شىء : عقائده ، وأخلاقه ، وشرائعه ، فردية كانت أو اجتماعية ؛ قال تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس » . (١)

وكان من مقتضيات هذا الوضع الذى جاء عليه الاسلام ، أن توخى الاسلام فى عقوبة القتل أصولا بعدت بتلك العقوبة فى جميع نواحيها ، عن طرفى الإفراط

(١) البقرة : ١٤٣

والتفريط ، الذين صحباها فى عامة أدوارها ، بل وفى كل نظر يخالف مايقتضيه الحد الوسط الذى لا إسراف فيه ولا تقصير .

وإنا نجمل تلك الأصول فيما يأتى :

(١) وضع الاسلام سبل الوقاية من الجريمة ، ثم نظر بعد ذلك إلى جانب الشذوذ الذى لا تسلم منه أفراد الجماعة البشرية ، ففرض العقوبات علاجا لهذا الشذوذ ، وكان له فى ذلك مسلكان أفسح بهما المجال أمام الحاكم فى الردع عن الشر .

المسلك الأول : العقوبات النّصّيّة : وهى العقوبات التى نص عليها القرآن أو السنة لجرائم معينة ، هى من الجرائم بمنزلة الأمهات ، وهى عقوبة الاعتداء على الدين ، وعقوبة الاعتداء على النفس بالقتل ، وعقوبة الاعتداء على العرض بالزنا أو القذف ، وعقوبة الاعتداء على الأموال بالسرقة ، أو على الأمن العام بالمحاربة والإفساد فى الأرض .

المسلك الثانى : العقوبات التفويضية : وهى ما فوض الأمر فيها للامام فى أن يعاقب على الجنايات بعقوبة يراها رادعة . وهذا المسلك هو المعروف عند الفقهاء باسم « التعزير » . ويكون فى الجرائم التى لم تحدد لها نصوص الشريعة عقوبة معينة ، وفى الجرائم التى حددت لها عقوبة ، ولكن لم تتوافر فيها شروط تنفيذ هذه العقوبة ، كما إذا لم يشهد بالاعتداء على العرض أربعة ، وكما إذا وجدت شبهة فى السرقة ، أو حصل شروع فى قتل ولم يحصل القتل ، وهكذا .

وفى هذه العقوبة مجال واسع أمام الحاكم يؤدب به من شاء بما يشاء على ما شاء غير مقيد فيها بشىء ما ، لا فى نوعها ولا فى كمها ولا فى كيفيتها ، ما دام رائده النظر والمصلحة ، وهذا هو الوضع الذى يقتضيه خلود الشريعة وصلاحيتها لكل زمن ومكان وحال الى يوم الدين .

وفى الحق أن هذه العقوبة التفويضية التى أقرتها الشريعة أساس قوى ومصدر عظيم لأدق قانون جنائى ، تُبنى أحكامه على قيمة الجريمة وظروفها المتصلة بالجانى والمجنى عليه ، ومكان الجريمة وزمانها ، فى كل ما يراه الحاكم

اعتداء على حقـوق الأفراد أو الجماعات ، بل فى كل ما يراه ضارا بالمصلحة واستقرار النظام ، غير مقيد فيها إلا بمشورة أهل الرأى والنظر .

وعلى هذا الأساس المتقدم أقر الاسلام فى عقوباته النصية القصاص عقوبة للقتل ، وأباح به دم الجانى ؛ وفى ذلك نزلت آيات القصاص ، وجاءت الاحاديث النبوية . ومع هذا لم ير أن القصاص واجب متعين لابد منه ، بل خيّر بينه وبين العفو ، وخير فى العفو بين البدل « الدية والصلح » وبين العفو عنهما أيضا . وحبب العفو الى النفوس ، وأثار فى سبيله عاطفة الأخوة منبع التراحم والتسامح ؛ وقد صح عن أنس رضى الله عنه أنه قال : « ما رُفع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر فيه القصاص إلا أمر فيه بالعفو » .

وصار من المعـروف عند الفقهاء أن العفو أفضل من الصلح ، وأن الصلح أفضل من القصاص ، وحسْب العـاق المؤمن قوله تعـالى « فمن عفا وأصلح فأجره على الله » (١) .

وهذا أبلغ تعليم لفضيلة العفو والتراحم ، يدعو الاسلام إليه ، ولا يراه منافرا لوضع عقوبة القصاص كما يظنه هؤلاء العلماء المحدثون .

وبالقصاص حدّ الاسـلام من جانب التفريط ، وإهمال الجريمة من العقاب ، كما دعا إليه الإنجيل ، فى فهم كثير من الناس ، وكما يراه بعض باحثى هذا العصر الذين امتلأت قلوبهم رحمة بالمجرم ، فغضوا أبصارهم عن الآثار السيئة للجريمة فى شخص المجنى عليه ، وذوى قرابته ، وفى هـدوء الجماعة البشرية واستقرارها . وفى الوقت نفسه خفف الاسلام من إفراط التوراة بتحتيم العقوبة ، وتحريم العفو عن جريمة القتل ، وجاء فى كل هذا قوله تعالى : « ذلك تخفيف من ربكم ورحمة » (٢) .

(٢) قرر الاسلام التكافؤ بين الناس جميعا فى الدماء ، ولم يجعل لدم أحد فضلا على دم أحد آخر ، ولم ير فى المجموعة البشرية من هذه الناحية « شريفا » لا تمس حياته بجريمته ، وغير « شريف » يلقى بجريمته للحيوانات المفترسة .

---

(١) الشورى : ٤٠ (٢) البقرة : ١٧٨

قال ابن قدامة الحنبلي : « ويجرى القصاص بين الولاة ، والعمال ، وبين رعيتهم لعموم الآيات والأخبار ، ولأن المؤمنين تتكافأ دماؤهم ؛ ولا نعلم في هذا خلافا » .

وقال القرطبي : « أجمع العلماء على أن على السلطان أن يقصّ من نفسه إن تعدى على أحد من الرعية ، إذ هو واحد منهم ، وإنما له مزية النظر لهم كالوصى والوكيل ، وذلك لا يمنع القصاص ، وليس بينه وبين العامة فرق في أحكام الله عز وجل » .

وبهذا الأصل العظيم الذى تتضاءل أمام روعته جميع التشريعات البشرية إذا ذكر « العدل الانسانى » أهدر الإسلام نظام الطبقات الذى كان أساس التشريع عند الرومان ، والذى لا يزال الطغيان البشرى يحتفظ ببعض آثاره الى الآن ، وجعل الجميع أمام الحق والواجب سواء .

ومن خطبة النبي صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع : « أيها الناس ! إن ربكم واحد ، وإن أباكم واحد ، كلكم لآدم وآدم من تراب . إن أكرمكم عند الله أتقاكم . ليس لعربى فضل على عجمى إلا بالتقوى . ألا هل بلغت ؟ اللهم فاشهد ! »

وقد يعكر على هذا الأصل عند بعض الناس ما يراه بعض الفقهاء من عدم قتل الوالد بولده والسيد بعبده ، والحر ـ على الاطلاق ـ بالعبد ، والمسلم بالذمى.

والحقيقة فى هذا أن عدم القصاص فى هذه الجرائم ـ عند من يراه من الفقهاء ـ ليس تطبيقا لأصل عام فى الاسلام ، وإنما هو فهم شخصى لمن يراه مبناه الاستثناء من الأصل العام المتفق عليه بين الجميع ، والثابت بقطعى النصوص ، لاعتبارات خاصة بمحل الجريمة ، وهذه الاعتبارات الخاصة لاتبيح الجريمة ولا تمنع المسئولية عنها ، وإنما ترفع عنها العقاب فى نظرهم فقط .

على أن هذه الاعتبارات لا تنهض فى النظر دليلا على الاستثناء من هذا الأصل العام . والحق الذى تشهد به النصوص والمعانى التشريعية إنما هو القصاص فى الجميع .

(٣) قرر الاسلام أن مسئولية الجناية لا يتحملها غير الجانى فلا يقتل بها غيره ؛ قال تعـالى : « ولا تكسب كل نفس إلا عليها ، ولا تزر وازرةٌ وزر أخرى » (١) ، ولا يتحملها بأكثر من جنايته فـلا تضاعف جراحه ولا دياته ؛ ولذلك قال سبحانه « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به » (٢) .

وبهذا الأصل أهدر الإسلام ذلك النظام الذى كان سائدا عند العرب ، وهو مسئولية القبيلة عن جنـاية الواحـد منها ، والتحكم فى مضاعفة الجراحات والديات .

أما نظـرية « العـاقلة » واشتراكها فى تحمل دية الخطأ فليست من باب تحميل غير الجانى مسئولية الجـانى ، وإنما هى من باب المواساة والمعونة فى جناية صدرت عن غير قصد ؛ ويدل على هذا أنها لا تشترك فى دية العمد الذى يسقط فيه القصاص ؛ على أن ظاهر النص القرآنى الوارد فى الدية يعطى أن الدية على القاتل « ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله » (٣) . وظاهر أن الآية تضع على القتل الخطأ عقوبتين : إحداهما تحرير الرقبة المؤمنة ، والأخرى تسليم دية إلى أهـل المجنى عليه ؛ وكما أن العقوبة الأولى واجبة على القاتل وحده ، فكذلك تكون الثانية واجبة عليـه وحده ، كما يقتضى النسق . والآية بعد ذلك لم تعرض للعاقلة من قريب أو بعيد .

نعم جاء فى السنة أن العاقلة هم الذين يدفعـون الدية ، أو يشتركون فيها ؛ ولعل ذلك كان إقراراً لنظام عـربى اقتضاه ما كان بين القبائل من التناصر والتعاون ، وليس تشريعا عاما ملتزما فى جميـع الأزمنة والأمكنة دون نظر إلى الأحوال والاعتبارات . ويدل على هذا أن التناصر حينما انتقل من العشيرة والأسرة إلى أهـل الديوان وجماعة العمل ، جعل عمر رضى الله عنه الدية على أهل الديوان .

هذا وقد نص الفقهاء على أن الدية فى زمننا هـذا لا تكون إلا فى مال الجانى . قالوا : إن العشائر قد وهت ، وروح التناصر قد رفعت ، وبيت المـال قد انهدم ، فوجب أن تكون فى مال الجـانى . وقال صاحب الدر المختار : « إن

(١) الأنعام : ١٦٤ (٢) النحل : ١٢٦ (٣) النساء : ٩٢

التناصر أصل فى هـذا الباب ، فتى وجد وجدت العاقلة وإلا فلا ؛ وحيث لا قبيلة ولا تناصر فالدية فى بيت المال ، فإن عـدم بيت المال أو لم يكن منتظما فالدية فى مال الجانى » .

(٤) جعل الاسـلام حق المطالبة بالدم ، وحق العفو ، لولى المجنى عليه ، ولم يجعل لولى الأمر حقا فى العفو إذا ما تمسك ولى الدم بالقصاص ، ولـكن جعـل له حقا فى التمسك بعقوبة الجانى إذا ما اختار ولى الدم العفو ، وكان الجانى معروفا بالشر ، وظهر للامام أن المصلحة تقضى بعقابه دفعا للشر وحفظا للأمن ، وفى « العقوبة التفويضية » المعروفة عند الفقهاء باسم « التعزير » أن للامام أن يصل بها إلى القتل .

وتحقيق هـذا الأصل أن جريمة القتل عند تحليلها يعلم أنها اعتداء أولا وبالذات على نفس المجنى عليه ، وعلى عصبته الذين يعتزون بوجوده وينتفعون بآثاره ، ويحرمون بفقده عونه ورفده .

وهذه جهات لا بد من النظر إليها حينما يراد تعرف صاحب الحق فى هذه الجـريمة ، وليس ذلك لفائدة العصبة فقط ، ولـكن لفائدة الجماعة أيضا ؛ فإن الحـق إذا ما انتزع من أيديهم ، وجاز ألا يقتص الحا كم ، فإنهم يحتالون بما لا يقع تحت طائلة القانون للانتقام والأخذ بالثأر ، فيشتد بينهم وبين القاتل وقومه التشاحن والخصام ، ويستمر البغى والعدوان، وربما انتقل إلى عشائرهم القريبة ، وانحاز إلى كل فريق فريق ، فيفشو الفساد ، ويعم الإجرام ، وهذا من شر ما تصاب به الجماعة فى أمنها واستقرارها ؛ وقد دلت الحوادث الواقعية فعلا على هذا .

ولـكن إذا ما وضع الحق فى أيديهم ثم جاء العفـو من قِبَلهم ، اطمأنت النفوس وطهرت من الأحقاد والأضغان ، وأمن المحظور والفتنة ، وكان العفو الذى حببت فيه الشريعة طهرة للدماء وعلاجا للجراحات .

نعم إن فى جريمة القتل فسادا فى الجماعة ، ومن هـذه الجهة كان للجماعة حق فى تلك الجريمة، ولـكن لا يظهر هذا الحق واضحاً ، يتعلق به فساد الجماعة

إلا إذا كان الجانى معروفا بالشر يرى لنفسه لذة فيه . ونظراً إلى هذه الجهة ، أعطى الاسلام للحاكم حقاً يتصرف به على حسب ما يراه فى دفع الشر عن الجماعة. وبهذا حفظت الشريعة للعصبة حقهم ، وللجماعة حقها ، ولم تهمل واحدا من الحقين .

وظاهر أن هذا التكييف الواقعى لجريمة القتل ، يجعل صاحب الحق الأصلى فى الجريمة ولىّ الدم ، وأنه هو الذى يطلب القصاص ، ويطلب العفو دون أن يحول ذلك بين الامام وبين المحافظة على أمن الجماعة وسلامتها . أما إذا عكس الوضع ، وجعلت الحكومة — كما هو الشأن فى القوانين الحديثة — صاحبة الحق الأصلى ، ولها وحدها أن تقتص ، ولها وحدها أن تعفو دون نظر إلى قرابة المجنى عليه ، واكتفى بحق التعويض لهم ، فإن النفوس ذات أحقاد وحفائظ لا ينهض التعويض المالى على تطهيرها منها وسلامتها .

وما يذكرونه تعليلا لثبوت حق العفو لولى الأمر ، لا يصلح إلا حجة لتقرير مبدأ العفو ، أما أنه لولى الأمر أو لولى الدم فلا شأن له به ، على أن تمدد درجات القضاء ، والمبدأ الاسلامى القائل « لا يمنعك قضاء قضيته بالأمس أن تراجع فيه نفسك اليوم فإن الرجوع إلى الحق خير من التمادى فى الباطل » يضعف من هذا التعليل إلى حد كبير .

وإنما لم تأخذ الجرائم الأخرى ذات الحدود ، كالسرقة والزنا ، هذا الوضع الذى أخذته جريمة القتل ، لأنها فى النظر الواقعى اعتداء أولا وبالذات على الجماعة ، وذلك من جهة أنها عنوان على تأصل الشر فى نفس الجانى ، وتمكن خلق الجناية منه ، وبذلك كانت انتهاكاً لحرمات الأمن والعرض بأسلوب يعسر اتقاؤه ، وكان حق الجماعة فيها ظاهرا ، وكان على الامام تنفيذ عقوبتها متى اتضح فيها من غير شبهة معنى الانتهاك ، والضعة الخلقية ؛ ولهذا لم تكن محل عفو أو شفاعة . قال الله تعالى فى شأن الزانية والزانى : «ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين» ، ويقول عز وجل فى السرقة : « فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله ، والله عزيز حكيم » (١) .

(١) المائدة : ٣٨

وقد جاءت نصوص القصاص على غير هذا الأسلوب ؛ ففيها التصريح بجعل الحق لولى المجنى عليه ؛ وفيها نهيه عن الإسراف فى أخذ حقه «ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا ، فلا يسرف فى القتل (١) » ؛ وفيها تحبيبه فى العفو ، وفتح باب البدل المالى « فمن عفى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان » (٢) .

ولعلنا نلمح من هذا أن الشريعة تجعل القصاص عقوبة للقتل عن طريق جبر القلوب التى تخدشها الجريمة ؛ ولهذا اعتبرت فيه معنى المماثلة ، وأهابت إلى العفو ، ولوّحت بالبدل ، رجاء أن يكون جابراً للجريمة فى قلوب المصابين بها .

ولعلنا أيضا نلمح فى مقابلة هذا أنها تجعل الحدود الأخرى عقوبة لنفس الأفعال ؛ ولهذا لم تحدد قدرا معيناً فى السرقة يكون له بال فيما بين الناس ، كما لم تأبه بعفو المسروق منه ولا يرضا المزنى بها أو أهلها .

وهذه نظرة دقيقة سامية يجدر بأرباب التشريع الجنائى أن يوجهوا إليها عنايتهم ، ويولوا شطرها وجوههم ، فيدركوا أن عقوبة القتل عقوبة فيها معنى الجبر والمماثلة ، وأن عقوبة الزنا عقوبة على الفعل نفسه لا مماثلة فيها ولا جبر ؛ وبذلك تحفظ الأعراض لذات الأعراض ، والأمانة لذات الأمانة ، ولا يسمع الناس أن القانون المصرى لا يضع جريمة الزنا فى صف الجرائم إلا إذا اقترنت بظروف أخرى تجعلها اعتداء على الأشخاص ، كأن يصحبها إكراه ، أو تقع فى بيت الزوجيه ، كما أنه يجعل أمر محاكمة الزوجة إذا زنت بيد الزوج ، ويخوّل له أن يقف تنفيذ العقوبة المحكوم بها .

وهكذا نرى أن ما قلناه فى هذا الأصل يفسر لنا وجه تفرقة الشريعة بين القصاص والحدود .

(١) الاسراء : ٣٣ (٢) البقرة : ١٧٨

المسلمون أمة وسط

ليكونوا شهداء على الأمم

تكلمنا فى الجزء الماضى عن المثل العليا ، ومهمتها فى تقويم الأمم وتطويرها ، من ناحية عامة ، ثم آثرنا المثل الاسلامية العليا بالذكر ، وذكرنا مثلا منها ؛ واليوم نلم بمثل ثان ، لأن فى التذكير المتكرر بهذه المُثل ، وفى بيان مكانها من نفسية الجماعات البشرية ، تقوية لتأثيرها ، بشرط أن تكون محترمة فى قلوب الآحاد ، ومتعهدة من الوعاظ بما يحببها اليهم ، وبما يدل على أن العمل بها واجب عليهم ، فى غير تنطع ولا استكراه .

نأتى اليوم من هذه المثل الاسلامية العليا بقوله تعالى :

« وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا » .

ونحن نفسر هذه الآية : فقوله تعالى : (وكذلك) إشارة الى معنى الآية المتقدمة ، وهى قوله جل وعز : « سيقول السفهاء من الناس ماولاّهم عن قبلتهم التى كانوا عليها ؟ قل لله المشرق والمغرب ، يهدى من يشاء الى صراط مستقيم » . سماهم سفهاء أى خفاف الأحلام، لأنهم حقروها بالتقليد، وبالإعراض عن النظر والتحقيق . فاعترضوا على المسلمين الأولين فى تغيير قبلتهم الى البيت الحرام بعد أن كانت الى بيت المقدس . وهم فى اعتراضهم هذا قد اتصفوا بالسفاهة لأنهم لم يعقلوا أن توجيه الوجه إنما يكون الى الله لا الى المكان ، ولله المشرق والمغرب ، فأينما يولوا فثم وجه الله ، لأنه تعالى لا ينحصر فى مكان ، فاعتبر الغفلة عن هذه الحقيقة سفاهة .

فيكون معنى الآية التى نحن بسبيلها : إننا كما هديناكم فى أمور دينكم ودنياكم الى الصراط المستقيم ، جعلناكم أمة وسطا أى خيارا معتدلين . (وأصل الوسط اسم للمكان الذى تتساوى جوانبه ، استعير للخصال المحمودة لوقوعها بين طرفى إفراط وتفريط) . وإنما جعلناكم كذلك لنسند إليكم مهمة

عالمية جليلة الشأن ، هى أن تكونوا شهداء على الناس فى تقصيرهم وغلوهم ، ويكون الرسول عليكم شهيدا .

هـذا مثل أعلى من مُثل الاجتماع لم ينزل به الوحى على أمة من الأمم غير الأمة الاسلامية . وإنه لأمر جلل يحق معه للأمة التى تنال هـذا التقدير السماوى أن تبذل كل ما فى وسعها من علم وعمل للمحافظة عليه . ولا يمكنها ذلك إلا بدوام مراقبة ذاتها ، فى جميع حركاتها وسكناتها ، والجرى على الطريق السوى فى رغباتها ونزعاتها ، والقيام على القسطاس المستقيم فى معاملاتها ومنازعاتها .

فلا جرم أن أمة تنصب من نفسها على نفسها حسيبا من هذا الطراز الصارم ، وتقيم من ضميرها المشبع بروح العدل ، والمتأثر بأرفع التعاليم وأكرمها ، رقيبا على سيرتها ، تصل الى أسمى درجات الكمال الاجتماعى ، وتهدى الى أبعد غايات الرقى المادى والأدبى . فاذا قلنا إن هـذا المثل القرآنى الأعلى ، كان أثره على الأمة الاسلامية الأولى ، أن حفظها أولا من التدنس بالمطامع الذاتيـة ، والتنمر للجماعات التى وقعت تحت سلطانها ، وإنه مكنها ثانيا من دوام الاتصال بروح الوجود وقيومه ، فأيدها من القوى الأدبية بما سمح لها أن تطـوى الزمان طيا ، فتبلغ فى سنين معدودة ما لم تبلغ بعضه الأمم إلا فى قرون كثيرة ، لو قلنا ذلك لما كنا مبالغين ، بشهادة الانتقالات الاجتماعية والمدنية الخطيرة التى تمت على أيدى المسلمين فى سنين قليلة .

ثم إن هذه المهمة العالية ، المخولة لهذه الامة ، تجعلها نزاعة إلى التفوق فى كل فضيلة ، سباقة إلى التحلى بكل خصلة نبيلة ، وهذا يفسر ما اشتهر عن هذه الأمة من سعة الصدر فى معاملة المخالفين ، ورحب الذرع فى حماية المستضعفين ، مما كان أثره فى نشر دينها ، وإحياء لغتها ، مالا تستطيعه الجيوش الجرارة ، ولا الدعايات القائمة ، على أشد الوسائل الإرهابية . ولئن كان مما أدهش المؤرخين أن تظفر أمة ، لم ينقض على تألفها من قبائل شتى أكثر من ربع قرن ، فتنقلب إلى أمـة فاتحة ، وتنقض على أمتين كان لهما السلطان المطلق على الأرض ، فتمحو وجود إحداها ، وتفت فى عضد الأخرى ، فأوجب منه

للدهش والحيرة أن تحفظ ما حصلته من الفتوحات قرونا طويلة ، وأن ترفعها عما كانت عليه من الثقافة والمعرفة درجات كثيرة .

كل هذه الانقلابات المحيرة للعقل ، والتطورات الاجتماعية البالغة حدود الإعجاز ، لا يعقل أن تكون حدثت عفواً ؛ فبديهة العقل تقتضى أن يكون لكل معلول علة ؛ وعلل هذه الشئون ، يجب أن تلتمس فى مظانها من تركيب جماعة المسلمين ، وفيما أودعه هذا التركيب ، من الروح الحافظ لوجوده ، والمانح لكل حال فيه مالا بد له منه من النظام الكافل لبقائه وترقيه .

فاذا كان الأستاذ جوستاف لوبون ، صاحب كتاب «حضارة العرب» ، وقد حيره ما رآه فى تاريخ المسلمين من آيات ، استطاع أن يعزو سر هذا إلى الوراثة باعتبار أن العرب كانوا قبل إسلامهم بمئات السنين ذوى حضارة ممتازة ، فلما أسلموا تنبهت فيهم كل كفاياتهم الكامنة ، فأتوا بكل ما تم على أيديهم ، وكانوا له أهلا ؛ فلاأظن أنه يجد علة معقولة ، لعود كل تلك الكفايات الموروثة فى أقل من ربع قرن . ثم لا أظن أن ما ذكره يمكن أن يعلل به تغلبهم على دولتين كانتا تقاسمتا السلطان المطلق على الارض ؛ ولو أمكن ذلك ، لما أمكن بوجه من الوجوه أن تحتفظ الامبراطورية الإسلامية بكيانها سليما ، قرونا متوالية ، لأنه مما لا يعقل أن يقال : إن تلك الشعوب التى خضعت لها ، قد مرنت على الخضوع للمتغلبين ، وفيها الأمة الفارسية التى ورثت العزة كابراً عن كابر ، أزمانا طويلة .

ومن آثار هذا المثل الأعلى ، فى الأمة التى تؤمن به ، أنه ينشىء فى نفسيتها شعوراً بنوع من القوامة على سائر الأمم ؛ ولا يخفى تأثير هذا الميل فى توليد عوامل تدفعها لبلوغ المكانة الأدبية والمادية التى يجب أن يصل إليها صاحب هذه المرتبة فى نظر الناس ولكل من هذه العوامل النفسية ، نتائج تدفع إلى العلم والعمل ، وإلى التحلى بالفضائل ، والبعد عن الرذائل ؛ وليس يخفى ما يبتنى من الآثار على كل هذه المحاولات الأدبية ، فى الأمة الواحدة .

فليس بعجيب ، وقد رأيت ما ذكرناه ، أن تنهض الأمة الإسلامية ، نهضة لم تحدث لغيرها ممن سبقها أو تلاها من الأمم ؛ وأن جماعة تتحلى بمثل هذه الدوافع النفسية ، وتتمتع بهذه الحوافظ الادبية ، مما أمكننا كشفه ، ولعل ما خفي كان أعظم ، جدير بها أن تبلغ إلى أبعد مدى من الارتقاء البشرى ، وأن تحتفظ بسلامتها بين العوامل المحللة ، وأن تحدث فى العالم آثاراً تبقى مظاهرها حية ما بقيت الأرض ومن عليها ؟

محمد فريد وجدى

ما قيل فى العزلة عن الناس

إن طائفة من الناس يؤثرون العزلة على مخالطة الناس ، ولكل منهم وجهة فى ذلك ، ولولا أنها أثرت عن كثير من الفضلاء لضربنا عن ذكرها صفحا ؛ وفى ذكرها فائدة على أية حال .

قال العتابى : ما رأيت الراحة إلا مع الخلوة ، ولا الأنس إلا مع الوحشة .

وقال ابراهيم بن أدهم : فر من الناس فرارك من الأسد .

وقيل لابراهيم بن أدهم : لم تجتنب الناس ؟ فأنشأ يقول :

ارض بالله صاحبا وذر الناس جانبا

وكان محمد بن عبد الملك الزيات يأنس بأهل البلادة ، ويستوحش من أهل الذكاء ، فسئل عن ذلك فقال : مؤنة التحفظ شديدة .

وقال محيريز : إن استطعت أن تَعرف ولا تُعرف ، وتَسأل ولا تسأل ، وتمشى ولا يمشى اليك ، فافعل .

وقال أيوب السختيانى : ما أحب الله عبدا إلا أحب أن لا يشعر به . وقيل للعتابى : من تجالس اليوم ؟ قال : من أبصق فى وجهه ولا يغضب . قيل له : ومن هو ؟ قال : الحائط

عمل الفيلسوف

لحضرة الأستاذ الدكتور محمد البهى

عُرف منذ فجر التفلسف أن الفيلسوف هو المحب للحقيقة ، وأنه لذلك منقب عنها لذاتها ؛ فإذا تم له إدراكها كانت سعادته ومتعته .

والحقيقة التى ينقب عنها الفيلسوف هى عالمَه ، ومن عالمه ذاته كإنسان . وغير الفيلسوف يستطيع أيضا أن يقف على عالمه ويتصور نفسه كإنسان ، ولكن أسند البحث عن الحقيقة إلى الفيلسوف لأنه يدعى فى جانبه أن وقوفه على العالم وقوف على حقائقه ، بينما وقوف غيره عليه وقوف على شبهها .

ولكن ، هل العالم وما فيه يحتوى على نوعين من الموجودات : نوع أصلى هو الحقيقة ، وآخر على غرارها هو شبه الحقيقة ، يدرك الفيلسوف النوع الأول ويدرك غيره النوع الثانى ؟ أم هو صنف واحد ، ويختلف الفيلسوف عن غيره فقط فى نوع إدراكه وتصوره والتعبير عنه ؟

سؤال طرحه غير واحد من الفلاسفة ، وتعددت الإجابة عنه بتعدد المدارس الفلسفية التى توفرت على معالجة موضوع « المعرفة » كمشكلة رئيسية من مشاكل الفلسفة . فالاتجاه التجربى يغاير الاتجاه الميتافيزيقى فى معالجتها ، تبعا لاختلاف الأساس الذى يصدر عنه كل منهما رأيه . والاتجاه التجربى طابع التفلسف الحديث ، بينما مقابله ، وهو الاتجاه الميتافيزيقى ، طابع عصر القدامى والقرون الوسطى .

* * *

وإذا تركنا الآن وجهة نظر القدامى جانبا ، فأصحاب الاتجاه التجربى يرون أن الفروقات الفردية التى تميز فردا عن آخر هى التى تجعل من المدركين للعالم وما فيه من موجودات صنفين : صنف يستطيع إدراكه على ماهو عليه ،

وآخر يدركه على وجه ما . والمعرفة التى تتعلق بالعالم ، تبعا لذلك ، نوعان : معرفة يقينية أو حقيقية أو معرفة دقيقة محـددة ، وأخرى غير يقينية وغير حقيقية ، وبالتالى مبهمة غامضة .

وهذه الفروقات الفردية ترجع ـ فى نظرهم ـ إلى مدى التطور الانسانى فى مجاوبة الإنسان لعالمه وموقفه منه :

١ — فالإنسان غـير المتطور أو غـير الناضج ، وهـو الطفل فى البيئة الراقية والانسان البدائى ، لا يدرك العالم على ما هو عليه ، إذ إدراكه له على وجه كلى ، غير مفصل وغير محدد . فالطفل فى المدرسة يدرك التعلم على نحـو ما شاهده أولا : الجلوس فى موضع معين ، وأمام مدرس خاص ، وفى حجرة خاصـة ، يتصل بعضه ببعض فى إدراكه للتعلم . وأى تغيير يطرأ على هـذه الصورة يفقده معنى التعلم ، أو على الأقل يغيره عنده . والانسان البدائى يدرك معبده على أنه صاحب الهيئة التى رآها أول الأمر : الجدران على شكلها الخاص ، والمـكان الذى أقيمت عليه ، وسقفه بصورته الخاصة ، تكوّن كلها معنى المعبد فى إدراكه . وأى تغيير يطرأ على ذلك يضيع منه ، كذلك ، معنى المعبد فى إدراكه . فلو تهدمت جدرانه وأقيم بأنقاضها أخرى فى مكان آخر شق عليه أن يعـترف نفسيا بقداسته كمعبد ، ولو تغير السقف من مربع إلى شكل آخـر ذى قبة مثلا لأشـكل عليه أيضا معنى المعبد . فكلاهما : الطفل والبدائى ، لم يدرك إذاً العالم مجزأ ، وبالتالى لم يعرف لـكل جزء أو كل شىء قيمته الذاتية الخاصة به : فالأول لم يدرك ، بعد ، أن الجلوس فى موضع خاص فى حجرة الدراسة ، أو أن المدرس المعين ، لا دخل له فى معنى التعلم ومفهومه حتى يستوى لديه فى إدراك معناه أى موضع فى حجرة الدراسة يجلس عليه ، وأى معلم يتلقى منه . والثانى لم يدرك ، بعد أيضا ، معنى المعبد منفصلا عن خصوصية المـكان وهيئة البناء ، وأن المعبد يتحقق مع تغيير المـكان وتغيير هيئة البناء ؛ لم يدرك أنه مكان العبادة ، وذلك يوجد فى أية بقعة تتخذ للعبادة وفى أى بناء يعد لذلك .

٢ — وإذا أدرك ، كل من الطفل فى البيئة الراقية ، والإنسان البدائى ، العالمَ إدراكا غامضاً غير مفصل وغير واضح ، فان كليهما لايستطيع كذلك أن يكون صورة ذهنية تامة عن حقيقة ما فى العالم ، دون أن تقتحم عليه فى تصوره حقائق العالم المتزاحمة المندفعة نحوه ، فيحول هذا الاقتحام دون أن تكون الصورة الذهنية طبق الحقيقة المدركة فى العالم . ولذا يبدو فى التعبير ، بالقول أو بالرسم أو السلوك ، عن صوره الذهنية ، ما يُشعر بهذا الاقتحام ، أو ما يشعر بعدم الانفصام ، بين الذهن (الذات) والواقع خارجه : يرى الطفل لعبة على شكل إنسان ، فلا يستطيع أن يستقل ذهناً بتصورها على ما هى عليه ، بل سرعان ما يقتحم عالمُ الحقيقة عليه تصوره ، فتراه ضم اليها جزءاً من عالم الحقيقة ، فتحدث اليها ، أو قدم اليها الطعام والشراب ، أو أخذ فى تأنيبها أو تأديبها . والانسان البدائى ، فى وثنيته ، لايستطيع كذلك ، أن يتصور معبوده ، وهو كائن أرضى غير إنسانى ، على ما هو عليه ، ولا أن يكوّن له صورة ذهنية ، دون أن يزعجه فيها عالم الحقيقة فيضيف اليها جزءاً منه ، فتراه يقدم له القرابين ، من نوع ما يطلبه الانسان ، ويفضى اليــه فى خلوته معه ، بما يكنه من رغبات أو آلام . ذلك ، لأن الطفل ، كالانسان البدائى ، لم يرجع بنظره وإحساسه بعــد ، من العالم إلى نفسه فيدركها وما يجرى فيها على أنها موضوع مستقل عن العالم ، كما يدرك العالم مستقلا عن نفسه ؛ بل العالم لم يزل يجذبه نحوه بصورة مستمرة ، ولم يزل هو منجذبا اليه بدون انقطاع . فاذا تصور ، أو فكر ، أو حكم – وكل هذه عمليات تكوّن العناصر الأساسية لنفسه – لم يخل تصوره وتفكيره وحكمه من أن يقطع عليــه العالم الخارجى مراحل كل واحدمنها ، ويحول دون إتمامها ، وبذا تتصل ذاته بعالمه من جديد فيبدو تصوره كتفكيره وحكمه ، خليطا من الذهن والواقع . فتصوره للعالم ، حينئذ ، تصور غير كامل ، وبعبارة أخرى تصور غير مطابق له تمام المطابقة ؛ لأن الطفل فى تصوره للعبته – فى المثل السابق – وهى جزء من العالم الخارجى ، لم يتصورها كما هى ، ولم يطابق تصوره لهـا حقيقتها الخارجية ، لأنه أضاف إلى صورتها الذهنية ماجعلها ذات حياة ، نتيجة لضغط العالم الخارجى عليه . والانسان البدائى فى تصوره لمعبوده أيضا على هذا النحو .

٣ — وليس العالم الخارجى وحده ذا أثر فى عدم مطابقة تصور الطفل أو الانسان البدائى لحقائق العالم كما هى ، بل لا تقل عنه انفعالاته وعواطفه فى إيجاد هذه الظاهرة : فالطفل إذا أغراه موجود خارجى ، من أشياء متعددة ، للونه أوجدته ، تصوره بصورة أكبر من حقيقته ، حتى إذا أبعد عنه فترة من الزمن ثم أعيد اليه ثانية كثيرا ما ينكر أنه هو الذى رآه قبل . والأحداث التى تثير انفعالات ، كالمظاهرات مثلا ، إذا قص عن مشاهداته فيها قص ما هو أضخم من الحقيقة . والانسان البدائى فى عشقه لمعبوده الذى لايضر ولا ينفع فى الواقع ونفس الأمر ، يتصوره أيضا أكبر من حقيقته ، فينسب اليه من الأثر مالا يأتيه ومالا يقع منه ، وإن وقع عنده ، بطريق الصدفة .

وإذا كان الانسان غير المتطور وغير الناضج ، فى إدراكه للعالم وموجوداته ، يدركه على نحو يعتوره الغموض والإبهام مرة ، والنقص أو عدم المطابقة له مرة أخرى ، فإنه لا يستطيع ، كذلك ، التعبير عنه وعن موجوداته تعبيرا واضحا ، أو تعبيرا دقيقا ومحددا ، أو تعبيرا كاملا . وكما لا يستطيع التعبير عنه على هذا النمط لا يستطيع بالتالى أن يسلك معه أو يتخذ منه موقفا ينسجم مع موجوداته ، لأن السلوك ، كالتعبير ، مرتبط أشد ارتباط بنوع الإدراك ودرجة التصور . فالادراك الغامض يلازمه السلوك الغامض ، والتصور الناقص أو المبالغ فيه يصاحبه سلوك ناقص أو خارج عن الوضع الطبيعى .

ولهذا لاترجع عدم دقة الأطفال أو البدائيين فى تعبيرهم الى قلة الألفاظ والكلمات فحسب ؛ بل الى قلة المحصول اللغوى . وكذلك لايرجع سلوكهم غير المستقيم إلى نقص الإرشاد وحده ؛ بل قبل ذلك الى إبهام تصوراتهم وعدم تحديد إدراكاتهم لما يدور فى عالمهم .

***

أما الانسان المتطور الناضج ، وممثله الأعلى الفيلسوف ، فإدراكه للعالم وحقائقه إدراك واضح ، ليس له طابع الكل والعموم ؛ بل طابعه التفصيل

والتحديد . يدرك كل شىء على حدة ، ويعرف لكل شىء قيمته الذاتية ، فلا تنسحب لديه قيمة شىء على شىء آخر ، ولا يخلط فى التقويم بين شيئين ؛ إذ العالم لايمر أمام إدراكه كتلة واحدة ، ولا يندفع نحوه اندفاعا عنيفا ، ولا هو بدوره يندفع نحو العالم بمثل هذا العنف حتى لاتتضح بذلك لديه معالم كل حقيقة فيه .

وإذا كان هو يستطيع أن يفصل بين نفسه وبين العالم ، وأن يدرك العالم إذا أراد ، ويفكر فى نفسه أيضا إذا أراد ، فالعالم لايقتحم قهرا عليه تصوره الذهنى حتى يغير من صورة ما أدركه ، كما يرى عند الطفل والإنسان البدائى ، بل مايكوّنه من صور ذهنية لحقائق العالم خالٍ من الإضافات التى يضطر إليها ضغط العالم واندافعه أمام حواس الطفل وتصوره . وإذا خلت الصور الذهنية لما فى العالم الخارجى من الخلط والإضافات لدى إنسان مدرك ، يقال فى وصف تصوره : إنه مطابق لما فى الخارج .

والفيلسوف إذ يحدّ من ضغط العالم الخارجى على عملية التصور لديه ، فانه ، لاشك ، يستطيع أن يقلل من تأثير انفعالاته على تصوره لحقائق العالم وحكمه عليها ، ويحول ما أمكن دون أن يكون لها صلة بتضخيم الصور الذهنية عن حقائقها ، كما هو مشاهد عند الطفل والبدائى ، أو بتقليلها عنها ، كما هو الشأن فى تصور المتصوف صاحب الموقف السلبى من الحياة الواقعية .

فإدراك الفيلسوف للعالم وتصوره الذهنى لحقائقه ، إذاً ، مطابق له ولحقائقه . وهذه المطابقة تتيح له التعبير الواضح أو التعبير الدقيق عنه وعن حقائقه كذلك ، وبالتالى تتيح له السلوك فيه دون اصطدام معه ، وبالاصطلاح الأخلاقى ، تتيح له أن يكون صاحب فضيلة فى تصرفاته وفى مواقفه مما يجرى فيه .

وهو ، إذاً ، صاحب المعرفة الدقيقة الواضحة للعالم ، وصاحب التعبير المحدد عنه ، وصاحب السلوك المنسجم مع حقائقه . ولهذا طاب أن يكون قدوة لمن عداه ، وأريد له أن يكون قائدا فى الجماعة البشرية ؛ لأن فى قيادته لها يتصور ضمان العدل بين أفرادها ، إذ العدل قائم على إدراك القيم الفردية

للناس والتصرف معها طبق قيمتها . وكلما كان إدراك هذه القيم واضحا ودقيقا كلما كانت عناصر العدل متوفرة فى التصرف والسلوك مع الأفراد . وإذا حدد أرباب البحث الميتافيزيقى الظلم بأنه الانحراف عن الطريق المستقيم ، والعدلَ بأنه السير فيه ، فليس هـذا الطريق المستقيم فى عرف التجريبيين من الباحثين سوى إدراك القيم الذاتية للأشياء والأفراد . ومنشأ الانحـراف عن إدراك هذه القيم ، فى نظرهم ، تصور العالم ومافيه من حقائق تصوراً مبهما ؛ تصوراً غير دقيق ، للانفعالات والعواطف (وللحزبية والعصبية) دخل فيه .

* * *

ولـكن مع ذلك ، أتخـلو تصورات الفيلسوف للعالم من الانفعالات والعواطف ؟ وبالتالى أيكون تعبيره عن موجودات العالم أو عن الحقيقة فيه بالقول أو بالسلوك كما هى تماماً ؟ أم لانفعالاته وعواطفه ، كإنسان ، دخل ولو يسيرا فى تصورها ، ثم فى الحـكم عليها وتقويمها ؟

الفيلسوف باحث عن الحقيقة ، ومدرك للحقيقة ، ومعبر عن الحقيقة ، وسلوكه وفق حقيقته ؛ ولـكنه كإنسان له عواطف وانفعالات، مهما ضؤلت، تباعد بينه ، ولو قليلا ، وبين العصمة فى إدراكه للحقيقة ، وتعبيره عنها ، وتصرفه طبق ما هى عليه فى واقع العالم ؛ وبتعبير آخر ، له مجهود إنسانى فى ذلك كله يمتاز به عن الآخرين سواء فى الادراك أو السلوك ، ولـكنه ، مع ذلك ، لم يبلغ الكمال فى إدراكه وسلوكه ثم فى عدله ، ولم تزل الانسانية ، بعد ، فى حاجة الى موجه معصوم عن عـدم الدقة فى الادراك والتصور ، وبالتالى عن الانحراف ــ ولو قليلا ــ فى السـلوك ؛ لم تزل بعـد فى حاجة الى رسالة إلهية تنظر الى البشر جميعا نظرة مساواة ، لأنها لا تصدر فى رأيها عن انفعال ووجدان ، أو حزبية ؟

رد على مقال

« الاسلام وحرية البحث »

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الحميد عنتر
المدرس فى كلية اللغة العربية

طلعت علينا مجلة الأزهر أول المحرم ، عام ١٣٦٦ ، بمقال ضاف للأستاذ الشيخ عبد المتعال الصعيدى تحت عنوان « الإسلام وحرية البحث » . والمقال يدور حول محور واحد ، وهو دعوة الرسل إلى الإيمان بالله ، فذكر أنهم سلكوا لإبلاغ دعوتهم طريقين :

الأول : طريق المعجزات الخارقة للعادة . وهذا الطريق قد يكون خيرا لأناس بهرتهم عجائب القدرة الإلهية فآمنوا ، وشرا على آخرين يمارون فى خوارق العادات ، وينسبونها إلى الشعوذة والسحر ، فيأخذهم الله بعنادهم ، ويهلكهم بتماديهم فى كفرهم .

الثانى : طريق البحث والنظر . وهو ما أشار إليه القرآن الكريم فى كثير من الآيات الدالة على باهر قدرته ، وعجيب صنعه ، والتى تحث على النظر فى ملكوت السموات والأرض .

ثم أخذ يمجد هذا الطريق ويفخم شأنه ، قائلا :

« إنه يؤدى إلى الإيمان بالله عن طريق الاقتناع العقلى ، ويصل الإيمان فيه إلى القلب بطريق البحث والنظر ، فلا يأخذ الله الناس فيه بما يأخذهم به فى الطريق الأول ، بل يمهلهم فيه حتى يجىء إيمانهم عن اقتناع ، وتطمئن قلوبهم به بعد إمعان البحث ، وتقليب وجوه النظر . وهذا الطريق هو الذى سلكه إبراهيم عليه السلام فى الإيمان بالله تعالى ، كما بينه القرآن الكريم فى هذه الآيات « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون

من الموقنين . فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى ، فلما أفل قال لا أحب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربى ، فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر ، فلما أفلت قال ياقوم إنى برىء مما تشركون ؛ إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين » . فهذا استدلال بطريق النظر على وجود الله تعالى ووحدانيته » .

هـذه فقرات من كلام الأستاذ ، سقت بعضها بالنص ، وبعضها بالمعنى . وإنى قبل التعقيب على ما لا حظته فى المقال ، لا أشك فى أن الأستاذ الشيخ عبد المتعال كتب ما كتبه باخلاص للعلم والدين ؛ يريد أن يبين أن الإسلام يحض الناس على استخدام العقل بالنظر فى عجائب صنع الله الذى أتقن كل شىء ، وأن التقليد فى العقائد ليس من الاسلام فى شىء . هذا ما أعتقد أن الأستاذ يريده . ولـكن الطريق الذى سلـكه فى بيان مراده قد التوى أمامه بعض الشىء ، فجاءت فيه عبارات لا يصح أن تؤخذ بظاهرها ، وهذا ما حدا بى إلى الرد عليه ، وإلى بيان الحقيقة مجردة عن كل تحامل أو هوى .

وقد لفت نظرى فى مقال الأستاذ أمور أربعة :

الأول : أنه لم يفرق بين حرية البحث ، والنظر فى الدليـل ، مع أنهما متغايران .

الثانى : نسبته إلى إبراهيم عليه السلام أنه كان يعبد الـكواكب خطأ ، وأنه استدل بطريق البحث والنظر على وجود الله تعالى ووحدانيته . وكذا تعليله سؤال إبراهيم عليه السلام عن كيفية إحياء الموتى بأنه لدفع الشك عن نفسه ! مع أن كل ذلك لم يكن .

الثالث : تجويزه الاجتهاد فى العقليات ، وهى عقائد الدين ! والمعروف عن العلماء خلاف هذا.

الرابع : قـوله بصدد بيان خطأ إبراهيم عليه السلام ثلاث مرات : « وكثيرا ما يكون الخطأ طريق الصـواب ، ويكون الشك طريق اليقين » !

ولكى لا أتعب القارئ أرد على هذه الأمور بإيجاز ، فأقول مستمدا من الله العون والتوفيق :

١ — حرية البحث ، والنظر فى الدليل :

الذى يفهم من كلمة (حرية البحث) أنها إرخاء العنان للفكر فى ترتيب المقدمات ، وإيراد الأدلة ، واستخراج النتائج ، خطأً أو صوابا فى كل شىء :

فى الأمور العقلية ، كحدوث العالم ، ووجود البارى جل وعلا ، وعصمة الأنبياء صلوات الله عليهم ؛ وفى الأحكام الشرعية الفرعية التى لم يرد فيها نص قطعى الدلالة ، كمسح بعض الرأس أو كله ، ووجوب الحج على الفور أو التراخى ، وزكاة الحرث الناتج من الأرض الخراجية ؛ وفى الأمور العادية ، كحركة الأرض حول الشمس ، وحركة الشمس حول نفسها حركة رحوية ، واستفادة نور القمر من ضوء الشمس ؛ ومن ذلك المعلومات الهندسية المختلفة التى هى نتائج بحوث العلماء فى خواص المعادن والنبات ، والتى كان منها الاختراعات الكشفية لوسائل الراحة ووسائل الدمار على حد سواء ؛ ومن هذا النوع أيضا البحوث المتعلقة بآداب اللغات وقواعدها .

وقد أطلق الاسلام حرية البحث فى هذه الأمور ما عدا واحدة منها ؛ وهى حرية البحث فى الأمور العقلية المتعلقة بالعقائد ، فقد قيدها تقييدا تاما ، ومنعها منعا باتا ؛ لأن الخطأ فيها قد ينتج ما ينافى الاسلام ، كانكار الحق جل وعلا ، وفى ذلك خطر عظيم ، فلا يجوز لأحد من أهل القبلة أن يكون حرا فى بحث يؤديه الى الكفر والإلحاد ، وهذا أمر لا يختلف فيه أحد من المسلمين . وإنما الذى جوزه الاسلام فى العقليات هو النظر فى الأدلة التى نصبها الحق تعالى للدلالة على وجوده وتفرده فى ملكه ، ليصل بها الانسان الى علم اليقين ، فيكتسب إيمانا لا يتزعزع ، ويقينا لا يتزلزل . وهذا الذى يجوزه الاسلام هو المعنى عند العلماء بالنظر فى الأدلة ؛ وفرق كبير بينه وبين (حرية البحث) . وهو سائغ لعامة الناس . أما الأنبياء عليهم السلام فلهم حكم خاص بهم يأتى ذكره بعد .

وقـد ترتب على الخلط بين حرية البحث ، والنظر فى الأدلة ، ما ذهب اليه الأستاذ من تجويزه الاجتهاد فى الأمور الاعتقادية ، واعتقاده بأن الخطأ قد يكون طريقا الى الصواب . وسيأتى الرد على هذين الأمرين .

٢ — مسألة إبراهيم عليه السلام :

هذه أهم مسألة لفتت نظرى ، وبلبلت بالى ، وجعلتنى أقف حائرا فى فهم ما كتبه الأستاذ ، لأنى أحسن الظن به الى أبعد حـد ؛ لـكنى بعد البحث الدقيق ، وتقليب وجوه النظر فى كلامه ، وجدته يصرح بنسبة الخطأ الى إبراهيم عليه السلام فى عبادته الـكواكب ، فلم أجد بدا من الرد على الأستاذ دفاعا عن الخليل عليه السلام ، كما لم أجد أبلغ رد عليه من قوله تعالى فى آخر سورة النحل : « إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين ، شاكرا لأنعمه ، اجتباه وهداه الى صراط مستقيم . وآتيناه فى الدنيا حسنة وإنه فى الآخرة لمن الصالحين . ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين » .

(أمة) : رجلا جامعا للخير يعلّمه الناسَ . (قانتا) : مطيعا لربه . (حنيفا): مائلا الى الحق . (حسنة) : ثناء حسنا ، أو الصلاة عليه مقرونة بالصـلاة على محمد عليه السلام فى كل تشهد فى الصلاة . (من الصالحين) : أى مع الصالحين ، لأنه عليه السلام كان فى الدنيا من الصالحين .

والذى يهمنى من هـذه الآيات أن الله تعالى وصف إبراهيم عليه السلام بأنه كان فى كل أحواله قانتا طائعا لربه ، مائلا إلى الحق أنى كان ، وأنه نفى عنه الإشراك مرتين فى آيتين متقاربتين ، وأن وصفه بالقنوت والميل إلى الحـق لم يقيد بزمن دون زمن ، بل كان ذلك عاما فى كل حياته ، قبل الرسالة وبعدها ؛ وكذلك نفى الشرك عنه كان عاما ، من بدء حياته قبل النبوة إلى نهـاية حياة الرسالة ؛ إذ ليس من المعقول أن يصطفى الله تعالى إنسانا للنبـوة والرسالة ،

ثم لا يعصمه من الشرك ، بل ومن المعاصى كلها منذ نشأته إلى أن يقبض الى الرفيق الأعلى . وجمهرة العلماء من المسلمين على أن الأنبياء معصومون من جميع المعاصى قبل النبوة وبعدها ، كما هو مقرر فى عقائد الدين . ولا ريب أن الشرك بالله أعظم المعاصى ؛ قال تعالى : « إن الشرك لظلم عظيم » .

إذا تقرر هذا علمنا أن ما ذكره الأستاذ من أن إبراهيم عليه السلام سلك طريق النظر ليحصل الإيمان لنفسه بوجود الله ووحدانيته ، وأنه كان يعتقد تأليه الكواكب بقوله « هذا ربى » وأنها لما أفلت وغابت عدل عن عبادتها إلى عبادة الله ، فقال لا أحب الآفلين ـ أقول : إذا تقرر ما ذكر علمنا أن لا صحة لما ذكره الأستاذ من هذه الأمور ؛ فإن مقام ابراهيم صلوات الله عليه وسلامه فى التوحيد عظيم ، وإن قدمه فى الايمان بربه راسخة رسوخ الشم الرواسى ؛ وذلك معلوم من سيرته عليه السلام ، فلا حاجة بنا إلى الإطالة والإطناب فى هذا المقام . وفى قصص القرآن الكريم عن ابراهيم عليه السلام ما يغنينا أيضا عن زيادة البيان .

بقى أن نبين ما معنى قول الله تعالى حكاية عن ابراهيم « هذا ربى » إذا لم يكن المراد ما ذهب إليه الأستاذ من الوقوف عند ظاهر اللفظ ؟ والجواب من وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : أنه إنما قال « هذا ربى » على سبيل الاستفهام الإنكارى والتوبيخ . والمعنى : أهذا ربى ، ومثل هذا يكون ربا ؟ ! فحذفت الهمزة للعلم بها من المقام . ونظير هذا قوله تعالى « أفإن مِتَّ فهم الخالدون » أى أفهم الخالدون ؛ وقول عمر بن أبى ربيعة :

لعمرك ما أدرى وإن كنت دارياً بسبع رمين الجمر أم بثمان ؟

أى أبسبع ؟ ومثل هذا كثير فى لغة العرب .

الوجه الثانى : أنه عليه السلام قال « هذا ربى » أى على زعمكم ؛ فإنهم كانوا يعبدون الأصنام والشمس والقمر . وهذا الوجه من قبيل قوله تعالى :

« أين شركائى الذين كنتم تزعمون » . وهو سبحانه واحد لا شريك له ، ولـكنهم كانوا يزعمون له الشركاء .

الوجه الثالث : أنه إنما قال « هذا ربى » لتقرير الحجة على قومه ، فأظهر موافقتهم على ما يدعون ، فلما أفل النجم وما بعده قرر الحجة عليهم ، وقال : ما تغير وغاب لا يجوز أن يكون ربا ؛ وكانوا يعظمون النجوم ، ويعبدونها ، ويحكمون بها ! وهذا الوجه يؤيده تمام التأييد قوله تعالى : « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه » ؛ إذ لو كان هو المحتج لنفسه لما قال الله « على قومه » وهذا واضح كل الوضوح .

وبهذا ظهر أن إبراهيم عليه السلام لم يعتقد يوماً ما فى كوكب أنه رب ! وكيف يصح هذا منه عليه السلام مع أن ظاهر نظم القرآن الـكريم يدل على أن هذا الاستدلال كان منه حين الرسالة ، وبعـد أن أراه مولاه ملكوت السموات والأرض فكان من الموقنين ، ثم حاجه قومه فى توحيد الله ، فقال « أتحـاجونى فى الله وقد هدان » ؟ ! ولولا خوف الإطالة لأوردت الآيات القرآنية فى هذا المقام من قوله تعالى « وإذ قال ابراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة ، حتى قوله سبحانه : « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه » . وهى الآيات العشر من ٧٤ ـ ٨٣ من سورة الأنعام . ومنها يتبين أن هـذا الاستدلال وتلك المحاجة كانا منه عليه السلام وقت تبليغ الدعوة إلى قومه ، وتحذيرهم من عبادة الأصنام والـكواكب ، ودعوتهم إلى عبادة الله الواحد الحق ، بطريق الاقناع والنظر . وإلا فكيف يجوز للرسول المعصوم أن يعتقد فى الـكوكب أنه رب ؟ ! أم كيف يجوز أن يقال : وهذا إبراهيم قـد أخطأ ثلاث مرات فى طريق الوصـول ؟ ! فان قال الأسـتاذ : إنه كان يعتقد ذلك وهـو صغير ، وقد ظهر له خطؤه بالدليل النظرى . فالجواب أن سـياق الآيات الـكريمة يحيل هذا الفهم ، ولا أقول يبعده . ومع هذا فقد سبق أن بينت أن الأنبياء معصومون من مثل هذا فى حياتهم كلهـا ، لأن الله تعالى أعدهم من أول نشأتهم لحمل رسالته ، وتبليغ شريعته .

أما تعليل الأستاذ سؤال إبراهيم ربه عن كيفية إحياء الموتى بأنه لدفع الشك عن نفسه حيث يقول « فقد سمح الله تعالى لابراهيم عليه السلام أن يسأله فى مسألة البعث، وهى من أهم مسائل الاعتقاد، ليزداد فيها اطمئنانا، ويقوى بها إيمانا، فلا يتطرق إليه فيها شك، ولا يحوم حوله فيها شبهة؛ ولا حرج فى طلب زيادة الايمان، وإن كان فى مثل تلك المسألة من أصول الدين . . . » أقول : أما هذا التعليل فلا يستقيم مع مكان إبراهيم عليه السلام من الايمان بكل ما أوحى الله به إليه من عقائد الدين وشرائعه، وقد أخبر الله تعالى عنه أنه من الأنبياء الصديقين؛ قال سبحانه : « واذكر فى الكتاب إبراهيم إنه كان صديقا نبيا » . فكيف يقال بعد هذا : إنه سأل عن مسألة البعث ليزداد فيها اطمئنانا، ويقوى بها إيمانا ؟! أكان اطمئنانه ناقصا وإيمانه ضعيفا ؟! لا، لا يا فضيلة الأستاذ!

لا يصح أن يقال مثل هذا لنبى من الأنبياء، فضلا عن نبى من أولى العزم من الرسل، وهو ابراهيم خليل الرحمن .

وأما قول رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم : « نحن أحق بالشك من ابرهيم إذ قال رب أرنى كيف تحيي الموتى، قال أو لم تؤمن ؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي . ويرحم الله لوطا لقد كان يأوى الى ركن شديد . ولو لبثت فى السجن ما لبث يوسف لأجبت الداعى » فهو لنفى الشك عن ابراهيم عليه السلام؛ إذ معناه أنه لو كان شاكا لكنا نحن أحق به؛ ونحن لا نشك، فابراهيم عليه السلام أحرى ألا يشك .

والحديث مبنى على فرط تواضعه عليه الصلاة والسلام، مع أنه أفضل الأنبياء على الإطلاق .

بقى أن نورد ما قاله العلماء الراسخون فى هذه المسألة، وهو يتلخص فى أن إبراهيم عليه السلام لم يكن شاكا فى إحياء الله الموتى قط، وإنما طلب من ربه المعاينة جريا على عادة النفوس البشرية من استشرافها الى رؤية ما أخبرت به؛ ولهذا قال نبينا عليه الصلاة والسلام : « ليس الخبر كالمعاينة » . فابراهيم عليه السلام يؤمن باحياء الله الموتى وبعثهم من قبورهم، وإنما سأل ربه أن يشاهد كيفية

جمع أجزاء الموتى بعد تفريقها ، وإيصال الأعصاب والجلود بعد تمزيقها ، فأراد أن يترقى من علم اليقين الى عين اليقين . فقوله عليه السلام « أرنى كيف تحيي الموتى » لطلب مشاهدة الكيفية بعد اعترافه بقدرة الله تعالى على الإحياء . ولذا قال الله تعالى « أو لم تؤمن » بهمزة الإيجاب والتقرير ؛ أى ألم تعلم ولم تؤمن ؟ قال « بلى ولكن ليطمئن قلبي » بالمشاهدة ، فلا أفكر فى صورة الإحياء بعد أن عاينتها برؤية البصر . هذا هو التفسير الذى يليق بمرتبة ابراهيم عليه السلام ، مرتبة النبوة والخلة .

٣ — تجويز الاجتهاد فى العقليات المتصلة بالعقيدة :

قال الأستاذ : « وقد أطلق الله لعباده حرية البحث حين اختار لهم أن يؤمنوا به عن طريقه ، فلم يؤاخذهم بما يقعون فيه من الخطأ ؛ لأن الباحث عن الحقيقة قد يضل قبل أن يصل إليها ، وقد يعتريه شكوك وأوهام تحجبه حيناً عنها » إلى أن قال « فإذا وصل إليها بعد ذلك أعطاه الله أجرين : أجر الوصول إليها ، وأجر ما عاناه فى البحث عنها ؛ واذا مات وهو يبحث عنها لم يضيع عليه أجر بحثه ، بل يأخذه بالعفو والصفح ، ويشفع له عنده ما قام به من بحث» . ثم قال : « ولم يفرق الاسلام فى إطلاقه حرية البحث بين أصول الدين وفروعه ، وقد بلغ من فتحه الباب فى ذلك على مصراعيه أن الله تعالى سمح لبعض أنبيائه وأصفيائه أن يسأل فى أخطر مسائل الدين ، وأشدها دخولا فى باب الاعتقاد » . يريد الأستاذ بها حالة البحث . ثم أورد بعد هذا آيات سؤال ابراهيم عليه السلام .

وأنا لا أدرى من أين جاء الأستاذ بهذه الأحكام التى سردها عن ثواب من يجتهد فى الأمور العقلية الدينية ، والمعروف عن العلماء قبل ظهور الجاحظ والعنبرى أنهم أجمعوا على عدم جواز الاجتهاد وإطلاق حرية البحث فى العقليات المتعلقة بالعقائد ، مثل حدوث العالم وثبوت البارى ، وصفاته ، وبعثة الرسل ؛ لأن الحق فيها واحد لا يتعدد ؛ وإنما يقع فيها الاختلاف . والمخالف الذى يؤديه بحثه إلى نفى الاسلام مخطىء آثم كافر ، لانه لم يصادف

الحق ؛ وعدم مصادفته فى العقليات لا تكون عذراً له . هـذا ما قاله علماء الأصول ، وهو المعول عليه ، بل لا أظن ما خالفه صحيحا .

٤ — وقال الأستاذ : «وكثيراً ما يكون الخطأ طريق الصواب ، ويكون الشك طريق اليقين » .

وأنا أقول : إن ما قرره الأستاذ هنا خاص بغير الأنبياء من سواد الأمم ، أما الأنبياء عليهم السلام فلا يتصور منهم خطأ فى العقيدة ، ولا شك فى المعتقد ؛ وقـد بينت ذلك آنفا فلا أعيده . ومنه يتبين أن الأستاذ أخطأه الصواب فى نسبة الخطأ فى العقيدة الى ابراهيم عليه السلام ؛ وذلك قوله : « وهـذا إبراهيم قـد أخطأ ثلاث مرات فى طريق الوصـول : أخطأ فى المرة الأولى حين جن عليه الليل ورأى كوكبا فقال هذا ربى ؛ وأخطأ فى المرة الثانية حين رأى القمر بازغا فقال هذا ربى ؛ وأخطأ فى المرة الثالثة حين رأى الشمس بازغة فقال هذا ربى هذا أكبر ، فلم يؤاخذه الله بذلك بعد أن وصل إلى الإيمان به لأن الخطأ من طبيعة الإنسان ، وقد ركب عقله على أن يصيب ويخطىء ، فلا يجوز فى عدل الله أن يؤاخذ على ما يقع فيه من خطأ ، بل لم يمنع ذلك الخطأ المتكرر من التنويه بمسلك ابراهيم فى الاستدلال ، لأن من الخطأ مالا يعاب » ،

هـذا ما قاله الأستاذ ! وإنى أربأ بعالم مسلم أن يخط قلمه حرفا واحدا فى الهجوم على مقام ابراهيم عليـه السلام ، والتجنى عليه فى عقيدته ، إرضاء لبدعة جديدة تسمى (حرية البحث) ، فإن هذا يعد بحق إسرافا ممقوتا فى فهم هـذه الحرية ! هدانا الله الى الحق ، وإلى الطريق المستقيم ؟

عبد المجيد عنتر

آداب المعلم

قال عمرو بن عتبة لمعلم ولده: ليكن أول إصلاحك لولدى إصلاحك لنفسك ، فإن عيونهم معقودة بعينك، فالحسن عندهم ماصنعت ، والقبيح عندهم ماتركت. علمهم كتاب الله ولا تملهم فيه فيتركوه ، ولا تتركهم منه فيهجروه . روهم من الحديث أشرفه ، ومن الشعر أعفه ، ولا تنقلهم من علم الى علم حتى يحكموه . فان ازدحام الـكلام فى القلب مشغلة للفهم . وعلمهم سنن الحكما ، وجنبهم محادثة النساء .

جمال الاسلوب

لحضرة الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود

أخذ المسلمون يبحثون بحثاً منظماً فى جمال الأسلوب منذ أن أخذوا يبحثون فى مسألة إعجاز القرآن . بيد أن جمال الأسلوب أمر شغل الانسانية منذ أن وجد فيها شعراء يشدون ، وأدباء يعبرون عن موسيقى الوجدان ، فى نسق من السحر الحلال . فالهند ، منذ آلاف السنين ، قد بحثت فى جمال الأسلوب ، ونُقلت بعض آراء باحثيها إلى اللغة العربية . وفى ذلك يروى صاحب زهر الآداب وغيره : أن معمر بن الأشعث أخذ من بهلة الهندى صحيفة تحدد البلاغة عند أهل الهند ، ثم يروى صاحب زهر الآداب ما بالصحيفة ، وهو معروف مشهور ، يذكره كثير ممن يتعرضون للبلاغة ولجمال التعبير .

ولقد بحث اليونانيون فى العناصر التى يتكون منها جمال الأسلوب ، ونُقل الكثير من آرائهم فى ذلك إلى اللغة العربية . ولعل الكتاب المعاصرين لم يحيدوا عن سواء السبيل حين أخذوا يبحثون مدى تأثر آراء علماء الإسلام بآراء اليونان فى هذا الصدد .

وإذا كانت اللغات تختلف وتتباين فإن العناصر التى يتكون منها جمال التعبير تتحد فى جوهرها ، ولعلها لا تختلف إلا فى الشكليات ، ولذلك ينقل المسلمون آراء الأمم الأخرى لا على أنها آراء خاصة نشأت فى جو لغوى معين ، وإنما على أنها آراء لها قيمتها رغم اختلاف اللغة والبيئة

وجمال الأسلوب ، رغم كل ما قيل عن نسبية الجمال ، أمر محقق بل أمر موضوعى ، فهو يجبه ويشده ويجبر الإنسان جبرا على الاعتراف له بالروعة والسحر . فالتعبير القرآنى ، حينما يمزجه الكاتب بأسلوبه ، يبدو دائما كالدرة

المتلألئة التى تزهو وسط عقد متناسق أو مهلهل . وأسلوب ابن المقفع باق على الدهر ، وأسلوب الجاحظ يعبر القرون فى عظمة وسمو .

ما سر هـذا ؟ أهو العبقرية التى لم ترفع عنها الحجب ولم يكشف عنها الغطاء ؟ أهو الإلهام يحظى به الموعودون ؟ أم أن ذلك فن له أصوله وقواعده وله عناصره ومقوماته ؟ سواء أكان هـذا أو ذاك ، أو كان شيئا يمتزج فيه الإلهام بالعبقرية وبالإعداد الفنى ، فإن العقل الانسانى لم يقف مكتوف اليدين أمام اكتشاف هذا النوع من السحر .

بدأ العقل الانسانى إذن ، منذ عصور متطاولة ، يبحث هـذا الموضوع ، واشترك فى البحث أعلام البيان أنفسهم ، وكان للجاحظ وكان لابن المقفع وكان لغيرهم آراء فى ذلك . ومع كل هذا فقد بقى باب البحث مفتوحا على مصراعيه ، وبقيت كذلك مسألة إعجاز القرآن سرا غامضا لم يصل بعد باحث إلى فصل المقال فيها ، بل لعـل من العبث البحث فيها ، فهى معجزة والمعجزات حجر محجور على العقل الانسانى . وهل رأيت شخصا يؤمن بالمعجزات ثم يبحث فى اكتشاف السر فى عصا موسى ؟

بيد أننا إذا أبعدنا القرآن من هـذا الميدان ثم بحثنا عن السر فى البلاغة فإننا نجدها دائما ، عنـد التطبيق ، تسخر من التحديد ، بل تسخر فى تهكم لاذع : البلاغة كما يقـولون ويعيدون ، وكما يرددون فيكثرون الترديد ، هى مطابقة القول لمقتضى الحال . فإذا أردت التطبيق فانك تجدها :

ربابة ربة البيت تصب الخل فى الزيت
لها سبع دجاجات وديك حسن الصوت

فهذا قول مطابق لمقتضى الحال ؛ وذلك أن بشارا كما تروى القصة ، كان يخاطب خادمته ، فلم يكن من مطابقة القول لمقتضى الحال أن يخاطبها بمثل « قفا نبك ... » .

أهذه هى البلاغة ؟

ويقولون : إن من عناصرها المشاكلة ؛ وعند التطبيق نجدها تتمخض عن :

قالوا اقترح شيئا نجدلك طبخه   قلت اطبخوا لى جبة وقميصا

أهذه هى البلاغة . . . ؟

ويتحدثون عن براعة الاستهلال ، فتتمخض البلاغة فى مقدمة النحو عن : « الحمد لله الذى نصب كذا وخفض كذا وجزم كذا وجر كذا . . . » ! وذلك كلام تمجه الأذواق .

ولكن البحث مستمر . ولكثير من الباحثين ، شرقيين كانوا أم غربيين ، قدامى كانوا أم محدثين ، آراء لها قيمتها ولها منطقها ، شاءت البلاغة أم أبت . من بين هؤلاء الباحثين أديب فرنسى ، قضى حياته فى الأدب وفى النقد ، وكان ولايزال علما من أعلام البيان الفرنسى ؛ ذلك هو أناتول فرانس ، وهو أديب يعلم كل من يقرأ الفرنسية أن أسلوبه صورة صادقة لتحديد البلاغة بأنها « السهل الممتنع » . وهو فى الوقت نفسه صورة صادقة لرأيه الذى نعرضه أمام القراء ، والذى لايعدو أن يكون شرحا للسهل الممتنع . ورأىُ الأديب الفرنسى يشبه كثيرا من الآراء التى قالها الشرقيون من قبل . ولعل القارىء سيلمس وجه الشبه بينه وبين مايروى عن بشار حينما سئل عن السر فى إحسانه فقال : « لأنى لم أقبل كل ماتورده على قريحتى ، ويناجينى به طبعى ، ويبعثه فكرى ، ونظرت إلى مغارس الفطن ، ومعادن الحقائق ، ولطائف التشبيهات ، فسرت إليها بفهم جيد ، وغريزة قوية ، فأحكمت سبرها ، وانتقيت حرها ، وكشفت عن حقائقها ، واحترزت من متكلفها ، والله ما ملك قيادى قط الإعجاب بشىء مما آتى به » . انتهى كلام بشار .

ويقول الأديب الفرنسى فى كتابه « حديقة أبيقور » :

« إن كل ما لايستمد قيمته من ذاته ، وإنما يستمدها من جدة صياغته ، ومن ذوق فنى خاص ، يموت بسرعة ويندثر . وما « المودة » الفنية إلا كبقية « المودات » لا دوام لها ولا بقاء . أرأيت تلك الأساليب المتكلفة التى لاتبغى من وراء تكلفها إلا الجدة ؟ إن مثلها كمثل ماتخرجه محلات الخياطة الكبيرة

من أثواب فيها الجدة ، غير أنها تنتهى بانتهاء الموسم . والفن الرومانى ، حينما تدهور ، زين رءوس تماثيل الامبراطورات بمثل ما كانت تزين به رءوس السيدات إذ ذاك من زينة وقتية ، فلا تلبث هذه التماثيل حتى تصير نابية عن الذوق مستهجنة ، ويضطر الفنان الى التغيير والتبديل ، فيلبس التمثال جمة مرمرية مستعارة . فاذا ما سرنا فى الأسلوب على ذلك النسق من الزينة الوقتية فلا مناص من التغيير فيه والتبديل كل عام . وإذا ما أجلنا الطرف فى عصرنا الحاضر ، عصر السرعة فاننا نجد أن المدارس الأدبية لا تدوم إلا قليلا من السنين ، بل إنها ، أحياناً ، لا تلبث إلا شهورا . إنى لأعرف كتابا لا يزالون فى مقتبل العمر ومع ذلك فإنى أشعر بأن أسلوبهم قد أتى عليه الدهر . إن السر فى ذلك لاريب، هو الأثر الذى أحدثه هذا التقدم العجيب الباهر فى الصناعة والآلات. أجل ! إنه هذا التقدم الذى يدفع بالجماعات فى سرعة تشدهها . لقد كنا نستطيع، فى عهد السكك الحديدية ، أن نحيا طويلا على أسلوب مزخرف . أما وقد اخترع التليفون، فإن الأدب، وهو دائما يتبع البيئة ، قد أخذ فى تجديد أساليبه بسرعة تدعو الى اليأس . لهذا فاننا نرى ما يراه الأستاذ «لودفيك هالفى» من أن الاسلوب البسيط هو وحده الذى يعبر السنين محتفظا بقيمته ، نعم إنه يعبر السنين ولا نزعم أنه يعبر القرون ، فان ذلك من المبالغة بمكان .

«على أن المشكلة إنما هى تحديد الأسلوب البسيط . ويجب أن نعترف أن ذلك ليس بالأمر اليسير . إن الطبيعة ، كما نعرفها وكما هى فى البيئات الصالحة للحياة ، لا تعرض علينا قط شيئا بسيطا . وليس للفن أن يتطلع الى بساطة نأت عنها الطبيعة . ومع ذلك فاننا جد متفاهمين حينما نقول عن أسلوب ما : إنه بسيط ، وعن أسلوب آخر إن البساطة لا تجد اليه من سبيل .

« وما دام الأمر كذلك فانه لا يوجد فى الواقع من الأساليب ما يمكن أن يقال عنه : إنه ، حقيقة ، بسيط ، وإنما يوجد منها ما يبدو أنه بسيط . وهذا الأخير هــو الذى كتب له الثبات بل الثبات الفنى .

« بقى علينا أن نبحث عن السر فى هذه الظاهرة الموفقة :ظاهرة البساطة . إن الأساليب ، لا شك ، مدينة بها ، لا الى قلة العناصر المختلفة فانها تزخر بها ،

بل الى أن هذه العناصر تكون وحدة صهرت أجزاؤها صهرا بلغ من قوته أن صيرها نسقا سويا لا يميز الانسان ما فيه من أجزاء . وما مثل الأسلوب البليغ إلا كمثل هذا الشعاع من النور الذى ينساب من نافذتى وأنا أكتب . إنه يدين بضوئه الصافى الى الاتحاد الوثيق بين الأطياف السبع المكونة له . وما الأسلوب البسيط إلا كالنور الأبيض إنه معقد التركيب سوى أن شيئا من ذلك لا يبدو عليه . ليس هنا إلا صورة خيالية أردت بها تقريب الموضوع ، وإنى لجد عليم بقيمة مثل تلك الصور إذا لم تصنعها يد شاعر صناع . بيد أنى قصدت أن أبين أن البساطة الجميلة المنشودة فى الأساليب ليست الامظهرا يخفى ما تحته من حقيقة ، وأنها تنتج فقط عن التنسيق الموفق والاقتصاد البالغ فى الأجزاء التى يتكون منها الموضوع »

أما بعد : فقد يتفق القارىء مع وجهة نظر الأديب الفرنسى وقد يختلف ، وسواء كان هـذا أو ذاك فالقارىء يرى ، لاشك ، أن هذا الرأى له قيمته وله منطقه .

ومهما يكن من شىء فان مطابقة القول لمقتضى الحال تعلق قيمة القول الفنية بظرف خارجى ، وهذا يصدق على التافه من القول كما يصدق على القيم منه ، بل وينتهى إلى أن الـكلام الواحد بليغ فى موطن غير بليغ فى موطن آخر، وذلك كما ترى سفسطة ونسبية يأباهما العلم .

وإذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق « بمطابقة القول لمقتضى الحال » فانه جد مختلف فيما يتعلق «بالسهل الممتنع» . ولعل القارىء لاحظ أن بشارا وأناتول فرانس يتفقان كلاهما ، على ضرورة إحـكام النسج ، وإعمال الروية ، حتى لاتبدو الصنعة ، وحتى لايبدو التـكلف ، وما ذلك إلا لاجل أن يتسم الـكلام بسمة البساط أو بسمة السهولة ، فيبدو الأسلوب سهلا ، ويمتنع ، لما يزخر به من عناصر تتصل باللغة ، وتتصل بالتفـكير .

لهذا الرأى أنصاره العديدون ، وإذا اتخذناه مقياسا للجمال أمكننا أن نفسر هذا الاتفاق ، الذى يكاد يكون تاما ، على جمال أسلوب ابن المقفع ،

مثل من حلم النبي

صلى الله عليه وسلم

لفضيلة الأستاذ الشيخ طه الساكت

عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال : « لما كان يومُ حنينٍ آثر النبي صلى الله عليه وسلم أناسا فى القسمة ، فأعطى الأقرع بن حابس مائة من الإبل ، وأعطى عُيينةَ مثل ذلك ، وأعطى أناسا من أشراف العرب فآثرهم يومئذٍ فى القسمة . قال رجل : والله إن هذه القسمة ما عدل فيها ، وما أريد بها وجهُ الله ! فقلت : والله لأخبرنَّ النبي صلى الله عليه وسلم ! فأتيته فأخبرته ؛ فقال « فمن يعدلُ إذا لم يعدل الله ورسوله ؟ رحم الله موسى ! قد أوذىَ بأكثر من هذا فصبر ! » رواه الشيخان .

حنين : اسم واد قريب من الطائف ، بينه وبين مكة بضعة عشر ميلا من جهة عرفات ، نسبت اليه هذه الغزاة المشهورة ، التى قصد اليها النبي صلى الله

وأمكننا أن نفسر الاختلاف فى شأن أسلوب المنفلوطى والرافعى ؛ وذلك أن الأول منهما وإن كان قد أحكم نسجه من جهة اللغة فليس فيه ما يزخر به من عناصر التفكير .

وأما الثانى وإن كان فيه من عناصر الخيال ما يزخر به فإن التكلف والصنعة يفاجئان القارئ لأول نظرة .

هل نتخذ إذن « السهل الممتنع » مقياسا ؟ لعل لأنصار الرافعى ، ولأنصار المنفلوطى ، ولغيرهما ، آراء أخرى ؛ ولعل فى مجلة الأزهر سعة للبحث فى هذا الموضوع الذى ما أردت بكلمتى فيه إلا إثارته من جديد .

عليه وسلم عقب فتح مكة فى بضعة عشر ألفا ، والتى تعد بحق مجمع عبر وأمثال وحكم وأحكام ، وعظات إلهية بالغة ، ودروس نبوية حكيمة ، إلى ما ابتلى به النبي صلى الله عليه وسلم من جفاء الأعراب وغلظتهم ، وإيذاء المنافقين وعنتهم ، مما يعدُّ الصبر على مثله علما من أعلام النبوة .

والأقرع بن حابس : أحد الأشراف فى الجاهلية والاسلام ، واسمه فراس ، وإنما لقب الأقرع لقرَع كان برأسه ، وهو من المؤلفة قلوبهم ، وقد حسن إسلامه . وعيينة بن حصن : كان سيد قومه على حمق فيه ، ولذا لقبه النبي صلى الله عليه وسلم بالأحمق المطاع ؛ أسلم قبل الفتح ، ثم ارتد فى عهد أبى بكر رضى الله عنه ، ثم عاد الى الاسلام (١) ، وكان من المؤلفة قلوبهم كذلك .

قال رجل : هو معتّب بن قشير من بنى عمرو بن عوف ، وفى إحدى روايات البخارى أنه من الأنصار ، وهذا فى ظاهر الأمر ، وإلا فهو من المنافقين بلا ريب ، إذ لا يؤذى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا كافر أو منافق .

من أجل ذكرى الميلاد النبوى الكريم ، ضربنا هذه القصة مثلا لحلم النبي صلى الله عليه وسلم واحتماله ، وصبره على الأذى ، وكظمه للغيظ ، وتسليه بإخوانه النبيين ، مصدقا لقوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » .

لقد كانت غزوة حنين من أعظم الغزوات شأنا فى الاسلام ، وأكثرها خيرا وبركة على المسلمين ، على الرغم مما أوذوا فيها إيذاء بليغا ؛ ولقد بلغت غنائمها من العظم ما لم يحلم به غاز من قبل ، ومن أجل ذلك اشرأبت الأعناق

(١) فى الأم للشافعى أن عمر رضى الله عنه قتل عيينة على الردة ، فان ثبت ذلك فلا يعد فى الصحابة ، لقب عيينة لأن شجة أصابته فجحظت عيناه . ويقال كان اسمه حذيفة . هذا، وفى القاموس : جحظت عينه كمنع : خرجت مقلتها أو عظمت .

اليها ، وارتفعت الأبصار نحوها ، وتعلقت الأعراب برسول الله صلى الله عليه وسلم يسألونه حتى اضطروه الى سَمُرة خطفت رداءه ، فوقف وقال: أعطونى ردائى فلو كان لى عدد هذه العضاه نعما لقسمته بينكم (١) ثم لا تجدوننى بخيلا ولا كذابا ولا جبانا .

قسم النبى صلى الله عليه وسلم هذه الغنائم حيث أراه الله عز وجل ، فأعطى قوما ، ومنع آخرين ، وماز أشراف العرب ورؤساءهم فى العطية ، فأعطاهم مائة مائة من الإبل ، تأليفا لقلوبهم ، وتثبيتا لإيمانهم ، ورغبة فى إسلام أشياعهم ؛ ومن هؤلاء الأقرع بن حابس التميمى ، وعيينة بن حصن الفزارى ؛ ومنهم حكيم بن حزام الذى أسلفنا قصته فى الجزء الماضى مثلا عاليا فى تربيته صلى الله عليه وسلم لأصحابه .

وكان من حكمته صلوات الله وسلامه عليه ، وقد عصمه الله من الميل والهوى ، أن يبين وجه العدل فى هذه القسمة ، خشية أن تزل قدم بعد ثبوتها ، أو تزيغ قلوب بعد اطمئنانها ، فيقول : إنى لأعطى الرجل وأدع الرجل ، والذى أدع أحب إلىّ من الذى أعطى ، ولكنى إنما أعطى أقواما لما أرى فى قلوبهم من الجزع والهلع ، وأكل أقواما إلى ما جعل الله فى قلوبهم من الغنى والخير ، منهم عمرو بن تغلب . قال عمرو: فوالله ما أحب أن لى بكلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم حُمْر النَّعم !

ويبلغه أن الأنصار عَتَبوا إذ لم يصبهم ما أصاب الناس ، وهم حَمَلة الدعوة إلى الاسلام ، وأولو الفضل فى المناصرة والجهاد ، فيجمعهم فى قبة وحدهم ، ثم يخطبهم فيقول : يامعشر الأنصار ، ما حديث بلغنى عنكم ؟ قال فقهاؤهم : أما رؤساؤنا يارسول الله فلم يقولوا شيئا ، وأما أناس منا حديثة أسنانهم فقالوا : يغفر الله لرسول الله صلى الله عليه وسلم ! يعطى قريشا ويتركنا ،

---

(١) السمرة واحدة السمر ، والعضة « كشفة » واحدة العضاه ، وكلاهما من أشجار البوادى الشائكة ، والنعم : الابل ، وأعزها عندهم الحمراء .

وسيوفنا تقطر من دمائهم ! فيقـول صلوات الله عليه وسـلامه : إن قريشا حديثو عهد بجاهلية ومصيبة ، وإني أردت أن أجبرهم وأتألفهم ، أما ترضون أن يرجع الناس بالدنيا وترجعون برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بيوتكم ؟ قالوا: بلى يا رسول الله. قال : لو سلك الناس واديا وسلك الأنصار شِعبا لسلكت وادى الأنصار أو شعبهم (١) .ثم قال : اللهم ارحم الأنصار ، وأبناء الأنصار ، وأبناء أبناء الأنصار ! فبكى القوم حتى أخضلوا لحاهم وقالوا : رضينا برسول الله قسما وحظا .

لم تعجب هذه القسمة الحكيمة من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه ، ممن اندس فى الأنصار ولبس لباسهم ؛ ولم يتمالك أحدهم غيظا وحنقا أن قال تلك الكلمة الفاجرة التى ازداد بها كفرا على كفره ، قالها على مسمع من خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورفيقه فى حله وترحاله : عبد الله بن مسعود رضى الله عنه .

رأى أمين رسول الله صلى الله عليه وسلم حقا عليه مفروضا أن يبلغه ما سمع ، ليأخذ حذره ممن يظهر الإسلام ويبطن الكفر ولا يألو المسلمين خبالاً ! وحق ما رأى عبد الله رضى الله عنه ، فإن طعنا فى رسل الله ليس كطعن فى غيرهم ، ومن مسهم بسوء فقد حل دمه ، فإن عفوا عنه فلحكم بالغة لا يتسع المقام لبسطها .

وقد استنبط العلماء من نقل عبد الله وإقرار النبي صلى الله عليه وسلم إياه ، أن إبلاغ الحديث على وجه الإصلاح جائز لكن على شريطة صدق النية وتمييز المصلحة من المفسدة ، أما من التبس عليه الأمر أو علقت به شائبة الهوى ، فطريق السلامة أن يمسك خشية أن يزلّ . ومن لنا بمبلغ كعبد الله علما وفهما ، أو مبلغ كرسول الله أناة وحلما ؟ !

---

(١) الشعب بالكسر : الطريق فى الجبل .

ولقد كان يسيرا على ابن مسعود أن ينكر على هذا المنافق، أو يجهر بأمره تنكيلا به، ولكن أبت له كياسته وأمانته ثم مخافته للفتنة إلا أن يسر حديثه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ويدع الأمر له يتولاه بحكمته؛ فما كان جوابه صلى الله عليه وسلم، وقد شق عليه الأمر وتغير وجهه كأنه الصرف (١)، إلا أن ترحم على أخيه موسى عليه السلام، وتأسى بما آذاه قومه به، مما لا يصبر على مثله إلا أولو العزم من الرسل.

يالها من إساءة بالغة، تهيج غيظ الحليم، وتذهب بلب الكريم، ولكنها لا تخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحاشاه، عن وقاره ومهابته، ورشده وحكمته. لاجرم أنه غضب وتغير، فليس من شرط الحليم ألا يغضب ولا يتغير، بل ربما كان الحليم أشد الناس غضبا إذا استغضب، ولكن من شرطه أن يملك نفسه عند الغضب؛ ولقد كان صلى الله عليه وسلم أملك الناس لنفسه، بل ما كان غضبه قط إلا لله والحق، وما انتقم لنفسه قط إلا أن تنتهك حرمات الله، فينتقم لله بها.

وبعد؛ فهذا مثل يصور لنا جانبا يسيرا من سيرة خاتم النبيين، صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين؛ فإذا احتفل المسلمون بعيد مولده فليذكروا سيرته الطاهرة، وليدرسوا خلقه العظيم؛ ثم ليدعوا جانبا هذه المظاهر الساخرة، والصور الهازلة، فقد كان صلى الله عليه وسلم يحب معاليَ الأمور وجِدها، ويكره دنيّها وسفسافها؟

---

(١) الصرف بكسر الصاد: صبغ أحمر يصبغ به الجلد، وقد يسمى الدم صرفا. والعبارة مقتبسة من رواية مسلم.

كتمان النوائب

سمع الفضيل بن عياض رجلا يشكو بلاء نزل به، فقال له: ياهذا تشكو من يرحمك إلى من لا يرحمك؟! وقال: من شكا مصيبة نزلت به فكأنما شكا ربه.

وقال دريد بن الصمة يرثى أخاه:

قليل التشكى للمصائب ذاكرا ... من اليوم أعقاب الأحاديث فى غد

السياسة الشرعية

مبناها

لفضيلة الأستاذ الشيخ رزق الزلبانى أستاذ السياسة الشرعية
بتخصص القضاء الشرعى

إن السياسة الشرعية ترجع الى التصرف فى الشؤون العامة على قاعدة جلب المصالح ودرء المضار مع عدم المخالفة للشريعة الغراء وإن لم يقل بذلك التصرف مجتهد ولم يرد به نص خاص ، أو الى القواعد التى يتعرف بها ذلك التصرف ؛ فهى فى الواقع بناء الأحكام المتعلقة بالشؤون العامة على المصالح ، ومراعاة الحكمة فى التصرفات ، بحيث يكون الناس معها أقرب الى الصلاح وأبعد عن الفساد .

هذه السياسة — عند التحقيق وإجالة النظر الصحيح واطراح العصبية للمألوف — موافقة تمام الموافقة للشرع الكريم الذى بلغه رسول الله صلى الله عليه وسلم البلاغ المبين ؛ فقد بلغ عليه الصلاة والسلام الأحكام مقرونة بعللها إيذانا بأن الله تعالى حكيم فى شرعه ، وبأن حكمته فى تشريع الأحكام مصلحة يقصد جلبها أو تكميلها ، أو درء مفسدة أو تقليلها ، وبأن غاية الشريعة نفع المكلفين بجلب المصالح لهم ودفع المضار عنهم .

وإذا كانت مبنية على رعاية المصلحة تابعة لها فهى بالضرورة لا تلتزم طريقا معينا ، ولا تقف عند حدود ثابتة لا تتعداها ، بل يجب أن تتغير كلما تغيرت المصلحة بحسب الأزمنة أو الامكنة ، على شريطة ألا تتعدى فى جميع الأحوال حدود الشريعة وقواعدها الكلية .

ومما تقدم يُعلم أن هذه السياسة قائمة على أمرين : أحدهما ثبوت الحكمة لله تعالى ، والثانى عدم وجوب التقليد لواحد من الأئمة الاربعة أو غيرهم . وسنبين ذلك بقدر ما يتسع له المقام ، فنقول :

إن الله سبحانه كما تفرد بالإيجاد فلا خالق سواه ، تفرد بالتشريع فلا حاكم غيره ، كما قال سبحانه : « ألا له الخلق والأمر » . والمراد بالأمر التصرف في الملك، ومنه إرسال الرسل وإنزال الكتب لتشريع الأحكام ووضع الحدود. ثم هو سبحانه مختار في خلقه وأمره لصدور ذلك عن علمه وإرادته وقدرته . ومن القواعد المسلمة عند جميع العقلاء أن أفعال العاقل تصان عن العبث ، ولا يريدون من العاقل إلا العالم بما يصدر عنه بإرادته ، ويريدون من صونها عن العبث أنها لا تصدر إلا لأمر يترتب عليها يكون غاية لها . وإذا كان هذا في العاقل الحادث فما الظن بمصدر كل عقل ومنتهى كل كمال في العلم والإرادة وسائر الصفات ؟ على أن تنزه الفعل عن العبث مما تشهد الفطر السليمة بأنه كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ، وكل ما كان كذلك يجب ثبوته لله تعالى . فالحكمة واجبة الثبوت لله تعالى ، لأن تنزه الفعل عن العبث لا يتم إلا بمراعاتها ، وهي ما يترتب على الخلق أو الأمر من المنافع الخاصة أو العامة معلوما له سبحانه ، مراداً له من خلقه وأمره .

هذا ما تقتضيه بداهة العقل ؛ والنقل القطعي يؤيدها أكمل تأييد ؛ فقد أخبر الله سبحانه أنه خلق كذا لكذا ، وأمر بكذا لكذا .

فمن التعليل للخلق قوله تعالى : « الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير ، وأن الله قد أحاط بكل شيء علما » ، وقوله تعالى : « وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الأقدام » . ومن التعليل لتفاصيل الأحكام الشرعية قوله تعالى بعد آية الوضوء والتيمم : «ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون» . وفي الصيام « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون» . وفي الصلاة: «وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر». وفي القبلة : « فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة» . وفي القتال: « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا » . وفي القصاص : « ولكم في القصاص حياة » . الى أضعاف أضعاف ذلك مما يفيد من له أدنى تأمل القطع بأنه تعالى

ما خلق ولا أمر إلا للحكم التي ذكرها ولغيرها مما لم يذكره ، تاركا للعقول أجر البحث عنه ولذة الوقوف عليه بعد التنبيه بالمذكور على ثبوت أصل الحكمة .

وانظر كيف أنكر سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لغاية ولا حكمة فقال : « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون ، فتعالى الله الملك الحق » ، وقال : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين ، لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين » .

وقد أثنى سبحانه على المؤمنين حيث نزهوه عن إيجاد الخلق عبثاً ، فقال : « ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ، ربنا ماخلقت هذا باطلا سبحانك » ، وأخبر أن ذلك ظن أعدائه لا ظن أوليائه ، فقال : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ، ذلك ظن الذين كفروا » .

وعلى الجملة فالتحقيق الذى لم يبق معه مجال للشبهة أن الأحكام الشرعية قائمة على رعاية مصالح العباد ، وأنه لا مانع عقلا ولا نقلا أن تكون أحكام الله معللة بالعلل والغايات .

على هذه المقدمة قام الاجتهاد والقياس ، إذ لولا أن الأحكام الشرعية معللة بالمصالح لانسد بابهما ، ولوقف الناس أمام مالم يرد فيه نص من أعمالهم – وهو يربى على موارد النصوص – موقف الحائر الذى يجهل حكم الله تعالى فى أكثر ما يأتى وما يذر ، ولبطل عموم رسالته صلى الله عليه وسلم ، وهو مما يجب الإيمان به لقوله تعالى : « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً » ، وقوله : « قل يأيها الناس إنى رسول الله اليكم جميعاً » . ذلك أن رسالته صلى الله عليه وسلم لها عمومان محفوظان لا يتطرق اليهما تخصيص : عموم بالنسبة إلى المرسل اليهم ، وعموم بالنسبة إلى ما يحتاج اليه من بعث اليهم فى أصول الدين وفروعه ، فكما لا يخرج أحد من المكلفين عن رسالته ، لا يخرج نوع من أنواع الحق الذى تحتاج اليه الأمة فى علومها وأعمالها عما جاء به ؛ ومن الواضح أن ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم قول متلو وهو الكتاب ، وغير متلو وهو السنة القولية ، وفعل وتقرير ، وذلك كله متناه ، وأفعال العباد متجددة غير متناهية ، ومن المحال أن يقابل المتناهى مالا يتناهى ، فلو لم تشتق

أحكام ما لا نص فيه من موارد النصوص بالاجتهاد لبطل أحد عمومى الرسالة ، ولاحتاج الناس بعد الرسول صلى الله عليه وسلم إلى رسول آخر يبين أحكام مالا نص فيه ، ولم يكن عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين ، وذلك كله مما علم من الدين بطلانه بالضرورة .

إذا ثبت بما أسلفنا أن حكمة الشارع وقصده من شرع الأحكام التكليفية إنما هو حفظ المصالح ضرورية كانت ، أو كالية تحسينية ،وهى المسماة بكليات الشريعة ، فكل حكم يؤدى الى حفظ مصلحة منها بأن كان يترتب على الأخذ به أن يكون الناس أقرب الى الصلاح وأبعد عن الفساد ، ولم يخالف ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فهو من الشريعة مطلقا ، سواء أكان مما شرعه النبى صلى الله عليه وسلم لأمته ونزل به الوحى أم مما لم يشرعه ولم ينزل به وحى ، وإنما كان رأيا محمودا ، وهو مايدركه العقل بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة الصواب فيما تتعارض فيه الأمارات ، وكان مع هذا صادرا من أهله غير معارض لنص أو إجماع ، فالرأى المحمود بهذا الاعتبار يتناول القياس ، ومنه الاستحسان على التحقيق ، كما يتناول المصالح المرسلة وهى المصالح التى لم يشهد لها بالاعتبار ولابالإلغاء نص معين ، وكانت ترجع الى حفظ مقصود شرعى علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع .

عدم وجوب التقليد :

مما تقدم يتبين أن القول بوجوب التقليد لواحد من الأئمة الأربعة فقط ، وأن من التزم مذهبا من المذاهب لا يجوز له الانتقال عنه الى غيره ، قول ينافى السياسة الشرعية التى يجب أن تتغير بتغير المصالح بحسب الأزمنة والأمكنة والعادات كما أسلفنا ، ثم هو مع ذلك لا دليل عليه من كتاب الله تعالى ولا من سنة رسوله ولا من إجماع المسلمين ، بل المنقول عن ابن الصلاح وغيره من محققى العلماء أنه يجب على الامة أن يقوم بعضها بالاجتهاد المطلق المستقل لأنه فرض كفاية . وقال الشعرانى فى الدرر المنثورة : لم يبلغنا عن أحد من السلف أنه أمر أحداً أن يتقيد بمذهب معين ، ولو وقع ذلك منهم لوقعوا فى الإثم لتفويتهم العمل بكل حديث لم يأخذ به ذلك المجتهد ، والشريعة

حقيقة إنما هى مجموع ما بأيدى المجتهدين كلهم لاما بيد واحد منهم ، ولم يوجب الله ولا رسوله على أحد التزام مذهب خاص لعدم عصمته ، ومن أين جاء الوجوب والأئمة كلهم قد تبرءوا من الأمر باتباعهم وقالوا : إذا بلغكم حديث فاعملوا به واضربوا بكلامنا عرض الحائط . اه

هذا وعموم رسالته صلى الله عليه وسلم لكل ما يحتاج اليه الناس فى كل زمان ومكان يقتضى أن تتبع الشريعة فى أحكامها الدنيوية تطور الأمم فى الشؤون الاجتماعية لإقامة الشؤون العامة على نهج المصلحة، ولحفظ البيضة، إما باجتهاد من هو أهل له من أهل البصر بقواعد الشريعة وشؤون الحياة ؛ وإما بطريق التخريج على مذاهب المجتهدين ، وهو استنباط أحكام الحوادث المتجددة التى لا نقل فيها عن صاحب المذهب من الأصول التى مهدها صاحب المذهب ممن هو أهل لذلك ، وهو من له ملكة الاقتدار على هذا الاستنباط ، وهو المسمى بمجتهد المذهب ، ولاريب فى أن التخريج جائز ، فقد وقع فى كثير من الأعصار فى مذاهب الأئمة من المتبحرين فيها ولم ينكر عليهم أحد ؛ وإما بأخذ الحكم المناسب من أى مذهب كان ولو من غير المذاهب الأربعة متى صح سنده .

وعلى الجملة فإن الجمود فى الشؤون العامة على مذهب معين ـ ولو أصبح بعض الأحكام فيه لا يؤدى الغاية التى قصدت منه لتغير الأحوال والعادات والنيات ـ مما لا يقبله نقل ولا عقل ، ولا يتفق مع سماحة الشريعة الغراء . والله الهادى الى سواء السبيل م ؟

الدنيا عند الأتقياء

قال رجل لعلى بن أبى طالب رضى الله عنه : يا أمير المؤمنين صف لنا الدنيا . فقال : ما أصف من دار أولها عناء وآخرها فناء ، حلالها حساب ، وحرامها عقاب ، من استغنى فيها فتن ، ومن افتقر فيها حزن .

وقيل لأرسطو : صف لنا الدنيا . فقال : ما أصف من دار أولها فوت ، وآخرها موت !

الشيخ محمد شاكر (*)

المتوفى سنة ١٣٥٨ — ١٩٣٩

لفضيلة الأستاذ محمد كامل الفقى

نشأته وحياته : (١)

هو السيد محمد شاكر بن أحمد بن عبد القادر من أسرة أبى علياء من أشراف الصعيد . ولد بمدينة « جرجا » فى منتصف شوال من سنة ١٢٨٢ الموافق مارس سنة ١٨٦٦ ، وحفظ كتاب الله ، ثم رحل إلى القاهرة فتعلم بالأزهر .

وفى منتصف رجب سنة ١٣٠٧ الموافق ٤ من مارس سنة ١٨٩٠ عين أمينا للفتوى مع مفتى الديار المصرية أستاذه الشيخ محمد العباسى المهدى .

وفى السابع من شعبان سنة ١٣١١ الموافق ١٣ من فبراير سنة ١٨٩٤ ولى منصب نائب محكمة مديرية القليوبية ، ومكث به أكثر من ست سنين ، وقد اطلع خلال الفترة التى قضاها فى المحاكم الشرعية على وجوه النقص فيها وما يتطلب العلاج منها ، سواء منها ما كان متعلقا بإجراءاتها المعقدة أو نظمها الملتوية ، فوضع تقريراً قيما أوحت به غيرته وأملته خبرته ، ورفعه للأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية إذ ذاك ، فى أوائل سنة ١٨٩٩ م . وهذا التقرير مصور شمسيا ومحفوظ بدار الكتب المصرية . ولما طاف الامام بكثير من محاكم الوجه البحرى متفقدا أحوالها دارسا شئونها ، كان رأيه فى الإصلاح متفقا فى كثير من الأمر مع ما اهتدى إليه المترجم . ولعل الأستاذ الإمام لاقتناعه بوجاهة نظره فى الإصلاح رأى أن يمهد له ليشغل منصب

(*) نقلا عن رسالة «أثر الازهر فى النهضات الادبية الحديثة» للاستاذ محمد كامل الفقى وقد حصل الاستاذ بها على العالمية من درجة أستاذ بامتياز .

(١) رجعنا فى بعض ترجمته إلى مقال نشره الاستاذ أحمد شاكر فى المقتطف الصادر فى أغسطس سنة ١٩٣٩ .

قاضى قضاة السودان ، فاقتنع ولى الأمر بذلك ، وأسند اليه هذا المنصب فى ١٠ من ذى القعدة سنة ١٣١٧ الموافق ١١ من مارس سنة ١٩٠٠

ظل الشيخ شاكر فى السودان أربعة أعوام يمثل الرئيس الدينى الجرىء الذى يستمد سلطانه من حاكم مصر الأعلى ، وكان معتزا بهذا السلطان يغار على كل مظهر من مظاهره ؛ فقد أعاد تعيين القضاة الشرعيين الذين تسلموا عملهم قبل حضوره ، ولم يعترف بتعيينهم من قبل ، وبعث لكل منهم بإذن يباشر بمقتضاه عمله الشرعى متضمن إجازة ما أصدر من قبل من الأحكام الشرعية (١) .

ومن اعتزازه بمكانته وذوده عن حقوق عمله التى يخولها له منصبه ، شجر خلاف بينه وبين كاتم السر القضائى فى السودان ، ولكن الشيخ اقترن موقفه فى هذا الخلف باللباقة والكياسة ، وبراعة الحجة وقوة المنطق ، وتم له النصر فى كل نزاع دون أن يثير حنقاً على مسلكه ، أو موجدة من تصرفه .

وفى سنة ١٩٠٢ قام قاضى محلة « الرباطات » الشرعى بالأجازة من غير أن يستأذن الشيخ شاكر ، فلما علم بذلك كتب إلى كاتم السر القضائى يلفته إلى خطأ ذلك التصرف ، وأرسل بالبرق إلى قاضى « الدامر » يأذن له بمباشرة الأحكام الشرعية فى محكمة « الرباطات » فى أثناء غياب قاضيها ، ولكن كاتم السر كتب إلى الشيخ شاكر ينبهه إلى أن محكمة العموم التى يرأسها الشيخ بصفته قاضياً للقضاة موغلة فى التدخل إداريا فى شئون المحاكم التابعة لها ؛ ولم يكن قاضى القضاة القوى العنيد يغضى على هذه اللفتة ، فجرد قلمه ورد عليه ردا يحفظه التاريخ ، كان فى ختامه « وإلى هذا الحد أرجو أن تعيدوا النظر فى هذه الملاحظات وتقدروا موضوعها حق قدره ، فان بقاءها على ماهى عليه يذهب بكثير من الثقة التى هى عماد الاشتراك فى المصالح ، والتى إن فقد الموظف شيئاً منها فخير له أن يفقد مركزه ليحتفظ بها ؛ وأنا أول رجل يسخو بمركزه فى سبيل الثقة بنفسه (٢) » .

[١ ، ٢] من مذكرات خطية للشيخ .

هكذا كان الشيخ عنيدا فى الدفاع عن رأيه ، صلبا فى الغيرة على ما يعتقد أن الحق فى جانبه ، وكان كلما خالفه كاتم السر رأيه أو مس ولو من بعد سلطانه ، انتضى قلمه للرد عليه ، وبين له وجه الحق وغضب له . وما كان لهذا الشغب وتلك المنازعات أن تصرفه عن إصلاح القضاء الذى توخاه ، ونصرة الحق التى فطر عليها ؛ فقد مكث فى السودان رجلا مصلحا يرعى الحدود فى تقية وكرامة ، واستحدث به من التشريع ما مست الحاجة اليه حتى كان السودان أسبق حظا فى الإصلاح بسبب ما تهيأ له من جهد هذا الرجل الذى بث فيه أفكاره ونشر فى ربوعه هداه ، فضلا عما نفح فيه من العلم وألقى من الموعظة ، فقد كان يلقى خطبا محكمة يدعو بها الى الدين والفضيلة ؛ ومما يذكر أنه قرأ للسودانيين صحيح البخارى بأسلوبه العذب ، وطريقته الحبيبة .

وحين عاد الى القاهرة كان قد رئى قبل عودته بعام أن تخضع الاسكندرية للجامع الأزهر فى التدريس والامتحان ، وكان الجامع « الأنور الاسكندرى » موقوفا للتدريس من قبل « الشيخ ابراهيم الباشا » الجد الأعلى للشيخين : محمود الباشا وأحمد الباشا ، وأبى أبناء الواقف أن يتبعوا مجلس إدارة الأزهر فى نظامه وإدارته (١) وقرر مجلس الأزهر تعيين شيخ لعلماء الاسكندرية غير الشيخ محمود الباشا . إذ ذاك فكر الشيخ محمد عبده فى المصلح الذى يقوم على هذا العمل الجليل ، ونثر كنانته فلم يجد أصلح من الشيخ شاكر ، همة نفس وكفاية عمل وقوة عزم ، فاختبر رغبته ، فلقى منها تلبية ، ووافقت حكومة السودان على نقله الى عمله الجديد ، ورضى الخديو بتعيينه ، وصدر الأمر العالى به فى ٢٦ من إبريل سنة ١٩٠٤ (٢) .

صدع الشيخ بالأمر ، وتلفت لهؤلاء الشيوخ فى الاسكندرية فاذا هم أقل من القليل ، ولهذا المعهد فاذا هو صورة ضئيلة متواضعة . إذ ذاك فكر فى إيجاد معهد دينى جليل ، وبعد أن طاف بمدارس الثغر الوطنية والأجنبية ودرس مناهجها ونظمها ، وعكف على إعداد ميزانية هذا المعهد ، وأعد العدة لوجوده ،

(٢،١) تاريخ الاستاذ الامام ج ١ ص ٤٧٠

عرض الأمر على الخديو عباس ، فوافق على تفكير الشيخ الذى يتطلب من مال الدولة سبعة آلاف جنيه، واختار جامع أبى العباس مكانا للدراسة، وأعلن قبول الطلاب بامتحان يحررهم ، فأمه النشء من كل صوب ، ولم يهل أول العام إلا وعلى مقاعده ثلاثمائة طالب ، وكان خلف أبى العباس فراغ تابع لمصلحة البحرية فارتأى الشيخ أن يقيم عليه مساكن للطلاب ، وتفضل الخديو بتنفيذ رغبته ، كما اتجه الى إقامة بناء فخم يضم طلبة المعهد وإدارته ، فطلب من البلدية قطعة أرض تبلغ ١٨ ألف متر بجهة « الورديان » . وإذ تقوم فى طريق مشروعاته العقبات ، وتقع فى مجرى إصلاحه السدود ، يجد من لباقته البارعة وحيلته الواسعة وعطف ولى الأمر ما يمضى به الى النجاح قدما .

أذكى الشيخ فى هذا المعهد نهضة علمية متوثبة ، وبث فى الطلاب روح الجد والمثابرة، وقام على شئونهم بعزيمة نافذة وفكر موفق ، فألف الطلاب النظام ودرجوا عليه ، والأساتذة ضبط المواعيد ورعوا حدودها ، وواظبوا على إلقاء الدروس وتنظيم ساعات العمل والتقيد بمنهاج مرسوم (١)

وكان يرفع كل عام تقريرا عن أعماله لولى الأمر أولا ، ولمن يهمهم التعليم الدينى ثانيا ، يعد هذا التقرير بنفسه ويصوغه بأسلوبه ، ويضمنه خطبته التى يلقيها فى نهاية العام الدراسى ، ويوضح فيه مناهج الدراسة ، مما يدل على فهمه وتمكنه من أساليب التربية والتعليم .

ومن سننه الحميدة فى الاسكندرية أنه كان يقيم آخر العام الدراسى حفلا جامعاً تمنح فيه الجوائز للناجحين ، وكان يوزعها عليهم نائب الخديو أو رئيس مجلس النظار ، حثا للطلاب وتشجيعا لعزائمهم ، فيمنحهم ما يفيدهم فى اللغة والأدب وعلومه ، كمقدمة ابن خلدون والمثل السائر وديوان الحماسة ونهج البلاغة وتاريخ أبى الفداء وديوان المتنبى وفقه اللغة وغيرها .

وكان كبار المفكرين ووجوه الناس فى الثغر لصلتهم به وإعجابهم بنهوضه يهدون الطلاب كتبا ذات قيمة فى الأدب والتاريخ كالمرحوم محمد طلعت حرب باشا

---

[١] تاريخ الاستاذ الامام جـ ١ ص ٤٧١

الذى أهـدامم مائة نسخة من كتاب تاريخ دول العرب والاسلام ، ومحمود بك أبو النصر أحد كبار المحامين بالاسكندرية إذ ذاك الذى أهداهم تسعين نسخة من كتاب « إرشاد القاصد لابن ساعد الأنصارى » .

ومما يؤثر أن اللورد كرومر المعتمد البريطانى فى مصر إذ ذاك ، كان قد تعرض للإسلام ، فآثر الشيخ أن يرد عليه فى هذا الحفل الجامع ، وكان يوما ذا خطر عظيم إذ يفد لسماع خطابه الكبراء والعظماء والأعيان والعلماء ، فبعد حديث طويل فى خطابه اتجه الى العلماء ، وقال : « إن هذا الدين القويم الذى استضاء بنوره أبناء الانسان منذ أربعة عشر قرنا ، لا تزال مزاياه الفاضلة محجوبة عن أعين كثير من الناس حتى من الذين اقتضت الإرادة الإلهية أن يمتزجوا بأهله . إن احتجاب هذه الفضائل الاسلامية عن العيون وإعراض الكثير من المسلمين عن التمسك بها وتقاعد العلماء عن التنويه بشأنها والحث عليها ، سوغ لرجال نظروا إلى أحوال الأمم الاسلامية الحاضرة ولم يكلفوا أنفسهم مشقة البحث عن حقيقة فضائل الاسلام وآدابه ، أن ينسبوا الى الاسلام عيوب هذا العصر ، وأن يعلنوا فى مشارق الأرض ومغاربها أن التعاليم الاسلامية هى التى وقفت البلدان التى دان أهلها بدين الاسلام (١) » .

وظل الشيخ يعرض أقوال المهاجمين وينقذ إليها قولا قولا ويسفهها فكرة فكرة حتى خلب العقول وأخذ بنواصى الألباب .

هذه بعض الجهود التى بذلها الشيخ ، وتلك آثاره الجلى فى إنشاء هذا المعهد الجليل وسهره على العلم فيه .

ولا بأس من الإشارة الى ما كان بينه وبين الخديو من وثيق الصلة وثابت الود ؛ فقد كان الخديو يجزل له الحب ، ويغمره بالثقة الكريمة ، ويستشيره فى أخطر المسائل ، ويقدر رأيه حق قدره ، ويحرص على إيثاره بالإجلال والتكريم .

وفى أواخر سنة ١٣٢٤ هـ ندب للقيام بأعباء مشيخة الأزهر نيابة عن الشيخ عبد الرحمن الشربينى شيخ الأزهر إذ ذاك ، فجمع بين ذلك وبين مشيخة

[١] التقرير الرابع عن أعمال مشيخة الاسكندرية مطبعة الملاجىء العباسية ص ٢٠

المعهد الاسكندرى ، حتى كان التاسع من ربيع الآخر سنة ١٣٢٧ ، الموافق ٢٩ من ابريل سنة ١٩٠٩ ، فصدر الأمر العالى بتعيينه وكيلا للجامع الأزهر ، فمضى فى طريق إصلاحه بفكر موفق ، ورأى مسدد ، وهمة لا تعرف الونى أو الفتور .

وفى عهد وكالته صدر قانون النظام فى الأزهر سنة ١٩١١ م الذى قسمت بمقتضاه الدراسة إلى مراحل لكل منها نظام ومواد خاصة ، وعهد اليه بتطبيق القانون الجديد ، فأنشىء القسم الاول وعين شيخا له مع بقائه وكيلا للجامع الأزهر .

وقد قام برحلة إلى الصعيد وجال فى كثير من قراه ومدنه متفقدا الدراسة الدينية فى مساجده توطئة لإنشاء معاهد دينية تتبع الأزهر وتخضع له ، وقد نفذ ذلك بانشاء معهدى أسيوط وقنا .

ولما شرع قانون الأزهر فى سنة ١٩١١ م وأنشئت فيه هيئة كبار العلماء كان أحدَ أعضائها ، وظل يرفع صوته مناديا بالإصلاح مدافعا عن الوطن بما خلد فى العالمين ذكراه .

وفى سنة ١٩١٣ م أنشئت الجمعية التشريعية ، وكان قد زهد فى المناصب لما يجد فيها من العناء وما يترصد له من سعى السعاة وكيدهم ، ولم يكن يستطيع أن يطلب إحالته الى المعاش إذ كان فى السابعة والأربعين من عمره ، وذلك ما لم يبحه القانون ، فاهتبل إنشاء هذه الجمعية فرصة ، وكان محمد سعيد باشا ناظر النظار إذ ذاك ، وكان صديقا له ، فعين عضوا بها .

ولما اشتعلت الثورة المصرية سنة ١٩١٩ م صال فيها وجال ، وأذكاها بقلمه ولسانه ورأيه ، حتى إذا وافت سنة ١٩٣١ أعرض عن الدنيا ولزم داره لمرض الفالج الذى أصابه ، وظل ينتظر المنون حتى دعاه مولاه ، فلباه فى صباح الخميس الحادى عشر من جمادى الاولى سنة ١٣٥٨ ، الموافق التاسع والعشرين من يونيه سنة ١٩٣٩ . غفر الله له ، وأكرم فى جنته مثواه .

وكان رحمه الله وثيق الدين ، طيب الخلق ، مخلصا فى عمله ، جريئا فى رأيه ،

كما كان فقيها ضليعا في الفقه وأسراره، واسع الأفق في تفسير كتاب الله، مدركا لدقائقه، متفطنا لكريم مغزاه، متمكنا من الأصول والمنطق والحديث، وله في كل ذلك لفتات دالة على بعد غوره وصفاء ذهنه .

وقد دبج بقلمه الرشيق الدقيق بحثا ضافيا سماه « القول الفصل في ترجمة القرآن الكريم الى اللغات الأجنبية »، وهو مجموعة من مقالاته الممتعة التي نشرها في الصحف مؤيدا بها رأيه في هـذه المسألة التي كان ينكر على مجيزيها أشد نكير، ويرام لولا حسن الظن فئة من ملاحدة هذا العصر، عصر التجدد والانتقال . وقد طبع هذا البحث سنة ١٣٤٣ هـ ١٩٢٥ م .

كتابته :

كتب عدة مقالات في السياسة والعلم والاجتماع والقانون، فأشرقت على صفحات الصحف والمجلات كمجلة الأحكام الشرعية التي صدرت أربع سنوات مبتدئة من سنة ١٩٠٢م، وكان ينقد في هذه المجلة بعض أحكام المحاكم الشرعية ويوجهها الوجهة الصالحة .

وأكثر الصحف التي حفلت بمقالاته وبحوثه هو صحيفة المقطم، فقد كانت له بها جولات موفقة، وكلمات في السياسة لا تزال ملء الأسماع .

وكانت الأقطار العربية تتلقف كتابته وتستشرف لها، حتى قال بعض البغداديين : « فحينما يصل المقطم في البريد نفتح أعداده بلهفة شديدة ونتصفح مقالاته لعلنا نجد مقالة لحضرة الشيخ مذيلة بإمضائه، فاذا وجدنا ذلك عددنا اليوم من أسعد أيامنا » .

ومن عجيب أنه يتحدث في شئون السياسة العامة ويتناول القضية المصرية ويدرس ما يجدّ من أحداثها، وما يظهر كل يوم من مواقفها وتطورها، فتستشف مما يكتب روح الخبير الدارس الملم بأطوار الحياة السياسية، العارف دقائقها جملة وتفصيلا، فيهدى برأيه وينير بفكره ويوجه بعقله، وتراه في كل ذلك كأحد الزعماء السياسيين الذين يخبون في السياسة ويضعون، والذين يحيون في بر السياسة وبحرها ويقضون فيها صباحهم والمساء .

هذا الى روحه الوطنى الغيور ، وضميره اليقظ المؤمن ، الذى تسمع صوته فى كل حرف ، ويناديك فى كل خطرة وهاجسة .

وأسلوب الشيخ يمثل الأسلوب الأدبى المصفى من كل تعقيد ، الذى لا تشوبه شائبة من التواء أو مماطلة ، والذى يطول ويطول ولكنك لا تعثر فيه على لوثة الجناس والتورية ، ولا يوافيك منه فى قليل ولا كثير شىء من آثار الصنعة والطلاء .

وهو منطقى فى أسلوبه ، بارع فى حجته ، يغمرك بالأدلة ويفيض عليك من البراهين حتى لا يدع إلى الشك مجالا فيما يذهب إليه من رأى ، أو ينفذ إليه من غرض .

وتجد كتابته الشابة الثائرة كأنما خطها قلم شاب متحمس جرىء ، فلا تحفظ ولا خوف ولا تملق ، وهى مع ذلك لا تفوتها الرصانة والاتزان .

وقد جمعت طائفة قيمة من مقالاته التى رفعها الى حضرة صاحب المعالى رئيس الوفد المصرى باسم « الشرح التفصيلى لمذكرة الاتفاق » الذى قدمه الانجليز للمصريين وبيان ما تضمنه من الشروط التى تتعارض مع الاستقلال ، وقد أحصى منها ثلاثين شرطا سوى التنصيص على إلغاء الحماية ، وسوى مسألة السودان الذى هو الجزء الحيوى المتمم لمصر .

كما جمعت طائفة أخرى من مقالاته الممتعة التى سبق نشرها فى الصحف فضمها كتيب بعنوان « من الحماية الى السيادة » يقول فى مقدمته :

« أقدم هذه الكلمات الى كل عامل فى سبيل الاستقلال التام لوادى النيل من منبعه الى مصبه بدون أى تدخل أجنبى فى شئونه الداخلية والخارجية » .

واطلعت على تقرير كتبه بخطه الجميل الأنيق سنة ١٨٩٩ م إذ كان نائبا لمحكمة بنها الشرعية ـ حينما كانت مديرية القليوبية ـ وقد أودع هذا التقرير خلاصة آرائه ومشاهداته وما يراه من إصلاح شامل فى المحاكم واللوائح والنظم ، وختم التقرير بفصل ضاف يبين حالة ديار المحاكم الشرعية ، وما هى عليه من سوء وإهمال .

هرون الرشــــــيد

لم يكن طائشاً ولا مستبدا

لفضــيلة الأســتاذ محمد أمين هلال

قد تخيرنا أن نعرض لبعض المشاكل فى حياة « الرشيد هرون » الخليفة الخامس من بنى العباس ، إذ كان عصره أزهى عصور الإسلام وأخلدها فى تاريخ دنيا الرحمة والعدالة والحضارة . وإن استفاض المؤرخون فى الكلام عن هذا الخليفة ، وفى تبيين ماله وما عليه ، فربما يعثر القارىء فى هذا المقال على آراء لم يذكرها الكاتبون من قبل ، فان وفقنا ـ وهو ما نرجو ـ لحسبنا أن كشفنا عن حقيقة تاريخية بالأدلة الناطقة قد يستقيم بها مجرى من مجارى التاريخ تعرجت طرقه وتعددت الآراء فى شعابه .

جلس الرشيد على العرش ولم تزل الخلافة الإسلامية فى أمر مريج ، لم يستقر القضاء على بنى أمية ، فقد نقلوا سلطانهم إلى الأندلس ؛ وما زال بعض الخوارج وبعض الطامعين من بنى على ، بل ومن بنى العباس ، يتربصون الدوائر بالجالس على عرش بغداد ، وكل يحشد ما وسعه من جهد فى تقويض هذا العرش بتقويض أمر الجالس عليه . فى هذا المعترك كان الرشيد يتبوأ سلطان الخلافة ، بعد أن آل اليه الملك بعد أخيه بعهد من أبيه المهدى . ولم يكن وصوله إلى العرش على الرغم من هذا العهد بالأمر السهل ، إذ رغب « الهادى » فى أن ينقض بيعة أبيه ويعطيها لابنه « جعفر » ، وتابعه على ذلك القواد ، وتنقصوا « هرون » فى مجلس الجماعة ، ، ولولا أن الموت عجل « بالهادى » بعد سنة واحدة من خلافته ما حظى الاسلام بخلافة « الرشيد » والعصر الذهبي العتيد .

تولى عرش الخلافة وسلطان المسلمين يمتد من المحيط الأطلنطى إلى الصين وجبال الهند ، ومن بلاد السودان واليمن إلى سهول سيبيريا ، ودخل المملكة سبعون مليونا ومائة وخمسون ألف دينار ، فهو يريد أن يلتفت إلى أمر هذه الامبراطورية المترامية ويعمل على النهوض بها وحياطتها مما يكاد لها . غير أن الطامعين فى الخلافة من أقاربه والحاقدين من الأعاجم على ازدهار مملكته كثيرا ما كانوا يعملون الحيل على الانتقاض وجعل أمر الدولة شيعا ، مما دعا الرشيد إلى الايقاع بالبرامكة وببعض أقاربه ، حفاظا لأمر المسلمين ، وقطعا لدابر المفسدين .

أجل إن الكاتب فى التاريخ لاينبغى أن يلصق المثالب بمن دخلوا فى غمرة التاريخ إلا بعد ترو ونظر فاحص فيما كان يحيط من الظروف والملابسات ، وكيف يتسنى لمتعجل أن يجزم بحقيقة تحيط بها الشكوك وتكتنفها الظنون ؟ ومن الأسف أن بعض من كتبوا ، أو قل تعرضوا لهذه الأمور الخطيرة ، لم يسلموا من ميل مع هوى النفس وخضوع للعواطف يزيد فى التخيل والتشكك ، وخاصة جماعة الشعوبية والعلوية ، وفى أحوال كهذه يجب الشك فيما يكتبون ويلزم الحذر والتنبه لأ كثر ما يروى عما يقع عادة فى خلال هذه الأحوال المختلفة ، وفى العادة تجد الفزع والهوى يخرجان المرء عن الطبيعة الهادئة المتروية التى تتطلبها رواية الحوادث ، ولا سيما الهامة منها ، فالاضطراب والتشويش صنوان متعانقان ، خصوصا فى أوقات الانقلابات وتنازع الرياسة بين الجماعات .

ولنوجز بعض الأسباب التى أوقعت الريبة فى نفس الرشيد وجعلته يقتل أحيانا ويكتفى بالحبس أحيانا أخرى :

رأى الرشيد كيف خرج على جده « المنصور » أبو مسلم ، وعبد الله ابن على ، ومحمد النفس الزكية ، وأخوه ابراهيم ، والريدانية ، وعبد الرحمن الأموى — الداخل — فتغلب عليهم بالقتل أو فاتوه بالهرب منه . ورأى كيف طمع « الهادى » فى خلعه عن ولاية العهد ومبايعة ابنه الصغير « جعفر » ، ورأى أنه وصل إلى عرش الخلافة على قدر ، وسط هوازع من الطامعين

فى الخلافة : من بنى أمية فى الأندلس ، وبنى على فى المغرب ، وتلمسان والخوارج بنواحى نصيبين ، ومن بعض الأعاجم الذين قوض الاسلام عروشهم وجعلهم موالى محكومين ؛ فشمر وتهيأ للأمر ، إذ أن المسألة لم تعد قاصرة على الجاه والسلطان الفردى ، بل أمست مسألة إدارة وتنفيـذ تشتمل على شتى المصالح والأهواء ، ولا يصاب ببلاء هو أضر من بلاء الفوضى والاضطراب واختلاف الدعاوى وانتزاع السلطان . فـلا عجب أن أخذ الرشيد أحيانا بالظنة ، وعجل بالأمر قبل أن يعجل الأمر به ، ولا عجب أن أنصفه المنصفون فيما أخذ وفيما أعطى — والامام ولو جائرا خير من الفتنة — حماية للضوابط التى تقوم عليها الإدارة الحـكيمة ، والخطط السليمة المستقيمة ، بين حاكم ومحكوم .

هذا القانون الإسـلامى السياسى فى تدبير المصالح العامة وعلاج شئون الجماعات ، يبرر الى حـد كبير ما عمله « هرون » مع بعض العلويين والبرامكة والخوارج — ولسنا بصـدد الحديث عنهم اليوم — وما عمله مع ابن عمـه عبد الملك بن صالح بن على بن عبد الله بن عباس ، فقد كان هذا متصلا اتصالا شديداً بالبرامكة المتهمين بالعمل على تحويل الخـلافة الى العلويين ، ومن ثم يخطون الخطوة الثانية فى استرجاع مملـكة كسرى التى قوضها الخليفة العادل عمر بن الخطاب ، حتى إن جعفرا البرمكى أخرج من سجن الرشيد يحيى ابن عبد الله بن الحسن الخارج على الخلافة ؛ أخرجه بدون إذن الرشيد فأمرها مع غيرها فى نفسه .

روى ابن خلـكان أن الرشيد كان متغيرا على عبد الملك لأنه يطمع فى الخلافة ، واتفق أن عبد الملك هذا كان بمنزل جعفر فلما أراد الانصراف قال له جعفر : اذكر حوائجك ، فشكا اليه دينه وأن الرشيد متغير عليه ، فقال: قد رضى عنك أمير المؤمنين ، وزال ما عنده منك ، ووفى دينك من ماله . قال : وإبراهيم ابنى : أحب أن أرفع قدره بصهر من ولد الخلافة . قال : قد زوجه أمير المؤمنين « العالية » ابنته . قال : وأوثر التنبيه على موضعه برفع لواء على رأسه . قال: قد ولاه أمير المؤمنين مصر . فخرج عبد الملك والحضور يعجبون من إقدام جعفر على ذلك من عند نفسه ، وخافوا أن يغضب الرشيد من هذه

الجسارة . فما عتم أن علموا بامضاء الرشيد كل ذلك وهو يقول : أحسن أحسن !

هذه الحادثة التى رواها ابن خلكان فى الجزء الأول من تاريخه ناطقة بهذا الاتصال الشديد بينه وبين البرامكة . وإذا كان مثل هذا يثير الهواجس فى نفس الرشيد ، خصوصا وهو يعلم أن صاحبه يطمع من قديم فى الخلافة ، فكيف نحكم عليه بالطيش والظلم فى حبس عبد الملك بعد أن شهد عليه بالخلاف شاهدان : ابنه وخادمه ، وأنه يعمل على خلع الرشيد ؟

ولنقص هذه الحكاية على ما رواه ابن الأثير باختصار : لما دخل هذا على الرشيد قال له : أكفراً بالنعمة ، وجحودا لجليل المنة والتكرمة ؟ فقال : يا أمير المؤمنين : لقد بؤت إذن بالندم ، وتعرضت لاستحلال النقم ، وما ذاك إلا بغى حاسد نافسنى فيك مودة القرابة وتقديم الولاية . إنك خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى أمته وأمينه على عترته ، لك عليها فرض الطاعة وأداء النصيحة ، ولها عليك العدل فى حكمها والتثبت فى حادثها والغفران لذنوبها . فقال له الرشيد : أتضع لى من لسانك وترفع لى من جنانك ! هذا كاتبك «قمامة» يخبر بغلك وفساد نيتك ، فاسمع كلامه ؛ وحضر قمامة وأقر بأن سيده عازم على الغدر والخلاف . فقال عبد الملك : أهو كذلك يا قمامة ! قال نعم ؛ لقد أردت ختل أمير المؤمنين ! فقال عبد الملك : كيف لا يكذب علىّ من خلفى وهو يبهتنى فى وجهى ! فقال له الرشيد : وهذا ابنك عبد الرحمن يخبرنى بعتوك وفساد نيتك ، ولو أردت أن أحتج عليك بحجة لم أجد أعدل من هذين لك ، فبم تدفعهما عنك ؟ فقال عبد الملك : هو مأمور أوعاق مجبور ، فإن كان مأمورا فمعذور ، وإن كان عاقا ففاجر كفور ؛ أخبر الله عز وجل بعداوته وحذر منه بقوله «إن من أزواجكم وأولادكم عدواً لكم فاحذروهم» . فنهض الرشيد ، وهو يقول : أما أمرك فقد وضح ، ولكنى لا أعجل حتى أعلم الذى يرضى الله فيك فإنه الحكم بينى وبينك . ثم جلس مجلسا آخر والتفت نحو سليمان بن أبى جعفر وقال وهو — يعنى عبد الملك — أريد حياته ويريد قتلى ؛ أما والله لكأنى أنظر إلى شؤبوبها قد همع ، وعارضها قد لمع ، وكأنى بالوعيد

قـد اورى نارا تسطع ، فأقلع عن براجم بلا معاصم ، ورءوس بلا غلاصم ، فهلا مهلا بى ! والله سهل لـكم الوعر ، وصفا لـكم القـدر ، وألقت إليـكم الأمور أثناء أزمتها ، فنذار لـكم نذار ! قبل حلول داهية خبوط باليد ، لبوط بالرجـل ، أما والله لولا الإبقاء على بنى هاشم لضربت عنقك ! ثم أمر بحبسه ، فحبس عند الفضل بن الربيع .

فأنت ترى أنه مع خطورة التهمة وقيام القرائن والشهود على صدقها، لم يشأ الرشيد أن يقضى فيها فى أول مجلس وأنسأها إلى جلسة أخرى ، ليترك للنفس مجالا للاستقرار، ولجانب الخلق والتروى مجالا للاستبصار ؛ وفى جو من راحة الضمير وهدوء النفس يصدر الحـكم عن صواب .

من هذه القصة وأشباهها اتخذ بعض المؤرخين مغامز فى أخلاق الرشيد ومعاملاته لبعض رعيته . فإذا نحن قرأناها فهمنا منها أن الرشيد كان أكثر ترفقا وأميل الى الصفح والغفران من كثير من الخلفاء الذين تقدموه ، والذين لم يكونوا يسمحون بسبب من الاسباب يضعف شأن الملك أو يؤدى الى ذلك . ومن كلام جده المنصور : الملوك تحتمل كل شىء إلا ثلاث خلال : إفشاء السر ، والتعرض للحرم ، والقـدح فى الملك . فهم إذا سمحوا فى شىء ما فلا يتسامحون فيما يخص الملك ، وإلا فالمقوبة الشـديدة . وقـد قال بعض المؤرخين : إن المنصور لم يعاقب أبا حنيفة ومالـكا والثورى لامتناعهم عن تولى القضاء إلا لأن الجمهور يفهم أن هـذا الامتناع مظهر من مظاهر عدم تعاونهم مع العباسيين أعداء العلويين .

وهذا عبد الملك قد أظهرت القرائن أولا والشهود ثانيا عداءه للخليفة ، فماذا كان يصنع هـرون حياله ؟ أكان يتركه طليقا يؤلب عليه ويكيد له ، ومن ثم ذهاب الخليفة وضياع الملك ، أم يحتاط للأمر ويقضى على الفتنة ؟! إن كان ما عمله الرشيد يستحق أن يوصف بسببه بأنه كان أذنا لـكل واش ومصدقا لـكل حسود ، فكم فى ولاة الأمور فى عصرنا الحاضر يستحقون هـذا الوصف الجائر خصوصا إذا تعقبوا المفسـدين وقبضوا على مهددى الأنظمة والقوانين ؟!

ومن تحكيم العاطفة أن يقال « إن هـذا الخليفة ارتكب الشطط وقضى على زهرة دولته ، وغرة جبينها حين نكل بالبرامكة وببعض الخارجين عليه » ؛ فنى الواقع أن هـذا انسياق وراء الشعور العاطنى ، وكثيرا ما يخطىء ، إذا لو نظروا من خلال مصلحة الدولة الموجبة للحزم والأخذ بالشدة على أيدى الحاقدين ، لأدركوا أن ما وقع كان الواجب وقوعه ، وأن الرشيد إن كان قد فقـد بعض رجاله بسبب ما بدر منهم فقـد تعوضهم برجال مخلصين أخيار ، وناهيك بما ترك هؤلاء وخلفوا فى عهد المأمون .

فتك ببعض العلويين لأنهم حاربوه جهارا ، فلم يكن بد من مساجلتهم والقضاء على فتنهم ، واحتبس بعض العباسيين للسبب ذاته ، وفتك بالبرامكة لما كان من استبدادهم على الدولة واحتجافهم أموال الجباية ، حتى كان ، كما قال ابن خلدون ، يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه ، فغلبوه على أمره وشاركوه فى سلطانه ، ولم يكن له معهم تصرف فى أمور ملـكه ، نخافهم على سلطانه عملا بسياسة أسـلافه فى تأييد دولتهم ؛ وهى سياسة واجبة سديدة تخالف سياسته السابقة فى معاملة رعاياه ، فإنها كانت مؤسسة على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية مع رفق وحلم وبذل ومحاسنة . فقد كان على ما رواه ـ الفخرى ـ إذا وعظته بكى ، وإذا استعطفته عفا ، وإذا استجديته سخا ، حتى جرى خبره مجرى الأمثال .

* * *

ولا يزال الناس مختلفين فى كل العصور . فمع قرب العهد برجال الصدر الأول الإسلامى ، ومع احتفال هذا العصر الرشيدى بجمهرة من الأفذاذ فى الدين والأخلاق والفلسفة ، فقد اختلف عصر الرشيد فى أعمال الرشيد ، فبينا يقول مروان بن أبى حفصة مادحا :

وسدت بهرون الثغور وأحكمت ... به من أمور المسلمين المرائر

وما انفك معقودا بنصر لواؤه ... له عسكر عنه تشظى العساكر

وكل ملوك الروم أعطاه جزية ... على الرغم قسرا عن يد وهو صاغر

نجد دعبل بن على يعرّض بما ارتكب الرشيد مع العلويين فيهجوه ويشير إلى اجتماع القبرين فى طوس : قبر الرشيد ، وقبر على الرضا :

أربع بطوس على القبر الزكى إذا ما كنت تربع من دين إلى وطر
قبران فى طوس : خير الناس كلهم وقبر شرهم ، هذا من العبر
ماينفع الرجس من قرب الزكى ولا على الزكى بقرب الرجس من ضرر

والخلاصة : أن الرشيد يعد مفخرة عظمى من مفاخر خلفاء المسلمين ، وأن أكثر ما يتهم به من القسوة والجور لا تقره حوادث التاريخ كما بينا ؟

المبادرة بالعمل الصالح

قال النبي صلى الله عليه وسلم : « ابن آدم : اغتنم خمسا قبل خمس : شبابك قبل هرمك ، وصحتك قبل سقمك ، وفراغك قبل شغلك ، وحياتك قبل موتك ، وغناك قبل فقرك » .

وقال الحسن البصرى : بادروا بالعمل الصالح قبل حلول الأجل فإن لكم ما أمضيتم لا ما أبقيتم .

وكان خالد بن معدان يقول :

اذا أنت لم تزرع وأبصرت حاصدا ندمت على التفريط فى زمن البذر

وقال أمير المؤمنين على بن أبى طالب لأصحابه يوما : فيم أنتم ؟ قالوا نرجو ونخاف . فقال : من رجا شيئا طلبه ، ومن خاف شيئا هرب منه

وقال شاعر :

ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها إن السفينة لا تجرى على اليبس

وقال ابن عبد ربه صاحب العقد الفريد فى هذا المعنى :

بادر الى التوبة الخلصاء مبتدئا والموت ويحك لم يمدد اليك يدا
وارقب من الله وعدا ليس يخلفه لا بد لله من إنجاز ما وعدا

الاحتفال بافتتاح المحاضرات الصحية

بقسم إجازة الدعوة والإرشاد بكلية أصول الدين

فى يوم الاثنين ١٣ من صفر سنة ١٣٦٦ ، الموافق ٦ من يناير سنة ١٩٤٧ ، احتفلت الكلية بافتتاح المحاضرات الصحية لطلاب قسم إجازة الدعوة والإرشاد بحضور كبار رجال إدارة الأزهر ، وفى مقدمتهم فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الرحمن حسن وكيل الجامع الأزهر ، وفضيلة الشيخ محمد عبد اللطيف دراز مدير الجامع الأزهر ، وفضيلة الأستاذ الشيخ محمود أبو العيون سكرتير عام الجامع الأزهر ، وفضيلة الأستاذ الشيخ محمد عرفه مدير قسم الوعظ ؛ وكبار رجال الصحة وفى مقدمتهم الدكتور أحمد على شاهين مدير قسم الدعاية الصحية ، والدكتور محمود أباظه بك مدير عام مصلحة الصحة الاجتماعية ، وغيرهم من كبار الموظفين ؛ وكبار أطباء الجيش ، وفى مقدمتهم سعادة سليمان بك عبد الواحد ؛ وجميع حضرات وعاظ القاهرة ووزارة الدفاع ووزارة الصحة .

وفى تمام الساعة الحادية عشرة صباحاً افتتحت الحفلة ببعض آيات الذكر الحكيم . ثم ألقى فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الجليل عيسى شيخ الكلية كلمة الافتتاح (وترونها فيما بعد) . وبعد الفراغ منها قدم حضرة الدكتور محمود بك أباظه ، فألقى محاضرته (فى الصحة والدين) ، وكانت محاضرة قيمة تضمنت تعاليم القرآن الكريم ، والسنة النبوية الشريفة فى العناية بكل ماله مساس بالصحة الوقائية والعلاجية .

ثم نهض بعده فضيلة الأستاذ الجليل الشيخ عبد الرحمن حسن وكيل الجامع الأزهر وارتجل كلمة قيمة ، تضمنت شكر وزارة الصحة والمحاضر على ما يبذلون من العناية بصحة الشعب ، كما تضمنت التنويه بنجاح قسم الوعظ والإرشاد فى محاربة ما تعوّده الناس من الإحجام عن الإصاخة لتعاليم الأطباء ، مما كان له أكبر أثر فى وصول النفع إلى المرضى وغيرهم من أبناء الأمة .

كما تضمنت عناية علماء المسلمين بالطب والصحة والعلاج من قديم الزمان ؛ وذكر بعضا من مشاهيرهم أمثال كمال الدين بن يونس وقد أتقن الحكمة وتميز فى سائر العلوم . وكان عظيما فى العلوم الشرعية والفقه ، وكان مدرسا فى الموصل يقرأ العلوم بأسرها من الفلسفة والطب والتعاليم وغير ذلك ، ولم يزل بمدينة الموصل حتى مات . والامام فخر الدين الرازى سيد الحكماء المحدثين ، وكان من اجلهم فى سائر العلوم الدينية والطبية والتفسير والأدب والشعر ، وكان إذا ركب يمشى حوله نحو ثلثمائة من الفقهاء ، وقد نصب له السلطان منبرا فى المسجد وفرش له سجادة ليجلس عليها فى صدر الديوان للتدريس فى أوقات معينة ، وهو من علماء القرن السابع فى بلاد العجم . والقاضى أبى الوليد محمد ابن أحمد بن رشد ، وله فى الطب كتاب الكليات ، وقد أجاد فى تآليفه ، ومات سنة ٥٩٥ . وأبى جعفر بن هارون ، وكان بأشبيلية أستاذاً لابن رشد ، درس عليه التعاليم والطب ، وهو محدث وفقيه ، وكان فاضلا فى صناعة الطب ، جاء إليه شخص قد خرق عودٌ سوادَ عينه فلم يبصر فداواه حتى أبصر ، فعرض عليه ثلثمائة دينار فأبى . وأبى العباس بن الرومية من أهل إشبيلية ، طاف بمصر والشام والعراق وهو يدرس النبات ويركب الأدوية ، وهو محدث ، دخل مصر سنة ٦١٣ .

وابن الهيثم ، أقام بالديار المصرية ، وكان من العلماء فى الطب ، ولخص كثيرا من كتب جالينوس ، وكان خبيرا بأصول صناعة الطب ، وكان بالجامع الأزهر يدرس ويؤلف ، وتصانيفه كثيرة الإفادة ، وكان يكتب فى كل سنة أقليدس والمجسطى ويبيعها ليقتات بثمنها حتى مات فى سنة ٤٣٠

والقاضى رفيع الدين الجيلى ، وكان متميزا فى العلوم الحكمية وأصول الدين والفقه والعلم الطبيعى والطب ، وكان مقيما بدمشق ، وتولى القضاء فيها حتى صار قاضى القضاة بها فى سنة ٦٣٨ ، ومات فى سنة ٦٤٠ .

وشمس الدين الخوبى قاضى القضاة وحجة الاسلام وسيد العلماء ، من مدينة خوى ، كان أوحد زمانه فى العلوم الحكمية ، وعلامة وقته فى العلوم الشرعية ، عارفا بأصول الطب وغيره من أجزاء الحكمة ، مات بدمشق فى سنة ٦٣٧ .

وأفضل الدين الخونجي ، كان عالما فى الشريعة والطب ، وتولى القضاء بمصر ، ثم صار قاضى القضاة فيها ، وتوفى سنة ٦٤٦ .

وسعد الدين بن عبد العزيز ، كان متبحراً فى العلوم الفقهية والدينية ، وأوحد زمانه فى علوم الطب ، وخدم صناعته بالبيمارستان ، وتولى رياسة الطب فى دمشق سنة ٦٤٤ .

وشمس الدين الخسروشاهى تلميذ الفخر الرازى ، تميز فى العلوم الحكمية ، وحرر الأصول الطبية ، وأتقن العلوم الشرعية ، وكان بدمشق ، ومات فى سنة ٦٥٢ .

واختتم فضيلته كلمته مشيرا إلى عناية الأزهر بالعلوم الحديثة قائلا : إن الأزهر كان إلى عهد قريب يدرس لطلبته العلوم الطبية .

كلمة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ عبد الجليل عيسى شيخ كلية أصول الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

روى البخارى عن ابن مسعود ، رضى الله عنه ، قال : قال صلى الله عليه وسلم : «لا حَسدَ الا فى اثْنتينِ : رجلٌ آتاهُ الله مالا فسلطه على هَلَكتِه فى الحق ، ورجلٌ آتاهُ الله الحكمة فهو يقضى بها ويعلمها » .

قال العلماء : الحكمة إصابة الحق بالعلم والعقل .

فيا أبناء الأزهر ! ها هم أولاء رجال حكومتكم الرشيدة ، جاءوا إليكم ليعلموكم مما علمهم الله ، وهو توفيق من الله عظيم ، ساقه الله إليكم فى وقته المناسب له .

فقد جندت الأمم كل مثقفيها وساقتهم الى ميدان الإصلاح ليعدوا لها رجالا صالحين للبقاء . وقد شاهدتم الآن أن العلم قد تطور ، فأصبح التعليم ليس قاصراً على البحث النظرى فحسب ، والتمحيص العلمى الصرف ، بل اتجه مع ذلك الى المساهمة فى علاج مشكلات المجتمع ، وإرشاد الناس الى

حلها ، وقد توسلوا لذلك بكل الوسائل : عن طريق الدين ، وعن طريق العلم ، والترغيب والترهيب .

وبَصُرَ كبار المصلحين بعد التجارب الكثيرة بأن العلم وحده لا ينهض بالإصلاح المنشود إلا فى حدود ضيقة جداً ، لا يستطيع الوصول إليها أكثر الناس ، فلجأوا الى الاستعانة بالدين ، لما له من المقام الأسمى فى قلوب الشعب ، ولارتكازه فى نفوس الأمة على ناحية حساسة ، وهى اعتقاد قدسيته ، وأنه من وضع العليم بأسرار خلقه ، الرءوف بهم . فإذا جاء العلم اليوم يستنصر بالدين ويطلب منه العون والمساعدة على الإصلاح ، فطالما استنجد الدين بالعلم لتثبيت قواعده وتشييد بنيانه . فالدين والعلم ضروريان للحياة الهانئة السعيدة إذا سارا جنباً لجنب .

والويل كل الويل لأمة توقد نار الفتنة بين والعلم والدين ، فينسلخ العلم عن الدين ، ويجمح من يد الحكماء ، فيكون شراً صرفاً .

فالعلم بلا دين ، قد يكون شراً من الجهل. وها هى تلك المشكلات التى تحيط بنا فى عصرنا هذا تشهد بأن العلم المنافى للدين الذى طالما شاد به الغربيون قد أفلت زمامه من أيديهم ، فانقلب الى ما شاد من مدنيات يهدمها ، ويقذف بأصحابه وبأموالهم فى أعماق البحار ، ويدفن مئات الآلاف من المستضعفين من النساء والولدان الذين لا يستطيعون حيلة تحت الانقاض وهم أحياء ، يشكون إلى خالقهم طغيان العلم وجبروت العلماء .

فالعلم كالنار : بالتوجيه الحسن تحمل الدفء الى المقرور ، وتنضج الطعام وتلين الحديد ، وتصهر المعادن ، فيصوغ منها الانسان كل ما يسد حاجته ويساعده فى حياته . وبالتوجيه السيء تحرق المتاع وتهلك الحرث والنسل .

فالعلم من الخير ، ولكن طالما أتى الشر من الخير .

أليس من فضل نعم الله على خلقه الماء ، ولكنه إذا انساب بلا نظام ولا رقابة أغرق البلاد ، وأفسد النظام ؛ وإن أحكمت سدوده وأتقن توزيعه كان الخير والبركة . فالدين يكبح جماح العلم ، ويسخره فى كل نافع مفيد ، ويخدم به البشر ويخفف من ويلاتهم .

وكان من فضل الله أن مما تآزر عليه العلم والدين : العناية بصحة الأبدان والإشادة بفضلها . فقد جاء فى الكتاب الكريم ، وعلى لسان النبي العظيم ، التنويه بذلك تلميحاً وتصريحاً فى مواطن كثيرة ليس هذا وقت تعدادها .

فمن ذلك قوله تعالى : « إن الله يحب الذين يقاتلون فى سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص » أى أقوياء متماسكين كالبنيان الذى أحكم لزاقه بالرصاص ؛ وهل البناء الذى هذا حاله ترتفع قواعده بأجسام بالية وجذوع خاوية ؟!

وقال صلى الله عليه وسلم ، فيما رواه مسلم رضى الله عنه : « المؤمن القوى خير عند الله وأحب من المؤمن الضعيف » .

إذ المؤمن القوى فى جسمه وعزمه يستطيع أن يؤدى لأمته من الأعمال ما لا يستطيع الضعيف ، فكان لذلك خيراً لنفسه ولأمته .

فيا أبناء الأزهر ! أجيبوا داعى الفاروق ، ولبوا نداء الوطن ، وجندوا أنفسكم لمحاربة العدو الثالث ، فقديماً حارب أساتذتكم منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً عدوين جبارين : الجهل ، والفقر .

حاربوا الجهل بنشر نور علوم الشريعة ومعارفها ، فاهتدى الناس بهديهم ، وساروا على جادتهم .

وحاربوا الفقر بتبليغ رسالات ربهم الى أغنياء الأمة ، فأمروهم بكثرة البذل فى وجوه الخير والبر بالفقراء ، وإغداق الخير عليهم ، والأخذ بيدهم ، وانتشالهم من مهاوى الفقر والحاجة ، فعاشت الأمة كلها سعيدة راضية متماسكة ، يشعر فقيرها بأن له فى مال غنيها حقا لابد واصل إليه ، فيحافظ على مال الغنى ، ولا يحمل فى صدره عليه حنقاً ولا حقدا .

ولا أخالكم إلا أنكم كنتم تظنون أنه ليس فى استطاعتكم محاربة العدو الثالث ، وهو أشدها فتكا وأقساها وقعاً ، وهو المرض .

ولكن الله من عليكم بما يسهل لكم هذه الخدمة الجليلة على يد حكومتكم الرشيدة بحسن توجيه جلالة الملك المعظم .

فحققوا رجاء الحكومة وأمل الفاروق ، تستجلبوا رضاء الله ، وتكونوا من الفائزين ، إن شاء الله ؟

البيرة والمسكرات

جاء الى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتى :

كثر الحديث حول إباحة أو تحريم البيرة . ولما كانت الآراء فى هذا الموضوع متشعبة الى حد جعل الانسان لا يستطيع الاهتداء فيه الى رأى قاطع ، لذلك نرجو من فضيلتكم بيان الحكم مع ذكر السبب فى الحل والتحريم .

هذا مع العلم بأن بعض الوعاظ أفتى بحلها معتمدا على أن التحريم الذى ورد بشأن تناولها لم يكن إلا من باب سد الذريعة . وأيضا أفتوا بأنه إذا كان المقدار الذى يتناوله الانسان منها مساويا لمقدار كمية الماء التى يتعاطاها أثناء تناول الطعام مع عدم تأثره بها فإن هذا ليس بمحرم ، أما إذا تأثر بها فانه يكون حراما . ولما كانت هذه الأدلة لا يستسيغها العقل ولا تمت الى قواعد الدين بصلة ، بالرغم من أنها صادرة من قوم يصح الاعتماد عليهم ، فإننى أرجو من فضيلتكم الاجابة على ما سلف بيانه .

صاغ

محمود حمزه عمر

الجواب :

بعد حمد الله تعالى والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه :

تفيد اللجنة بأن كل شراب من شأنه أن يُسكر الكثيرُ منه فحرام تناول الكثير منه والقليل ؛ وذلك لما ثبت فى الصحيحين عن أبى موسى قال : قلت يارسول الله أفتنا فى شرابين كنا نصنعهما باليمن : البِتْع — وهو من العسل ينبذ حتى يشتد — والمِزْر — وهو من الذرة والشعير ينبذ حتى يشتد ـ قال : وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أعطى جوامع الكلم فقال : « كل مسكر حرام » . وعن عائشة قالت : سألت رسول الله صلى الله

عليه وسلم عن البتع ، وكان أهـل اليمن يشربونه ، فقال صلى الله عليه وسلم : « كل شراب أسكر فهو حرام » .

وفى صحيح مسلم عن جابر أن رجلا من اليمن سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شراب يشربونه بأرضهم من الذرة يقال له (المزر) ، فقال صلى الله عليه وسلم : « أمسكر هو ؟ قال نعم ، فقال : « كل مسكر حرام . إن على الله عهدا لمن يشرب المسكر أن يسقيه من طينة الخبال » قالوا يا رسول الله : وما طينة الخبال ؟ قال صلى الله عليه وسلم «عرق أهل النار ، أو عصارة أهل النار» .

وفى صحيح مسلم عن عبـد الله بن عمر أن النبى صلى الله عليه وسـلم قال : « كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام » . وفى لفظ « كل مسكر حرام »

وفى السنن عن النعمان بن بشير قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن من الحنطة خمرا ، ومن الشعير خمرا ، ومن الزبيب خمرا ، ومن العسل خمـرا »

وفى الصحيح « إن عمر بن الخطاب قال على منبر النبى صلى الله عليه وسلم : أما بعد ، أيها الناس إنه نزل تحريم الخمر ، وهى من خمسة أشياء : من العنب ، والتمر ، والعسل ، والحنطة ، والشعير . والخمر ما خامر العقل » .

وفى السنن عن عائشة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كل مسكر حرام ، وما أسكر الفَرْق منه فملء الكف منه حرام » ـ الفَرْق : مكيال كبير كان معروفا بالمدينة .

وقد روى أهل السنن أيضا عن النبى صلى الله عليه وسلم « ما أسكر كثيره فقليله حرام » .

والأحاديث فى هذا كثيرة جدا تبلغ حد التواتر أو تـكاد ، والأمر فى ذلك واضح ، فان خمر العنب مما أجمع المسلمون على تحريم كثيرها وقليلها . ولا فرق فى الحس ولا العقل بين خمر العنب وخمر التمر ، والزبيب ، والشعير ، والعسل ، وغيرها ، فان كل ذلك سواء فى الصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وفى إيقاع العـداوة والبغضاء . وكما قال بعض العلماء : إن الله سبحانه قد أمر بالعـدل

والاعتبار ، وهو التسوية بين المتماثلين ، فلا يفرق الله ورسوله بين شراب مسكر وشراب مسكر فيبيح قليل هذا ولا يبيح قليل ذاك بل يسوى بينهما ، وإذا كان قد حرم القليل من أحدهما حرم القليل من الآخر .

هذا وقد تبين مما ذكرنا الحق فى موضوع السؤال . فليس لمسلم يؤمن بالله ورسوله أن يعدل عن هذا الحق بعد ما تبين له . والله الهادى الى الصواب . والله أعلم .

احتساب الدين من الزكاة

وجاء الى لجنة الفتوى أيضا الاستفتاء الآتى :

رجل يريد أن يخرج زكاة عروض التجارة وله دين بصك على رجل آخر ، وهذا الرجل المدبون فقير ومن مستحق الزكاة ، فهل يجوز أن يتنازل معطى الزكاة عن هذا الدين أو عن بعضه ويعتبر زكاة بدلا من أن يقدمه للقضاء ، وفى ذلك من الضرر ما لا يخفى ؟

اسماعيل على عبد العال

الجواب :

بعد حمد الله تعالى والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه :

تفيد اللجنة أنه قد جاء فى شرح المهذب للامام النووى رحمه الله فى صفحة ٢١٠ جزء ٦ ما نصه : « فرع : إذا كان لرجل على معسر دين فأراد أن يجعله عن زكاته وقال له جعلته عن زكاتى ، فوجهان حكاهما صاحب البيان ، أصحهما لا يجزئه وبه قطع الصيمرى ، وهو مذهب أبى حنيفة وأحمد ، لأن الزكاة فى ذمته فلا يبرأ إلا باقباضها ؛ والثانى يجزئه ، وهو مذهب الحسن البصرى وعطاء ، لأنه لو دفعه اليه ثم أخذه منه جاز ، فكذا إذا لم يقبضه ، كما لو كان له عنده دراهم وديعة ودفعها عن الزكاة فانه يجزئه ، سواء أقبضها أم لا » . انتهى.

وهذا مذهب أشهب من أصحاب الإمام مالك ، فانه أجاز أن يحتسب من عليه الزكاة من زكاته الدينَ الذى على مدين ، سواء أكان هذا المدين معدما أم غير معدم ، وسواء أكان بهذا الدين فى يد من عليه الزكاة رهن به أم لا . فذهب أشهب موافق لمذهب الحسن وعطاء ، وهو أحد الوجهين فى مذهب الامام الشافعى .

والراجح فى مذهب الامام مالك أنه إن كان الدين على فقير يمكنه أن يؤديه لدائنه الذى عليه الزكاة فلدائنه أن يحتسبه من زكاته ؛ وكذلك اذا كان به رهن فى يد من عليه الزكاة ؛ ففى كل من الحالتين يجوز لمن عليه الزكاة أن يحتسب دينه من الزكاة ويجزئه ذلك . أما فى غير هاتين الحالتين فلا يجوز حسبان الدين من الزكاة .

وترى اللجنة الأخذ بمذهب الحسن وعطاء وأشهب وأحد الوجهين فى مذهب الشافعى ، وهو احتساب الدين من الزكاة لوجاهة دليله ، لأن الإسقاط وإبراء الذمة بمنزلة الإقباض ، والله اعلم .

بطلان الوقف على قراءة القرآن

وجاء الى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتى :

هل يجوز القيام بوقف أطيان وقفا خيريا يقصد منه أن يكون ريعه لبعض القراء على روح المتوفى ، ونظارته لنا ثم للأكبر فالأكبر من الأولاد ؟ وهل قراءة القرآن الكريم اذا كان أجرُ القراءة من الأطيان الخيرية المرغوب وقفها هى ملك المتوفى تكون صدقة نافعة وثوابا ورحمة للمتوفى ؟

أملى الإفادة حيث أرغب وقف أطيان أخى التى تركها .

عبد الله مجرس

الجواب

بعد حمد الله تعالى والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه :

تفيد اللجنة بأن الذى عليه العلماء المحققون أن الوقف على قراءة القرآن باطل ، بمعنى بطلان جعل قــراءة القراء مصرفا للوقف ، فلو وقف شخص على القراء ثم من بعدهم على المساكين بطل الوقف على القراء وصرف على المساكين من أول الأمر ، لأن الوقف أو الوصية للقراء من قبيل الاستئجار على قراءة القرآن ، والاستئجار على ذلك استئجار على العبادة المحضة ، وهو لا يجوز .

وهنا تنبه اللجنة على أن الوقف لا يجوز إلا من المالك للأعيان الموقوفة وقت وقفها ، فلا يجوز للسائل فى هذه الحادثة أن يقف أطيان أخيه إلا إذا كان قد تملكها بالميراث أو غيره ، مطلقا .

وترى اللجنة أن قــراءة القرآن للمتوفى لا يبتغى بها القارىء إلا وجه الله لا أخــذ الأجرة نافعة للميت كالتصــدق عليه . فاذا أراد الشخص أن يقف من أملاكه ما ينفع أخاه مثلا ، جعل وقفه للفقراء والمساكين ، ونوى أن يكون ذلك صدقة عن أخيه . والله أعلم .

حكم الغش فى الزواج

وجاء إلى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتى :

رجل أراد أن يتزوج فتقدم اليه رجل آخر وعرفه بأن عنده كريمته سيدة ثيب ويريد أن يزوجها اليه ، فقبل الزوج على شرط أن تكون لها خبرة بخدمة المنزل فى عجين وخبز وطهى طعام جيد ونظافة المنزل ، خصوصا مسألة الطهارة لأنه رجل متدين ، علاوة على أنه مسن وحالته متوسطة لا يستطيع إيجــاد خادمة ، فقال والد الست : إن جميع الطلبات المطلوبة سالفة الذكر موجودة عند كريمته . لذلك قبل الزوج زواجها ، وفعلا عقــد العقد على ذلك . وبعد أن دخل بها وخلت به تبين بأن الست لم يتوفر فيها أى شرط من الشروط التى كان الزوج يشترطها

لذلك أتشرف بافتائى : هل العقد صحيح أم باطل ؟ وإذا كان العقد باطلا على من تقع جريمــة الزنا ؟ وإذا أنجبت هــذه السيدة مولوداً هــل يكون

ابن حـلال ؟ ومن المسئول عن تربيته ؟ وهل للمحاكم الشرعية أن تفرق بين الزوجين أم لا ؟

على حسن البساطى

الجواب

بعد حمد الله تعالى والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه :

تفيد اللجنة بأن العقد فى الحالة المسئول عنها صحيح مستوجب لحل الاستمتاع بالزوجة ، والزوجية قائمة ما لم يطلقها . وهذا مذهب جمهور العلماء ، ومنهم أبو حنيفة ، وهو ما عليه العمل الآن بالمحاكم المصرية .

ومذهب أبى حنيفة أنه ليس للزوج الفسخ بفوات ما شرطه من الأمور المذكورة فى السؤال . وذهب بعض العلماء الى أنه إذا اشترط أحد الزوجين شرطا فيه منفعة له ولا يمنع مقصود النكاح وفات الشرط فلمن شرطه الفسخ ، فاذا كان الزوج شرط شرطا له فيه منفعة ولا ينافى مقصود النكاح وبان فواته كما ذكر السائل فله فسخ النكاح ، فان كانت الزوجة هى التى غرته ، وفسخ قبل الدخول فلا مهر لها ، وإن فسخ بعد الدخول ردت اليه ما ساقه من المهر إن كانت قبضته ، وسقط إن لم تقبضه ، وإن كان الذى غره والدها كما فى الحادثة المسئول عنها فله أن يرجع بعد الفسخ على أبيها بما لزمه من المهر . وما لم يفسخ فهى حلال له . والولد الذى تلده يكون ثابت النسب منه ، وعليه تربيته .

وهذا المذهب هو الذى يتفق وروح الشريعة الإسلامية السمحة ، وهو ماتفتى به اللجنة ، وإن لم يكن العمل جاريا عليه بالمحاكم الشرعية . والله أعلم .

يراجع زاد المعاد لشيخ الاسلام ابن القيم ، وكتاب الاختيارات العلمية لشيخه ابن تيمية .

رئيس لجنة الفتوى

عبد المجيد سليم

على هامش النقد :

مذهب الذرة عند المسلمين

لفضيلة الأستاذ سليمان دنيا

كتاب للدكتور بينيس الألمانى قام بترجمته إلى العربية الدكتور « محمد عبد الهادى أبو ريده » يحتوى على الموضوعات الآتية :

١ — مقدمة المترجم .

٢ — مذهب الجوهر الفرد فى علم الكلام .

٣ — مذهب الرازى فى الجوهر الفرد .

٤ — مصادر مذهب الجوهر فى علم الكلام .

٥ — مقال للأستاذ بريتزل عن مذهب الجوهر عند المتكلمين .

والكتاب جدير بالعناية والدرس ، لا أخال مشتغلا بدراسة الفكر الاسلامى يدعه يمر به دون أن يعطيه من وقته ما يليق بموضوع استنفد من علماء الكلام جهدا غير يسير ، لاسيما أن مؤلفه من أولئك العلماء الذين يحيون فى بيئة علمية تتيح لهم من مراجع البحث فى الدراسات الإسلامية مالا يتاح مثله لمسلم ، ولا سيما أن مترجمه قام بترجمته وهو فى أحضان هذه البيئة .

عرض الأستاذ المترجم فى مقدمته لمنشأ فكرة الجوهر عند المتكلمين ، وأدلتها وقيمتها ؛ وليس يهمنى الوقوف معه بصدد بيان منشأ الفكرة وشرح أدلتها بقدر ما يهمنى الوقوف معه بصدد بيان قيمتها . قال الأستاذ ص و : « ومهما يكن من شىء فان القول بالجزء الذى لايتجزأ كان له شأن كبير فى علم الكلام ، بل كان أساساً لإثبات بعض العقائد الإيمانية الكبرى مثل حدوث العالم المفضى إلى إثبات وجود الصانع . . . فانه إذا كانت الأشياء مؤلفة من أجزاء لاتتجزأ ، وكانت هذه الأجزاء لاتنفك عن أعراض معينة ، وإذا

كانت الأعراض حادثة ، وكان يستحيل أن تكون قد تتابعت فى الماضى إلى غير نهاية ، فان الجسم لا يسبقها ، فهو إذن حادث ، لأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وإذا كان الكون حادثا ، فانه يحتاج فى وجوده إلى مخصص .

« ويمكن أن يقال أيضا : إنه إذا كان الكون مؤلفا من أجزاء لا تتجزأ فانها إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة ، ساكنة أو متحركة ، وهى لا يلزمها من حيث ذاتها أحد هذين فقط ، لأنه لو لزمها من حيث ذاتها لما تغير ، وهذا خلاف المشاهد ، فبما أنها تجتمع وتفترق فلا بد لها من فاعل يجمع منها المجتمع ويفرق المفترق وهو الله » .

ولست أخال شأن كلمة الجزء فى هذين الدليلين يخفى على ذى بال ، إذ أنها قد حشرت فيهما حشرا وأقحمت إقحاما ، ولو استبعدت منهما لم يفتّ ذلك فى عضدهما ، ولم يذهب بمالهما من قيمة ؛ فيصير الدليل هكذا :

إذا كانت الأشياء التى يحتويها الكون ـ سواء قلنا إنها جواهر مفردة أم قلنا غير ذلك — لا تنفك عن أعراض معينة ، وإذا كانت الأعراض حادثة ، وكان يستحيل . . . الى آخر الدليل .

فهل ترى أن الدليل قد لحق به — بعد ما نفض يده من حديث الجزء — شىء من الهوان أو الضعف ؟ ! لا أظنه إلا كما هو ، بل على العكس قد تخلص من عناصر الضعف فيه فازداد قوة وتماسكا ، إذ أن مسألة الجزء لم يستطع مثبتوها — بشهادة الغزالى نفسه وهو من مناصرى فكرة حدوث العالم — أن يقولوا فيها الكلمة الفاصلة التى ترضى العلم وتقنع العقل .

فهل كان العلماء هازلين حينما زجوا بمسألة الجزء فى دليل حدوث العالم من غير ما ضرورة تدعو لذلك ؟ ! أم أن لها عندهم شأنا غير الشأن ؟ ! هذا ما كان يجب أن نعرفه بوضوح من كتاب خصص لدراسة الجزء .

وكذلك يصير الدليل الثانى هكذا :

إن الأشياء التى يحتويها الكون — سواء قلنا إنها جواهر مفردة أم قلنا غير ذلك — إما أن تكون متحركة أو ساكنة ، مجتمعة أو مفترقة ، وهى . . . الى آخر الدليل .

وهو كما ترى إن لم يزدد قوة وتماسكا بالتخلص من عناصر الضعف فيه لم يفقد شيئا من مقوماته الضرورية .

كذلك ليس يروقني من الأستاذ المترجم اعتباره كتاب « دلالة الحائرين » « لموسى بن ميمون » مصدرا من مصادر التأخير لفكرة الجوهر عند المتكلمين ، بعد ما ثبت — كما جاء في هامش ص ٢ — أنه خصم للمتكلمين ومعارض لهم ؛ بيد أنه ليس يفوتني أن الخصومة لا تقوى أحيانا على أن تميل بالباحثين عن جانب الحيدة وجادة الإنصاف ، إلا أن ذلك لا يعرف إلا بامتحان ، والأستاذ لم يحدثنا أنه قام بهذا الامتحان .

وأيضا مما آخذه على الأستاذ المترجم غموض عبارته أحيانا وركتها أحيانا أخرى ؛ فمن أمثلة الغموض قوله ص ٢١ : « إن أكثر أهل النظر قد أنكروا جواز قلب الأعراض أجساما والأجسام أعراضا ، وقد اعتلوا في ذلك بعلة أساسها الأكبر الأحكام المتعلقة بالأعراض ، وهو أن العرض لا يحتمل العرض ، ولما كان القلب أعراضا سيحتمله العرض المنقلب فأن ذلك يناقض القاعدة الكبرى للعرض وهي أنه لا يحتمل غيره » .

فعبارة « ولما كان القلب أعراضا سيحتمله العرض المنقلب » غامضة غير واضحة .

ومن أمثلة الركة قوله ص ٢٢ : « ويدل على مقدار شعورهم بهذا التمايز بين الأعراض والجواهر ماروى من اختلاف — لم يذكر من أصحابه إلا النظام — وهو حول ما إذا كان الإنسان يرى البياض أم هو يرى الجسم الأبيض »

فقوله « وهو » زائد لا معنى له أكسب العبارة ركة واضطرابا .

* * *

أنتقل بعد ذلك الى المؤلف نفسه ؛ وأول ما ألاحظه عليه عدم الدقة العلمية في آرائه . ومن أمثلة ذلك :

(١) ما يقول ص ٢ تصويراً للإله في نظر الأشاعرة : « إنه لا يدرك بالفكر ولو سلبا » استنباطا من كلمتهم المشهورة « بلا كيف » .

وهذا الاستنباط غير سليم ، إذ أن إدراك الإله بسلب ما يوهم النقص والتشبيه أمر مقرر عندهم ، فقد قطعوا بأنه لا أول له ولا آخر له ولا شريك له ، الى آخر ما يعرف عندهم بصفات السلوب ؛ وقد جاء القرآن الكريم نفسه بهذا التصوير السلبي فقال : « ليس كمثله شيء »

وأما عبارة « بلا كيف » فمفادها عندهم أنها تقييد للأحكام الإيجابية التي ربما تشعر بمشابهته لخلقه ؛ فمثلا إذا قيل : هل له وجه ؟ قيل نعم ، إذ قد نطق بذلك القرآن الكريم فقال « ويبقى وجهُ ربك » ولكن وجهه لا كيف له ، لا على معنى أن هذا الوجه ليس له كيف فى نفس الأمر إذ أن ذلك غير معقول ، وإنما على معنى أنه ليس مكيفا بما تكيف به وجوه البشر الحادثة الناقصة ؛ وفى هذا تصوير إيجابى أيضا ولكن بهذا القدر من الاحتياط والحذر ؛ فالقول بأن الإله لا يدرك أصلا لا سلبا ولا إيجابا استنباطاً من العبارة المشهورة « بلا كيف » قول أخطأه التوفيق .

وكنت أنتظر من الأستاذ المترجم أن ينبه فى مواضع من الهامش على مثل هذه المآخذ ، ولكنه لم يفعل .

(ب) كذلك يقول المؤلف ص ٢ « والأعراض عندهم ـ يعنى الأشاعرة ـ لا تبقى زمانين ، أما الأجسام فهى تبقى بأن تخلق فى كل وقت » .

وظاهر هذه العبارة يفيد أن الأعراض تخالف الأجسام فى هذا الحكم مع أن الأمر ليس كذلك ، إذ أنه إذا كانت الأعراض لا تبقى زمانين ، والأجسام لا تخلو عن الأعراض ، فلابد أن تذهب الأجسام بذهاب الأعراض ، وإذا كانت الأعراض لا تقوم إلا بالأجسام فإنه إذا عادت الأعراض عادت الأجسام لتكون محلا لها . إذن الأعراض والأجسام متلازمان ذهابا وجيئة ، فاذا كانت الأعراض لا تبقى زمانين فالأجسام كذلك .

(ح) ويقول فى ص ٧ : « قالت الأشاعرة بوجوب جزءين ، وأوجب غيرهم أربعة ، وآخرون ستة ، والجميع متفقون على أن ثمانية أجزاء تؤلف جسما ذا ثلاثة أبعاد » .

ولـكن كلمة « الجميع » هذه تعوزها الدقة ، إذ قد سبق له فى ص ٦ أن قال « إن هشاما الغوطى يرى أن الجسم ستة وثلاثون جزءاً لا يتجزأ » .

كذلك مما آخذه على المؤلف تضاربه وتهيبه :

أما تضاربه فلأنه بينما يجزم فى موضعين من ص ١١ « أن النظام أكبر خصوم الجزء الذى لا يتجزأ » إذا به ينتهى فى هامش ص ١٣ الى أنه « يكاد يكون من المستحيل أن نعرف رأى النظام - يعنى فى الجزء - على حقيقته » .

وأما تهيبه فلأنه لم يستطع أن يستغل النصوص التى لديه عن النظام وهى كثيرة وكافية ، نعم إن الحيطة فى الأحكام العلمية أليق بالعلماء ، ولـكن الحيطة شىء وترك الحقيقة متحجبة مع إمكان كشف النقاب عنها شىء آخر ، والأمر أبين وأوضح - رغم تضارب النصوص وتعارضها - من أن يجعل فى عداد المستحيل .

قال « الشهرستانى » ص ٧٠ ح ١ : « وافق النظام الفلاسفة فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ ، وأحدث القول بالطفرة لما ألزم مشى نملة على صخرة من طرف الى طرف أنها قطعت ما لا يتناهى ، وكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى ؟! قال يقطع بعضها بالمشى وبعضها بالطفرة (١) » .

لا شك أن هذا النص يعطى للنظرة العابرة أن النظام ينفى الجـزء الذى لايتجزأ . وعلى ظاهر هذا النص وأمثاله عول المؤلف فى جزمه بأنـكار النظام للجزء . ولما قرن هذه النصوص بنصوص أخرى تقابلها خرج من ذلك بشكه الذى أشرنا اليه سابقا .

ولـكن النظرة الفاحصة الى هذا الاعتراض الذى ورد على النظام والذى اضطر الى القول بالطفرة تخلصا منه ، تكشف عن أنه يقوم على أساسين اثنين:

أولهما : أن الجسم مؤلف من أجـزاء لا تتناهى ، إذ لو كانت متناهية لما قيل فى الاعتراض عليه « كيف يقطع ما يتناهى مالا يتناهى ؟ »

---

(١) ومعنى الطفرة عنده أن ينتقل الشىء من المـكان الأول الى المـكان الثالث دون أن يمر بالثانى .

ونظير هذا ما قاله «زينون الايلى» لما أنكر الحركة، فانه بنى إنكاره على أن الجسم مؤلف من أجزاء لا تتناهى، فقال: لا تمكن الحركة لأنه لابد فى قطع المسافة من قطع نصفها أولا، ولا بد قبل قطع النصف من قطع نصفه، وهكذا، وبما أن الجسم مؤلف من أجزاء لا تتناهى فالحركة مستحيلة.

ثانيهما: أنه لا بد أن تكون الأجزاء التى لا تتناهى أجزاء بالفعل لا بالقوة، وإلا لكان الجسم كتلة واحدة متناهية يمكن قطعها، فلا يرد القول بأنه كيف يقطع ما يتناهى مالا يتناهى؟ ولذلك لما أراد أرسطو أن يبطل رأى «زينون» فى نفى الحركة قال: إن زينون بنى قوله على أن الجسم مؤلف من أجزاء غير متناهية موجودة فيه بالفعل، والحق أنه كتلة واحدة متماسكة، وإن كان مشتملا على أجزاء بالقوة لا تتناهى.

وإذا كان الاعتراض يتوقف على هذين الأساسين، وإذا كان النظام لم يرد عليه بالطعن فيهما أو فى واحد منهما بل لم يجد مخلصا منه سوى القول بالطفرة، يكون النظام قائلا بالجزء الذى لا يتجزأ، ويكون الفرق بينه وبين غيره من المتكلمين أنهم يقولون بتناهيه فى الجسم وهو يقول بعدم تناهيه فيه.

فيمكن إذن حمل ما ذهب اليه الشهرستانى وأمثاله كصاحب المقالات من نفى النظام للجزء الذى لا يتجزأ، على أنه ينفى القول به على طريقة المتكلمين، لا على أنه ينفى القول به مطلقا، إذ أن الشهرستانى فى الغالب آخذ عن صاحب المقالات وصاحب المقالات متكلم مستحضر فى نفسه مذهب القوم فى إثباتهم للجزء على طريقة خاصة هى التناهى، فلما استعرض آراء المخالفين، وكان من بينهم النظام لأنه لا يثبته على هذه الطريقة الخاصة، سوغ لنفسه أن يسلكه معهم فى قرن حتى لا يطول به تشقيق الكلام وتفريقه؛ فهما فريقان: فريق هم شيعته وهم المثبتون على طريقة خاصة، وفريق من خالفهم أيا كان نوع المخالفة وهم على الجملة نافون.

ولقد كان صاحب المواقف أوضح رأيا وأبعد من اللبس حين قال ح ٧ ص ٢٣٢: «الجواهر يمتنع تداخلها... وأما النظام فقيل إنه جوزه، والظاهر

أنه لزمه ذلك فيما صار اليه من أن الجسم المتناهى المقـدار مركب من أجزاء غير متناهية العدد ، إذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل (١) فيما بينها »

بل إنه قرر هذا المعنى فى عبارة أكثر صراحة حيث قال ص ١٧٦ من المتن : « الأقوال فى الجسم أربعة :

١ — أن الأجزاء فيه بالفعل ومتناهية ، وهو قول المتكلمين

٢ — أن الأجزاء فيه بالفعل وغير متناهية ، وهو رأى النظام

٣ — أن الأجزاء فيه بالقوة ومتناهية ، وينسب الى محمد الشهرستانى

٤ — أن الأجزاء فيه بالقوة وغير متناهية ، وهو رأى الحكماء »

فيكون النظام بعد هذا التحقيق قائلا بالجزء الذى لا يتجزأ على أنه موجود بالفعل فى الجسم بكمية غير متناهية ، وهو فى هذا موافق لأنا تساجوراس .

وعلى ذلك يكون حمل رأى الشهرستانى والأشعرى على نفى النظام للجزء مطلقا بعد إمكان تأويله على النحو الذى سبق أن أشرنا إليه ، غير سائغ ، إذ أن هذا الدليل القاطع المستنبط من رواية أحدهما لا يدع مجالا لأن يقول قائل مثل ذلك ، وعلى فرض أن يذهب ذاهب اليه فإنه يكون أمام طرفين من النصوص المتناقضة لابد له من الأخذ بواحد منهما ، إذ لا يعقل أن يكون النظام قائلا بهما جميعا ؛ ولا مناص له من الأخذ بما ذهبنا اليـه ، إذ أنه معتصم بالدليل القاطع .

ومما يلفت النظر أن المؤلف قد حوّم به الفكر نحو هذا الدليل وجنحت به النصوص نحو هذا الرأى ، وذلك حيث يقول هامش ص ١٣ : « على أن مذهبه فى الطفرة وإجابته عن السؤال يجعلنا نفترض أنه لم يكن بين يديه ما أجاب به الفلاسفة للخروج من المأزق حين قالوا بأن عدم التناهى فى الانقسام إنما هو بالقوة »

ولـكنه لم يشأ أن يسير فى الطريق إلى نهايته ، وهذا ما أسميته تهيبا ؟

(١) ومعنى التداخل « أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر وأن يكون أحد الشيئين فى الآخر » مقالات الاسلاميين ص ٣٢٧

نص لم يعرف للشهرستاني (١)

تقديم الشهرستاني نفسه كتابه الملل والنحل للوزير نصير الدين محمود

لفضيلة الأستاذ محمد بن فتح الله بدران

ألم يقدِّم الشهرستاني كتابه الملل والنحل الى كبير أو أمير، على جَرْي عادة العلماء والمؤلفين فى زمنه ؟ (٢)

ثم : ألم ينص الشهرستانى نفسه على اسم كتابه هذا ؟ . وإن كان قد سمى كتابه، أفلم يشر الى سبب هذه التسمية ؟ . وحتى إن لم يكن قد سماه هو، فمن الذى سماه إذاً ؟ ولماذا ؟

ثم : ألم يشر الشهرستانى — أو حتى ألم يلوح — الى مذهبه الاعتقادى (فى الأصول) ؟ .

ثم : أفلا نستطيع التهدِّى الى تحديد الزمن الذى ألف فيه الشهرستانى كتابه هذا، لنصدر ما يترتب على ذلك من الأحكام ؟

هذه أسئلة شغلت الكثير من وقتنا وتفكيرنا مدة طويلة أثناء تخريجنا للكتاب، ولم نظفر لها بجواب، على رغم إلحاحنا على المتخصصين والمبرزين أن يجيبوا عن هذه الأسئلة، أو يرشدونا الى الأجوبة، وعلى كثرة ما قلبنا من صفحات الكتاب كلها، بل وكلماته وحروفه، فى كل ترجماته، ومطبوعاته، ومخطوطاته التى عثرنا عليها فى المكتبات العامة، ومخطوطته التى امتلكناها.

---

(١) وقد أثبتنا هذا النص فى حواشى صفحتى ١و٢ من كتاب الملل النحل تخريجنا . (٢) ويكفى أن نقرأ للزمخشرى مقدمة كتابه، الكشاف، ولابن سيده مقدمة كتابه المخصص، وللراغب الأصبهانى مقدمة كتابه محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، وللبغوى مقدمة كتابه معالم التنزيل، ولعمر بن سهلان الساوى مقدمة كتابه البصائر النصيرية ... وكلهم من معاصرى الشهرستانى، ومن أئمة العلماء والمؤلفين.

على أن ذلك الإلحاح وهـذا التقليب دفعانى الى تساؤل آخر هو : هل يمكن عالما كالشهرستانى — وهو من هـو فى دقة البحث ، وامتلاك ناصية الموضوع — أن يُغفل كل هذا ، أو يغفُل عنه ؟ . وهنا اندفعت نفسى مجيبة عن الشهرستانى : أن لا ؛ فاندفعتُ أتحسس مـواطن المكتبات الخاصة ، وأتلمس بواطن محتوياتها . . . حتى عثرت لدى سعادة محمود بك السبع المستشار بالقاهرة — فيما عثرت من فرائد درره — على مخطوطة للكتاب انفردت بإثبات نص للشهرستانى يجيب عن كل هاتيك الأسئلة ، وقد أعارنى سعادته ـ فيما أعارنى مشكورا — هذه المخطوطة . وقـد رمزت لها — ضمن مجموعات الكتاب التى اعتمدت عليها — بالحرفين « ست (١) » .

ولم تشفنى هذه المخطوطة لحداثتها ، فأخذت أبحث ـ حتى بعد أن انتهيت من تخريج الكتاب ـ عن أصل قديم لها ، أو عن مخطوطة أخرى تثبت هذا النص ... وأخيرا هدانى ربى إلى أصـل هذه المخطوطة بالمكتبة الأزهرية ، وكان — كبقية مخطوطات المكتبة ونفائسها — حبيس المخبأ طوال تخريجنا للكتاب (٢) . وهذا الأصـل عبارة عن مخطوطة تحمل رقم ١٤٧٣ توحيد ، مقاسها ٢١ × ١٦ عَشِيرا (٣) وصفحاتها ٥٠٤ صفحات ، وسطور كل صفحة ٢١ سطرا على الأغلب ؛ وفى النادر ٢٣ سطرا ، ولم تؤرخ هذه النسخة ؛ بيد أن ورقها المصقول الأبيض المائل إلى الصفرة ، وحبرها الأسود الثابت ، وخطها النسخ المجود ، والإطار الأحمر حول الكتابة ... كل ذلك يشهد بأنها دوّنت حوالى القرن العاشر الهجرى ، ولكنا وجدنا بهذه النسخة خرمين كبيرين يشتمل الأول على العشرة الأوراق الأولى للكتاب ، ويشمل الثانى اثنتين وعشرين ورقة منه ؛ من الورقة ٢١ الى الورقة ٤٢ ، وقد أكمل هذان الخرمان على ورق أبيض ، وبحبر أسود أقل ثباتا من الباقى ، وخط نسخ عادى أو أقل . . . كل ذلك وغيره يشهد بأن هذين الخرمين أكملا قريبا من القرن

(١) واجع تعريفنا لتلك المخطوطة فى كتابنا « المدخل الى كتاب الملل والنحل »
(٢) ص ٥٧ و ٥٨ من « المدخـل إلى كتاب الملل والنحل » تأليفنا .
(٣) العشير : هو السنتيمتر . انظر المصباح ومجلة مجمع فؤاد الأول ، جـ١ ص ١١١

الثانى عشر الهجرى ، وفى المحرم الأول منهما عثرنا على النص الذى نحن بصدده الآن .

وإنا لنهيب بالباحثين فى مشارق الأرض ومغاربها ، أن يتفضل من يستطيع منهم فيدلنا — مشكورا ومأجورا — على مخطوطة أخرى للكتاب تثبت هذا النص ، الذى يعتبر افتتاحا ثانيا لكتاب الملل والنحل ، بل لعله — فى الحقيقة — افتتاح أول ؛ قدم به الشهرستانى كتابه للوزير نصير الدين ، وأجاب فيه عن أسئلة قيمة وضرورية ما كان لباحث — كائن من كان — أن يجيب عنها ؛ فهو — بحق مفتاح الكتاب ، والنبراس الذى نستطيع السير فى ثنيات الكتاب على ضوئه .

على أن أسلوب هذا النص لا يدع مجالا للشك فى أنه بقلم الشهرستانى نفسه ، خصوصا عند من تذوق أسلوب الشهرستانى ، ووقف معه على بواديه ، وجال بصحبته فى خوافيه .

وها كم ذلك النص بحروفه :

بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه ثقتى .

الحمد لله حمد الشاكرين بجميع محامده كلها، على جميع نعمائه كلها ، حمدا كثيرا طيبا مباركا ، كما هو أهله ؛ والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، وخاتم النبيين محمد المصطفى ، وعلى آله الطيبين الطاهرين ، صلاة دائمة بركتها إلى يوم الدين .

لما أقام علىّ مجلس الصاحب الأجل ، السيد العالم العادل ، المؤيد المظفر ، الإمام نصير الدين ، نظام الإسلام والمسلمين ، صفوة الخلافة ، مغيث الدولة ، ظهير الملة ، محيي العدل ، مجير الأمة ، سيد الوزراء ، صدر المشرق والمغرب ، أبى القاسم محمود بن المظفر بن عبد الملك ، خالصة أمير المؤمنين — نصر الله لواءه أين يمّم ، ومدّ عليه رواق الإقبال حيث خيّم — [أقام] (١) المكارم

(١) كل ما بين القوسين المربعين غير موجود فى المخطوطين ، ولكننا نرى السياق يحتمه .

والمفاخر سوقها ، ونهج إلى المعالى والمآثر طرقها ، وأظهر ما فطر [ه] الله عليه ـ عز وجل ـ من المجد المؤثل ، والعز الباذخ ، وشرف الجوهر ، وزكاء المنصر ، ومحاسن الأخلاق ، ولطائف الشيم ، وحسن الشمائل ، وعلو الهمم . استقل الدين والملك بحامل مطيق بأعبائهما ؛ أى (باشر) الملة والدولة بمباشر حقيق بإعزازها ؛ فأمرّ الدين والملة إمرارا لا ينقض ، وأبرم مرائر الملك والدولة إبراما لا يدحض ، وأعلى كلمة السنة والجماعة إلى ذروة الكمال ، وقوض دعائم البدعة والفرقة إلى حضيض الإزهاق والإبطال ، وتناول معالى الأمور بثاقب آرائه ، وأقرع الهضاب الصعاب بصائب أنحائه ، وأصاب كليات (١) الأغراض بنافذ سهمه ، وطرق جزئيات المفاصل بحازم عزمه :

تحمّل أعباء المعالى بأسرها ... إذا حط منها مغرم عاد مغرم
وقام بما لو قام رضوى بمثله ... هوى الهضب ـ من أركان رضوى ـ الململم

موهبة الله ـ عز وجل ـ وطأ (٢) أكنافها ، [وأدرّ أخلافها] (٣) على الدولة القاهرة ؛ وكذلك سنة الله تعالى الجارية فى بريته ، ونعمه [الضافية](٤) على خليقته ، أن يفيض على مبدأ كل دور من أدوار الزمان ، ويمكن(٥) لكل كور من أكوار الحدثان ؛ من يجمع فيه خلتى العلم والقدرة ، ويظهر فيه خصلتى الدين

(١) فى المخطوطة « ست » : كليا ، ولكنها فى الأصل « كليات »

(٢) غير واضحة فى المخطوطتين ؛ ففى المخطوطة «ست» تقرأ « ولما » ، وفى الأصل يتأرجح الحرف الثالث بين الميم والطاء وتترك الهمزة الأخيرة ككل الهمزات .

(٣) وفى الأصل (أدار أخلاقها)

(٤) فى الأصل الصافية

(٥) فى المخطوطتين « ومكن » بيد أن السياق يوجب « الياء » أولا

والملك ، ويحفظ به جاريتى القلم والسيف ، ويفوض إليه مصلحتى العامة والخاصة ، ويفيض عليه نعمتى الدنيا والآخرة ؛ فالحمد لله على هـذه العارفة التى أسداها إلينا ، والشكر له على هذه العاطفة التى أفاضها علينا ، حمداً يصعد أوله ، ولا ينفد آخره ؛ وشكرا تتواصل آحاده ، ولا ينقطع تواتره .

من جملة تلك المواهب ، ما وفق المغتذى بثمرته ، المرتوى من دومته ، طليق كرمه ، وعتيق نعمه ؛ (تاج الدين ، لسان الملوك ، حجة الحق)(١) محمد بن عبد الكريم الشهر ستانى — لمطالعة مقالات أهل العالم ، من أرباب الديانات والملل ، وأهل الأهواء والنحل ؛ فاطلع على مصادرها ومواردها ، وأمكن من متواليها وشواردها ، وأراد أن يجمع ذلك فى مختصر يحوى جميع ما ذهب إليه الذاهبون ، وانتحله المنتحلون ، من مبدأ آدم ـ عليه السلام ـ إلى منتهى طى العالم (٢) مرتبا على أوضح منهاج من مناهج الاستيفاء ، مصدقا دعوى الوفاء ، توفيقا (٣) بين العالمين ، وجمعا بين الصنفين ؛ كما جمع من المجلس العالى بين النعمتين : نزهة لتردد الناظر ، وقدحة لزند الخاطر .

والحمد لله على ما أولانى من نعمه السابغة ، وأسبغ علىّ من مننه المتظاهرة ، حيث رزقنى من العلوم أشرفها وأوزنها ، وحبانى من العقائد أصحها وأمتنها ، وأعطانى من الالفاظ أشرفها وأعذبها ، وعلمنى من الأقسام أملحها وأعجبها ، فضلا بحتا من غير استحقاق ، وطَولا محضا من غير استيجاب .

وأرجو من رحمته أن لا ينزع منى صالحا أعطانيه ابدا ، ولا يردنى فى سوء استنقذنى منه أبداً .

يا جميل العوائد ! يا كافى الشدائد ! يا قاضى الحوائج ! ما ابتدأتَ به فلا تقطعه ، وما وهبته فلا تسلبه ، وما سترته فلا تهتكه . توفنى مسلما وألحقنى بالصالحين .

---

(١) هكذا وجد فى الأصل ولعل ما بين القوسين من زيادة النساخ .

(٢) فى الافتتاح الثانى للكتاب نفسه (إلى يومنا) .

(٣) فى المخطوطتين : وتوفيقا ، ولم أر محلا للواو فاقترحت حذفها .

وقد سميت [هـذه] التحفة « بكتاب الملل والنحل » ؛ إذ [شملها] (١) جميعا .

وقدمت قبل الشروع فى بيانهما « خمس مقدمات » : المقدمة الأولى .

***

وقد انفرد هذا النص بتبيان أن الشهرستانى ابتدأ فى تدوين هذا الكتاب فى عهد وزارة نصير الدين، وأنه قدمه له وهـو وزير ؛ فيكون زمن تأليفه محددا بوزارة نصير الدين هذا.

ولـكننا لم نعثر — فيما قرأنا — على ترجمة لذلك الوزير الـكبير إلا لدى معاصريه : عماد الدين الأصفهانى فى كتابه « تاريخ دولة آل سلجوق » ، والقاضى عمر بن سهلان الساوى فى مقدمة كتابه « البصائر النصيرية » وإلا لدى التـاج السبكى فى كتابه « طبقات الشافعية الـكبرى » ، وإلا بعض نتف يسيرة متناثرة لدى ابن الأثير فى كتابه « الـكامل » . فهـو الوزير الـكبير نصير الدين أبو القاسم محمود بن المظفر بن عبد الملك بن أبى توبة المروزى من أهل مرو ، ولد سنة ٤٦٦ هـ ، ويقول ابن السبكى عنه : « تفقه على أبى المظفر السمعانى ، ثم خرج الى ما وراء النهر ، ولقى الأئمـة . قال أبو سعد : وكان مناظرا لخلا فقيها مدققا ، نظر فى علوم الأوائل ، واشتغل بتحصيل تلك العلوم ، مع كثرة الصلاة والصدقة والمواظبة على الجمعة والجماعات وحضور مجالس الذكر » .

ويقول عنه عماد الدين: «وكان أوزر الفضلاء ، وأفضل الوزراء...وخدمه العلماء بمصنفاتهم ، وخصوه بمضافاتهم » وهو الذى صنف له عمر بن سهلان الساوى كتابه « البصائر النصيرية » فى المنطق « تفاؤلا بيمن ألقابه ، وتوصلا اليه بأسبابه » كما يقول .

---

(١) فى المخطوطتين : « شملها » مع أن المقصود أن الـكتاب يشمل الملل ويشمل النحل فيجب عود الضمير على الاثنين ، يؤكد هذا ما ذكره عقب ذلك من قوله : « وقدمت قبل الشروع فى بيانهما ؛ فأعاد الضمير عليهما .

ولقد كان ذلك الوزير متصوفا أيضا ، ويحكى عن نفسه — كما يقول ابن السبكى عن الخطيبي — أنه كان يقف بباب أبى القاسم الأنصارى — أستاذ الشهرستانى وإمامه وشيخ المتصوفة فى عصره — ساعة حتى يفتح الباب . ولعل هذا يفسر لنا كيف كان ذلك الوزير أخاً للشهرستانى فى الله وفى العلم ، كما يفسر كيف أن الشهرستانى قدم كتابه له دون السلطان الأعظم « سنجر » مع أنه كان مقرّباً من سريره وصاحب سره ، كما يقول البيهقى (١)

ولقد وَلِىَ نصير الدين هذا الوزارة للسلطان الأعظم سنجر بن ملكشاه شيخ السلاجقة وحامل لوائهم فى زمنه ؛ واختلف المؤرخون فى تحديد التاريخ الذى تولى فيه الوزارة ، ولكن اختلافهم هذا لم يتجاوز الثلث الأول من عام ٥٢١ هـ ، وبقى فى الوزارة إلى أن صُرف عنها سنة ٥٢٦ هـ عند وصول سنجر إلى العراق ؛ فلو ضممنا إلى هذا أن الشهرستانى حدد زمانه فى كتابه — وهو يكتب عن المانوية — بسنة ٥٢١ هـ ، وأنا لم نستطع ـ حتى الآن ـ معرفة اليوم الذى انتهى فيه من كتابه . . . خلص لنا أن الشهرستانى بدأ فى تأليف كتابه عقب تولية نصير الدين الوزارة سنة ٥٢١ هـ ، وأنه ربما انتهى منه قبل سنة ٥٢٦ هـ وأنه ألّفه بعد أن جاوز الأربعين أو الخمسين من عمره (٢)، وبعد أن استقر — طويلا — من مختلف الرحلات ، وبعد أن تعمّق فى شتى اللغات ، وبعد أن استوعب كل ما علم من مقالات (٣) .

كما تفرد هذا النص بالإشارة إلى مذهب الشهرستانى الاعتقادى ـ من نفس الكتاب ـ ، حيث يحمد الله فيه على أن حباه من العقائد أصحها وأمتنها ، بعد

(١) انظر ترجمة الشهرستانى فى كتاب تتمة صوان الحكمة للبيهقى ، المطبوع فى لاهور سنة ١٣٥١هـ والمخطوط بدار الكتب المصرية باسم (تاريخ حكماء الاسلام) رقم ٣٦٦٦ تاريخ .

(٢) حيث ولد سنة ٤٧٩ هـ على ما حققنا ، أو سنة ٤٦٩ أو سنة ٤٦٧ هـ على ما قيل .

(٣) يرجع فى تفصيل كل هذا — وما سبق — إلى « المدخل إلى الملل والنحل » تأليفنا عند دراستنا للشهرستانى من ص ١٢٢ الى ص ١٥٨ .

أن يمتدح وزيره بأنه أعلى كلمة السنة والجماعة إلى ذروة الكمال ؛ فالشهرستانى إذاً من أهل السنة والجماعة .

وأخيرا ، فإن هذا النص يقرر أن الشهرستانى نفسه هو الذى سمى كتابه هذا « الملل والنحل » بل وبيَّن سبب التسمية ، وأجمل محتويات الكتاب . . .

وبعد : فلقد بدا واضحا من هذا النص : أن الشهرستانى كتَبه أولا ، ليكون فى مفتتح كتابه ، وليجيب فيه عما عساه أن يتردد من الأسئلة التى أثرناها آنفا ، وليقدم به ذلك الكتاب للوزير نصير الدين اعترافا بفضله ، حيث أقام عليه المجالس العلمية ، وحيث أعلى كلمة السنة والجماعة إلى ذروة الكمال ، وتنويها بحكمته ، حيث قوض دعائم البدعة والفرقة ، واستنهاضاً لهمم ذلك الوزير وأمثاله ممن جمع بين الدين والملك والقلم والسيف أن يسلكوا هذى السبيل ، وتكريماً لعلمه وعدله ، واستجابة لواجب الإخاء الروحى والفكرى الذى توثق بينهما ... لا على مجرى عادة المؤلفين فى زمنه .

ولكن الشهرستانى ــ وقد ارتفع بكتابه عن نوازغ الميل والهوى ، فلم يحاب قريبا ولم يجاف بعيدا ، بل قرَّر فيه مالقيصر لقيصر ومالله لله ، وحشد فيه مقالات أهل العالم كله لأهل العالم كله ــ أراد أن يقدم كتابه للناس كافة ، على مر الأزمان ، وتباعد الأوطان ، واختلاف الأديان ، وتباين الأذهان... فصدَّر كتابه بافتتاح شامل يبقى ــ ككتابه ــ على الزمن ، وقد شاع هذا الافتتاح وذاع حتى تيقن كل من نظر فى كتاب الملل والنحل ــ على تعدد ترجماته وطبعاته ومخطوطاته ــ أنه الافتتاح الوحيد ، إذ صُدرت كلها به . وقد ظل هذا اليقين متداولا بين العلماء والباحثين والمؤلفين ، حتى وفقنا الله ــ فيما وفقنا فى تخريجنا لهذا الكتاب ــ للعثور على نص الافتتاح الأول ، الذى نزجيه اليوم من الأزهر ــ وقد طوى عيده الألفى ، وتقلد زمامه عالم عالمى ــ للمفكرين جميعا ؛ والله يهدى من يشاء إلى طريق مستقيم ؟

تصحيح

السطر العشرون من صفحة ٢٢٩ صواب ألفاظه وترقيمه هكذا :

والكلمات فحسب ؛ الى قلة المحصول اللغوى ، وكذلك لايرجع سلوكهم غير

بسم الله الرحمن الرحيم

احتفال الازهر

بعيد ميلاد صاحب الجلالة الملك

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر يحييه بكلمة بليغة

احتفل الأزهر فى اليوم العاشر من شهر فبراير الحالى (١٩ من ربيع الأول) بعيد ميلاد حضرة صاحب الجلالة الملك فاروق المعظم ، فاحتشد بعد صلاة الظهر بالرواق العباسى من المسجد جم غفير من العلماء الأعلام وكبار الموظفين ، فافتتح الاحتفال بترتيل آيات من الكتاب الكريم ، وبعد ذلك نهض حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق فارتجل كلمة قيمة حيا بها ذلك اليوم الأغر المحجل الذى سعدت فيه مصر بميلاد ملكها العظيم ، ونوه بما قام ويقوم به جلالته من جلائل الأعمال ، وما يتحلى به من كريم الصفات ، وما تنتظره مصر على يديه من المقام المحمود بين جميع الشعوب ، كل ذلك فى كلمات مختارة ، وعبارات ثرية بالمعانى النبيلة ، وطلاقة لسان جديرة بإمام المسلمين وقدوتهم الصالحة المستنيرة ، فكان لها أعظم أثر فى قلوب السامعين ، فعلت هتافاتهم من أعماق قلوبهم رافعة أكف الضراعة الى الله أن يكلأ جلالته بعين رعايته ، وأن يجعل عهده السعيد عصر نهضة وسعادة لأمته .

ثم نهض حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ محمود أبى العيون فألقى خطابة بليغة أتى فيها على تاريخ نشأة حضرة صاحب الجلالة ، وأفاض فى بيان الأسلوب الحكيم الذى اتبعه المغفور له والده العظيم فى تربيته على أشرف المبادئ ، وأقوم الأصول ؛ وفى متابعة توجيهه الى خير المناهج التى تمده لأن يكون ملكا يقف جهوده على قيادة شعبه الى غايات الكرامة ، ونهايات السؤدد . ثم بين فضيلته كيف أفضت هذه التربية الملكية الى المقصد الذى قصد منها ، فتجلت فى جلالة الملك فى أجمل صورها ، وأبدع معانيها

وقد وقعت هذه الخطبة الرائعة من السامعين أجمل موقع ، فهتفوا لجلالة الملك هتافات متكررة ، وهنأوا فضيلة الخطيب على ما ناله من التوفيق والإعجاب .

ومجلة الأزهر تشارك الأزهر فى هـذا الشعور ، وترجو لجـلالة الملك المحبوب صاحب الأيادى التى لا تحصى على العلم وأهله ، حياة حافلة بالمظائم ، حالية بالمكارم ، ليصل بأمته الى الغاية القصوى من الوجود الكريم ، والمدنية الفاضلة ؟

محمد فريد وجدى

الملك فاروق

فى يوم ١١ فبراير سنة ١٩٢٠ ولد فاروق الأول فسَرت فى جنبات الوادى هزة فرح وابتهاج بميلاد ولىّ العهد .

ولقد شاءت الأقدار أن يقع ذلك الحادث السعيد فى ظروف كانت تموج فيها البلاد بالحركة الاستقلالية ، فاقترن الحادثان ، وسارا معا جنبا الى جنب . فكان أولَ ما وعت أذنا الأمير الصغير الهتافُ الحار من قلوب الشعب بحياة الوطن ، وأولَ ما شهدت عيناه جماهيرُ الشيوخ والشباب والنساء والأطفال أمام قصر عابدين متظاهرين ضد غاصب الوطن . فهو قد نشأ فى أحضان الثورة ، وترعرع على مبادئها ، وحمل رايتها ، وتقدم الصفوف . ولقد كنا نرى ذلك الشبل الناعم الأظفار يقف فى شُرُفات القصر الملكى يُطل على المتظاهرين ويلوّح لنا بيديه الصغيرتين ، فكان ذلك يلهب فينا نشوة الحماس والشعور الفياض المتدفق ، كنشوة الحُمَيَّا تبعث على الجرأة والإقدام .

وما زال الأمير ينمو ويرقب الحركة عن كثب ، ويغامر فيها بشعوره وإحساسه وعاطفته ، ووالده العاهل العظيم يغذى فيه تلك المشاعر والأحاسيس والعواطف ، حتى إذا شبّ عن طوقه ظهرت فيه مخايل المجادة والنبل ، وعظامة القلب وعزازة النفس .

وأول ما كان من بشائر النجابة فيه ، أن كان يبحث بحثا عميقا صور الحياة الاجتماعية للشعب ، فتعرّف كل جوانبها ، ودرس كل نواحيها ، كأنه عاش مع كل طبقة ، وفى كل بيئة من البيئات .

فهو قد عرف حياة البذخ للأثرياء فى القصور ، وتذوق طعم البؤس فى الأكواخ وأعشاش الفقراء ، فكان لا يشعر بشىء من خاطر أو وجدان يتصل بألوان هذه الحياة إلا قد أسفر عنه العِيان ، وكشف عنه الشهود .

وكانت الى جانب دروسه التى يتلقاها من أساتذته ، ومن تجاربه الشخصية ، دروس أخرى عملية يتلقاها عن حياة والده المجرب المحنك . كانت تمر أمامه الحوادث المظلمة كأنها قطع الليل ، فتضطرب بها البلاد ، وتختل موازين الأعمال فيها ، فينهض والده بمضاء عزمته ويدفعها بقوة الفولاذ ، كأنه الأسد الهصور ، والسيف المشهور ، فتنقشع الظلمات بدداً ، وتصفو الحياة وتعود الأحوال الى مألوفها .

كان والده المثل الأعلى للصبر والأناة ؛ فنشأ الأمير صبوراً عظيم الاحتمال. كان والده لا يبالى ما ناله من ضر فى سبيل بلاده ؛ فنشأ الأمير صخرى العزمة قوى الشكيمة ، لا يكترث بالشدائد ، ولا تتعاظمه العظائم . كان والده يقدر الرجال ، ويدنى منه ذوى البصائر والأحلام ؛ فنشأ الأمير على هذا الطراز يكرم الرجال العاملين ، ويشجع العمال المخلصين .

فلما انتقل والده الى الرفيق الأعلى ، وتقلد هو الحكم بعده — وهو لا يزال حديث السن — حتى اضطلع بالأمر حمّال العظائم ، بذّال المكارم ، ونهض به نهضة الحكيم الحازم الكيس ، فكان أشبه بأبيه فى شرفه وعزته ، وفى وطنيته وسياسته ، وفى رياسته وحكمته ، فسار سيرة والده العظيم ، وواصل بعزمة لا تعرف الكلال المهامَّ الثقافية والاقتصادية ، فما من نَهْزة تعود على بلاده بالنفع إلا انتهزها ، وما من فرصة تلوح إلا اقتنصها .

ولقد تجلت فيه مبادىء الديموقراطية بأجل مظاهرها ، فهو يغشى المنتديات العامة ، ويخالط طبقات الشعب ، ويتحسس أوجاعها ، ويشاركها فى نعمائها وضرّائها ، قولا وعملا . وهو يشعر شعوراً كاملا بواجبه وبالتبعة

الملقاة على عاتقه فى بلاد يحكمها ذات تاريخ وحضارة قديمة سبقت كل الحضارات . فهو يعمل جاهداً على إنهاضها من كبوتها ، والرجوع بها إلى مستواها من النور والعرفان . وقد عرف الناس كيف يناضل جلالته فى سبيل بلاده فى الحوادث الجسام التى صادفته فى إبّان حرب ضروس لم تدع أمة بغير امتحان قاس شديد .

ولقـد برزت فى تلك الساعات العصيبة عظمة مواهبه ، وقوة عزيمته ، وصدق إرادته ، وسرعة بديهته فيما يفجأه من معضلات :

ملك ذو هيبـة لـكنـه خاشـع لله رب العـالمين
وإذا أشكل خطب معضل صدع الشك بمصباح اليقين

والأزهر قد نال أكبر قسط من رعايته وعطفه وحدبه ، فرحُبت آفاقه وزكت فروعه ، وأغدقت خيراته ، ونمت فيه روح الحياة المعنوية التى يتفيأ ظلالها هذا الوادى ، بل البلاد العربية كلها ، فشملها بالثقافات المتنوعة ، وربط بينها برباط لا ينفصم عراه ، ولا تبلى لُحْمته وسَداه .

والأزهريون لا ينسون لمليكهم الصالح تلك الآثار الظاهرة فيه ، البارزة فى كل ناحية من نواحيه . فهم إذ يحتفلون بمولده السعيد إنما يحتفلون بأحفل الذكريات فى جوانب التاريخ الحديث ، وأقدس المعنويات فى نفوسهم الآمنة المطمئنة .

وما زال الأزهر فى كنف جلالته منيع السياج ، عزيز الجانب ، رفيع الشأو ، مهيب القدر ، مَرعىّ الُحرمات ، ما قصده طاغ إلا صُدّ ، ولا باغ إلا هُدّ .

حفظ الله جلالة الملك ، وأعزه وأرضاه ، كما أعزنا وأرضانا ؟

محمود أبو العيون

العدالة فى الاسلام

إن حقيقة العدالة لم تتجل فى صورة كاملة عند كثير من الشعوب قديما وحديثا ، فهى تتسع أو تضيق ، وتعلو أو تنحط على نحو ما عليه الضمير الاجتماعى الذى يولدها . فأرفع ما وصل اليه معناها لدى الشعوب المتمدنة ، وخاصة لدى ذوى الأرواح العالية منها ، هو أنها التوفيق بين المصالح الخاصة للأمة وبين المصالح العامة للانسانية ، وهى بهذا التحديد لم تخرج عندهم عن كونها مثلا أعلى للكمال المطلق ، تتوجه الجهود اليها ، ولا يمكن أن تبلغها .

فالأمم الراقية فى حالتها التى وصلت اليها من المدنية ، يمكنها بأحسن مما كانت تستطيعه الجماعات السابقة ، أن تمين الطريق الموصلة الى هذه الغاية ، وأن تحليها بالأعلام التى تدل عليها . وإنا لموجزون هنا ماذكره العلم الاجتماعى عن تطور العدالة وعما وصلت اليه ، فاليك :

الانسان فى حالته الساذجة لا يعرف من القوانين إلا ما تشعره به حاجاته المادية ، ولا يرى حرجا فى أن يقتل أخاه فى الانسانية ، وأن يوفى بأكل لحمه حاجته الغذائية . فلما حملته غريزة الاجتماع على الانضمام الى بعض أمثاله ، تيقظت فى نفسه أول باكورة للعدالة ، فتلطفت سطوة حاجاته بعض التلطف ، ولكنه كان لم يزل بعيدا عن التفكير فى معنى العدل والظلم ، وفى حماية مما يجب أن يحترمه من حقوق سواه . على هذا الوجه من الجاهلية عاشت الجماعات الانسانية يأكل بعضها بعضا ، ولا تعرف للعدوان حدا تقف عنده ، حتى بعد أن ولدت المدنية فى أمم كثيرة ، وازدهرت فيها الفلسفة والفنون الجميلة .

فهل كان حكماء الهند والصين ومصر وبابل ، وأعلام الفلسفة فى بلاد اليونان ، وقد بلغ كثير منهم درجة الخلود فيها ، ليس فيهم من أدركوا العدالة على وجهها الأكمل ، وإن لم يستطيعوا أن يحملوا الدهماء على العمل بها ؟ نعم خلت ،

وليس ذلك بصعب التعليل ، فانهم مع سبرهم لأعمق ما يصل اليه العقل من أحناء النفس البشرية ، حتى بلغوا من العلم بها الى مالا مزيد عليه بهذا الأسلوب ، لم يدرسوا الحقوق الواجبة لمجموع الانسانية . وعلم الاجتماع لم يكن وُلد الى عهدهم ، فلم يصل الى علمهم من تلك الحقوق شيء يذكر ، فلهذه العلة لم يكتمل معنى العدالة لديهم ، ولا اكتمل عند الرومان الذين خلفوهم ، فكان اكتماله من حظ القرن التاسع عشر ، وهو لم يتأخر الى هذا الحد إلا لابتنائه على معارف اجتماعية لم يتم نضجها إلا فى العصور القريبة .

وبعد أن دخل عنصر الانسانية فى بناء معنى العدالة ، تحولت العقوبة فى القوانين الحديثة من وجهة الانتقام الى وجهة الاصلاح ، واستقر فى روع المشترعين أن المجتمع يرمى الى التكمل لا الى الأخذ بالثأر . فاذا نطق قاض بحكم مدون فى القانون ، فانما يصدره وهو برىء من كل شهوة انتقامية ، وفى غير وجهة المقابلة بالمثل ، ولكنه يصدره بنية إعادة النظام الاجتماعى الى استقراره ، وفى سبيل إصلاح الجانى نفسه ، وتكريه الإجرام اليه . وقد صرنا الآن نصف العقوبات بأنها وسائل إصلاحية ، وهو وصف فلسفى أخلاقى يسمها بسمتها الحقيقية، ومع هذا فاذا انتقدنا الأقدمين فلنفعل ذلك بتواضع ، فان تعذيب المجرمين فى السجون لم يبطل إلا منذ نحو قرن .

ولكن من الذى يستطيع أن يوفق بين العدالة وقرارات السناتو الرومانى ؟ فان القسوة والخديعة كانتا دعامتى القانون العام فى روما . وكان أفضل رجالات الرومانيين أمثال فابيوس وسيبيون وكاتون وبروتوس ، يسلبون ويقتلون نصف العالم فى سبيل مجد وطنهم ، دون أن يشعروا بندم على مايرتكبون ! وكانت العدالة فى قانونهم المدنى خيالا لا حقيقة لها .

والخلاصة أن العدالة عند الرومانيين بالنسبة لرجل الحروب ، ورب الأسرة ، والذى يملك حقوقا وأملاكا ، كانت على أكمل حال ، ولكنها بالنسبة لمن لامال عندهم ، وهم السواد الأعظم من الأمة ، كانت فى حالة توجب السخرية . وقد وصفها (برودون) أكمل وصف بعبارات فصيحة ، فقال : إنها فى ناحيتها المدنية وناحيتها من الحقوق العامة ، كانت مبنية على قاعدة « الحق للقوة » .

هذه خلاصة ما يفهمه أئمة الفقهاء الأوربيين من حقيقة العدالة ، وهى وليدة القرن التاسع عشر ، بعد أن مرت على أدوار شتى ؛ ويرى الناس أنها وإن بلغت هذا الأوج فلسفيا فلم تبلغه عمليا ، فلا يزال لاختلاف البلاد والأمم والأديان والألوان واللغات تأثير فى تطبيقها حتى لدى أرقى الأمم مدنية.

فشرط علم الاجتماع فى اكتمال العدالة أن تراعى الأمم فيما تسنه لنفسها من قوانين ، حقوق الانسانية برمتها ، وهو باعتراف علم الاجتماع ما لم تصل اليه أمة بعد .

فلننظر الآن هل وصلت اليه الأمة الاسلامية ؟ فان كانت قد وصلت اليه كان لحماة الاسلام منه حجة علمية على أن مصدر الاسلام الوحى الإلهى وليس علم البشر . وإلا فكيف يعقل أن يصل العرب فى أول عهدهم بالاجتماع والتآلف الى ما لم تصل اليه أوروبا فى أخص ما عنيت به منذ نحو خمسة وعشرين قرنا ؟ فنقول :

العدالة فى الاسلام

من المثل العليا فى الاسلام تكليف متبعيه بأن يكونوا قوّامين بالعدل بين الناس مع صرف النظر عن جميع الاعتبارات التى تحد من سلطانه ، وتوهى من بنيانه ، فقال تعالى : « يأيها الذين آمنوا كونوا قوّامين بالقسط ، شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين ، إن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما ، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا ، وإن تلووا (أى تلووا ألسنتكم عن الشهادة) أو تعرضوا ، فان الله كان بما تعملون خبيرا » .

هذا تحضيض شديد لجماعة المسلمين على أن يكونوا قوامين بالعدل ، ومراده بالعدل العدل بأوسع معانيه وأخصها ، أى العدل المطلق ، بدليل قوله تعالى : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى ، واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون » ، أى ولا تحملنكم كراهتكم لقوم على أن لا تعدلوا فيهم ؛ وقوله تعالى : « ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام ، أن تعتدوا . وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على

الإثم والعدوان ، واتقوا الله إن الله شديد العقاب » ، أى ولا يحملنكم بغضكم القوم بسبب أنهم صدوكم عن دخول المسجد الحرام، على أن تعتدوا ، أى تتجاوزوا حدود العدالة ؛ فان كان تعاون بينكم فليكن فى تعميم البر بين الناس وفى تقوى الله ، ولا تتعاونوا على ارتكاب المحارم والعدوان على الخلق ، وخافوا الله إنه شديد العقاب .

وقد أمر المسلمون بمراعاة قواعد العدل والإنصاف حتى مع ألد أعدائهم ، فلم يبح لهم تجاوزها فى معاملتهم ، فقال تعالى : « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » ، وقد عد من الاعتداء قتل المستسلمين ولو قصدوا بذلك نجاة أنفسهم ، ونساء المحاربين وولدانهم ، والهرمى والزمنى ورجال الدين منهم ، ونهى حتى عن قتل خدم المقاتلين ؛ والنهى عن الاعتداء فى مثل هذا الموطن الذى اتفقت الأمم حتى المعاصرة لنا منها على أن تتغاضى فيه عن كل اعتداء ، يدل دلالة قاطعة على أن الاسلام يريد بالعدل مَثَله الأعلى ، لا العدل البشرى المبنى على المزاعم القومية ، والأهواء النفسية . قال صلى الله عليه وسلم : « لا فضل لعربى على عجمى ، ولا لأبيض على أسود إلا بتقوى الله أو بعمل صالح ، كلكم من آدم وآدم من تراب » .

ومما هو أدل من كل ماص على أن الاسلام يريد من العدل مؤداه المطلق ، تكليفه الآخذين به أن يقوموا بحقه حتى حيال من يمتد سلطانهم عليه من غير المسلمين ، وممن ملكت أيمانهم حتى من الحيوانات العجم أيضا ؛ وهنا يتجلى من سمو التعاليم الاسلامية مظهر لا تملك الأمم قاطبة له نظيرا حتى أيامنا هذه ... فعند أية أمة من الأمم يتساوى أمام القانون الشريف والوضيع ، والغنى والفقير ، والمالك والمملوك ، والمسلم والكافر ، غير الشريعة الاسلامية ؟ بل لدى أية أمة من الأمم تراعى حقوق الحيوانات على الناس الى حد مطالبة الحكومة المعتدين عليها بمراعاتها ؟ وإنى لآت بمثال من ذلك يقف أمامه المشتغلون بتقرير العدالة مشدوهين من التعجب ، فاليك :

يجب على صاحب الدابة شرعا أن يعطيها علفا إن لم تكن من التى ترعى ، فان كانت منها وجب عليه أن يرسلها لترعى حتى تشبع وتروى .

فان كانت مما تكتفى بأحدهما ، الرعى والعلف ، فلصاحبها الخيار بينهما ، فان كانت مما لا تكتفى إلا بهما معاً لزماه .

فان احتاجت البهيمة الى الشرب ومعه ماء يحتاج اليه لوضوئه ، فعليه أن يبذله لها حتى تروى ، وأن يكتفى هو بالتيمم .

فان امتنع صاحبها من أن يقدم لدابته علفا ، وكانت مما يؤكل لحمه ، أجبره القاضى على أن يبيعها أو أن يذبحها . وإن كانت مما لا يؤكل لحمه ، أجبر على بيعها صيانة لها من الهلاك . فان لم يفعل ، فعل الحاكم ما تقتضيه المصلحة : فان كان له شىء بيع وأنفق منه على تغذية بهيمته ، وإن تعذر ذلك قام بالإنفاق عليها بيت المال .

فاذا كان المثل الأعلى للعدالة فى نظر علم الاجتماع هو الاعتداد بمصلحة الانسانية قاطبة فى فرضها ، وقد اعترف بأن الامم الأوربية المتمدنة لم تصل اليه بعد ، بَلهَ أرقى الأمم القديمة ، فان الاسلام قد حقق هذا المثل الأعلى منذ نحو أربعة عشر قرنا ، وساوى بين العربى والأعجمى ، وبين الأبيض والأسود ، وبين الأولياء والأعداء ، وتجاوز هذه الدرجة وجعلها تشمل كل ذى روح فى الأرض . ومن الذى يستطيع أن ينسى قول النبى صلى الله عليه وسلم : « دخلت امرأة النار فى هرة حبستها ، فلا هى أطعمتها ، ولا هى تركتها تأكل من خشاش الأرض ؟ » ؟

محمد فريد وجدى

فضيلة الصمت

لا تنكر فضيلة الكلام إن صدر عن حكمة ولمقصد كريم ، ولكن للصمت فضيلة أيضا ، فما فى كل موطن يحسن الكلام ، ولا فى كل مجال ينتج أثره المنتظر . والعاقل من قام بكل منهما فى موضعه .

سأل رجل عمر بن عبد العزيز قائلا : متى أتكلم ؟ فقال له الخليفة : متى اشتهيت أن تصمت . قال الرجل : فمتى أصمت ؟ قال عمر : إذا اشتهيت أن تتكلم .

هذا كلام حكيم . فان الرجل متى أحب أن يتكلم واندفع فى القول جمع الى بعض الصواب كثيرا من الخطأ ، ولكنه اذا اشتهى أن يصمت ثم تكلم اقتصر على قول ما يجب قوله ، فلم يقع فى الخطأ الذى يجره عادة حسب متابعة الكلام .

جلالة الفاروق والأزهر

لحضرة الأستاذ الدكتور محمود فتح الله حب الله

« بلغ جلالة الفاروق أطيب تحياتنا وأسمى ولائنا وإخلاصنا نحن مسلمى أفريقيا الشرقيـة . فليس الفاروق ملك مصر فحسب ، ولـكنه ملك المسلمين جميعا . إنه قد ملك منا القلوب والأرواح قبل أن يملك منا المظاهر والأجسام . إنه قد ملـكنا بخلقه وفضله وإحسانه قبل أن يملـكنا بقوته وسلطانه . إن ملك الفاروق لا يبيد ولا يفنى ، لأن دعائمه العدل والعطف والرحمة ، فهو ملك الحب والرحمة ، وليس ملك الطغيان والشدة »

كلمات صادقات ، وتحيات طيبات ، تعبر حقا عن شعور نفسى كمين ، نحو الفاروق الأمين ، حمـلنيها أمانة أؤديها إلى جلالته شيخ من أفريقيا الشرقية ، بعـد أن شرفنى الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر فضيلة الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق باختيارى لأؤدى رسالة الأزهر هناك ، تنفيـذا للرغبة الملـكية السامية ، التى تتطلب من الأزهر أن يتغلغل نفوذه فى العالم كله ، وأن تعم رسالته جميع الأقطار ، ليتعرف الناس الثقافات الاسلامية ، ويتبينوا رسالة الاسلام واضحة المعالم فى ثوب يتناسب مع لغة العصر الحاضر ، حتى يؤمن من آمن عن بينة ، وينأى من نأى عن هوى وإرادة . كان ذلك الشيخ عندما حملنى الأمانة ، يتحدث بلسان قومه ويعبر عن شعورهم أجمعين . قرأت ذلك من أسارير وجوههم التى كانت تفيض بشرا ، وسمعته من عباراتهم التى كانت تردد للفاروق حمدا وشكرا ، ورأيته فى الأعلام المصرية التى كانت ترفرف فوق رءوسنا تشيد باسم الفاروق وتعتبره للمسلمين ذخرا .

وقد يبدو عجيبا أن ينطق شيخ أمى لا يعرف من اللغات إلا اللغة السواحلية — اللغة الوطنية — بتلك الآيات البينات ؛ ولـكن لا عجب ، فان له وجدانا

وقلبا وعقلا وحكمة تفيض عنها تلك الحكم البالغات ، بعد أن أنطقتها نعم الفاروق المسبغات . وقد يبدو عجيبا أن يعرف ذلك الشيخ الأمى جلالة الفاروق ويحس بفضائله ونعمه ، وبينه وبين مصر آلاف من الأميال ؛ ولكن لا عجب فنعم الفاروق المتواليات لا يقف فى سبيلها بُعد المسافات ، وينعم بها الولدان فى المهد كما ينعم بها الشيوخ أينما حلوا . وما سفرى إلى أفريقيا الشرقية ، لأدرس حالات المسلمين هناك وأشرح لهم طرفا من الرسالة الاسلامية وأثرها فى الحضارة والحياة الاجتماعية ، إلا مأثرة من مآثر الفاروق قدرها القوم هناك لجلالته تقديرا عظيما .

نعم ، صدق الشيخ ! إن ملك الطغيان يفنى ، وملك الحب والرحمة يدوم ويبقى . وهذا هو سر خلود الحب المتبادل بين جلالة الفاروق فخر مصر وعزها ، وبين الأزهر مهد الثقافة الدينية وحامل شعلتها ، والمحافظ على التراث العربى والثقافة الاسلامية من أن تلعب بها يد الحدثان . وهذا هو مغزى قول جلالته فى إحدى رسائله : « إن الملك لا يستمد سعادته من انتشار ظله على الأرض ، ولكنه يستمد هذه السعادة من تمكين محبته فى القلوب ، وإنى لأحمد الله أن وجدت فى كل قلب من قلوبكم عرشا أعتز به وأفتديه » . ولقد وجد الفاروق ذلك العرش فى قلوب المسلمين جميعا يعتزون به ويفتدونه .

***

يرتبط تاريخ الأزهر الحديث ارتباطا وثيقا بتاريخ الأسرة العلوية الكريمة . فمنذ أن بزغت شمسها فى ربوع الديار المصرية ، ورأى الأزهر فى عاهلها الأكبر ما رأى من قوة الروح الدينية ، والعارضة السياسية ، والتعالى عن الأهواء الشخصية ، والتفانى فى سبيل المصلحة الدينية والوطنية ، أولاه طاعة وإخلاصا ، ودعا الناس الى الولاء والطاعة ، وأفاض الأمير على الأزهر من عطفه ونعمه ما جعل الطاعة والولاء مشربة بالحب وبجليل الوفاء . ولم تكن تلك العاطفة المتبادلة وليدة الظروف السياسية ، التى كان للأزهر فيها المجال الاول فى ذلك الحين ، ولكنها تولدت عن العاطفة الدينية التى تملكت مشاعر الأزهر ومشاعر رأس هذه الأسرة الكريمة . جمعها هدف واحد ، وغاية واحدة ،

وشعور من الجانبين بأن تضامنهما هو خير وسيلة لتحقيق الهدف المشترك . وقد كان ، وقد تحققت نبوءتهما ، فتحابا فى الله ولله ، وفى سبيل المصلحة الوطنية ، ولذا كان لصلتهما البقاء والخلود ، ولذا كان لها الكثير من الثمرات اليانعات .

كان الأزهر ، فى ذلك الحين ، الزعيم الروحى والفكرى للبلاد ، وكان مهيب الجانب مسموع الكلمة ؛ ولكنه كان يؤمن — وهو فى ذلك على حق — بأن رسالته لا يتأتى لها النجاح ، إلا إذا وجدت من الوالى عونا ، وكان مؤمنا بها وأهلا لأن يجعلها حقيقة واقعة . وجد الأزهر بغيته فى العاهل الأكبر لهـذه الأسرة المغفور له الأمير محمد على ، فألقى اليه مقاليد الزعامتين طائعا ، وأولاه من الطاعة والإخلاص ما لم ينله أحد من قبل . وبذا استتب الأمن وتمكن الوالى من أن يتفرغ للإدارة والتعمير ، وأفادت مصر من ذلك الخير العميم . ولولا تجاوب الأرواح والانسجام بين القوة الأزهرية وقوة السلطان ، ولولا تلك العاطفة الدينية التى ملكت من الأمير قلبه ويده ، ولولا إحساس الأزهر نفسه بتلك الروح الرشيدة من الأمير ، ولولا إيمانه بأن الأمير يسعى لتحقيق نفس الغاية السامية التى يسعى هو اليها ، لظل البلد يصطلى نار الاضطراب التى كان يقاسيها من قبل ، ولعجز الوالى عن تحقيق أهـدافه العمرانية التى لا نزال نلمس أثرها حتى اليوم .

زكت تلك الروح الدينية ونمت على مر الأيام ، حتى ورثها نامية رابية حضرة صاحب الجـلالة المغفور له الملك فؤاد الأول ، طيب الله ثراه . آمن ، رحمـه الله ، برسالة الأزهر العالمية ، وآمن بوجـوب تحقيق تلك الرسالة ، وبضرورة الإصلاح حتى يتهيأ له النجاح . ولقد رأى جلالته أن خير سبيل تهدى لتلك الغاية هى أن ينهض الأزهر ويلائم بين ماضيه وبين الحاضر الذى يعيش فيه ، فلا يعيش فى القرون الغابرة ولا ينبذ مجده التليد وتاريخه المجيد ، بل يصل القديم بالجديد ، ويتزود من كل بقدر الطاقة ، وبذلك لا يتخلف عن قافلة الزمن التى تسعى حثيثا ، وبذلك يضمن له البقاء والنجاح . وذلك هو الهدف الذى كانت ترمى اليه كل الاصلاحات العديدة ، التى أدخلها جلالته على

الأزهر . فما تحويل الأزهر الى جامعة ، وما نظم الكليات والتخصصات ، وما تعديل البرامج والمناهج ، وما إصلاح نظم الإدارة ومجلس الأزهر الأعلى ، وما إرسال البعوث الأزهرية الى البلاد الأوربية للتزود من الثقافات الحديثة ، وما الى ذلك من الإصلاحات العديدة ، إلا مظهر لتلك الغاية النبيلة ، والعناية السامية ، التى هيأت للأزهر فرصة الخلود . أحسن الله جزاءه ، ورفع مكانته فى دار الخلود !

تسلم جلالة الفاروق ، قائد النهضة الوطنية ، ورب الكفاءات ، والزعيم المفدى لهذا البلد الأمين ، من جلالة الراحل الكريم ، ذلك التراثَ العظيم ، وورث عن آبائه العظام تلك الروح الدينية قوية وضاءة ، وشعلة وهاجة يضىء شعاعها فيصل الى كل مكان . الدين قوة حيوية ، وإذا ما تملك قلبا جعله قويا من غير أن يكون جبارا ، وشجاعا من غير أن يكون متهورا ، وعالما من غير أن يداخله زهو أو خيلاء ، ومتواضعا من غير أن يكون ضعيفا ، ومهيبا ولكن محبوبا . ولقد تجلت هذه الظواهر كلها فى جلالة الفاروق ، ووضحت وضوح الشمس فى رابعة النهار . ولذا أحبه الأزهر وتفانى فى حبه ، ولذا عاهد الله على الحب والولاء مادام له فى الوجود مكان ، ولذا أحب جلالةُ الفاروق الأزهرَ ممثل الثقافات الاسلامية فى العالم الاسلامى ، وتجلى عطفه عليه فى جميع المناسبات . وليس أدل على التكريم من تلك الظاهرة الكريمة والسنة القويمة التى استنها جلالته من حضور دروس دينية يلقيها الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر فى شهر رمضان المعظم . ولقد فعل ذلك جلالته تكريما للعلم والعلماء واعترافا بجلال الأزهر ، وليضرب جلالته الأمثال لهؤلاء الذين قد تأخذهم العزة ، فيظنون أن عظمة شأنهم وجلالة مركزهم تنأى بهم عن أن يجلسوا فى حلقات الدروس يستمعون للعلماء . ذلك مثل أعلى فى الديمقراطية العلمية ، فى تعظيم العلم وتبجيل العلماء ، قدره الأزهريون حق قدره ، ورأوا فيه لفتة سامية كريمة يقصد بها إظهار ما للأزهر من سمو المكانة ورفعة الشأن ، فزادهم ذلك حبا فى الفاروق وتمسكا بعرشه المفدى . ومن دلائل حرص جلالته الشديد على الأزهر وكرامته ، وعلى الاحتفاظ بمكانته العالمية ، تمسكُ جلالته

بذلك المبدأ القويم والسنة الرشيدة ، ألا وهى احتفاظ جلالته ـ حفظه الله ـ بحق تعيين شيوخ الأزهر وكبار علمائه فى وظائفهم ، ليظلوا دائما تحت الرعاية الشخصية ، بعيدين عن التقلبات الحزبية ، والتغييرات الوزارية ، وذلك أدعى للاستقرار وأضمن للنجاح . فليس تمسك جلالته بهذا الحق منبعثا عن رغبة استبدادية أو مصلحة شخصية ، ولكنه اعتزاز بالأزهر ، لئلا تلعب به الأهواء ، وبشيخه ، لئلا يكون عرضة للأعاصير الحزبية . وتلك لعمرى ، إحدى المكرمات التى يذكرها الأزهر لجلالة الفاروق فيزداد طمأنينة فى حبه وفى التمسك بأعتابه السامية . وليس أدل على تلك العناية السامية أيضا من حرص جلالته الشديد على أن يكون من يلى الإشراف على أمور الأزهر ذا ثقافة عالمية وحكمة عالية وخبرة واسعة فوق ما اشترطه القانون من الخلق القويم والتضلع من العلوم الأزهرية حتى يكون أهلا لأن يؤدى رسالة الأزهر العالمية . ولقد كان اختيار جلالته الحكيم فضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق لمشيخة الأزهر فى هذه الآونة الحاضرة مظهرا من مظاهر هذه العناية الكريمة .

لست أبغى هنا تحديد المآثر الفاروقية على الجامعة الأزهرية ، فذلك أكبر من طوق الآن ، ولكننى أردت فقط أن أشير الى طرف من المعانى النفسية ، التى جعلت جلالة الفاروق يحتل من النفوس تلك المكانة العالمية . ويغزو حبه كل القلوب ، فيتخذ من كل قلب « عرشا يعتز به ويفتديه » .

أظلت أرض الكنانة الأزهر الشريف وغذته بلبانها ، فهو إقليمى المنشأ والتربة ، ولكنه عالمى النزعة والثمرة . إنه جامعة العالم الاسلامى يفد اليه طلاب العالم من أقاصى الهند والصين الى سواحل المحيط الاطلنطى ، ومن مجاهل إفريقية الى البلاد الروسية والى سواحل أوربا الجنوبية ؛ يفدون اليه فيغترفون من معارفه ، ويتزودون بما تيسر لهم من ثقافاته ، ثم يؤوبون الى بلادهم محتفظين بجميل الذكريات لمصر التى أحسنت ضيافتهم ، وللفاروق الذى احتفظ لهم بذلك المعهد القويم . فالأزهر لا يعرف الأجناس والألوان والشعوب ، ولا تدخل فى حسابه الحدود الجغرافية . إنه معهد المسلمين يهدف

نحو تربيتهم تربية دينية مثلى . فهو جامعة المسلمين كافة ، وإن نبت فى أرض مصرية ، وهو يغذى العالم الاسلامى كافة ، وإن تغذى بلبان بقعة من بقاع أرض المسلمين .

فاذا كان جلالة الفاروق يخص الأزهر بكثير من رعايته السامية ، ويغدق عليه كثيرا من نعمه وعطفه ، ويعنى بشئونه عناية قد لا نجد لها نظيرا ، فانه حفظه الله ، يفعل ذلك ، لأن الأزهر هو منتجع العالم الاسلامى ، وهو قطب الدائرة الاسلامية ، وهو الدرع الواقية للحضارة الاسلاميه التى يعتز بها كل مسلم . وهذا هو أحد الأسباب التى بعثت الشيخ الافريقى لأن يقول « إن جلالة الفاروق ليس ملك مصر فحسب ، ولكنه ملك المسلمين جميعا » .

* * *

يا صاحب الجلالة ! إنى لكبير الرجاء فى أن يحين ذلك اليوم السعيد الذى يقدر الأزهر على أن يحقق رغبة من أعز رغباتكم ، فيضع بين يدى جلالتكم فى كل عيد من أعياد ميلادكم المديدة معهدا دينيا يلتحق بالأزهر فى كل قطر من أقطار العالم الاسلامى، ولعل ذلك يكون قريبا ، وما ذلك على همة جلالتكم بعزيز.

حقق الله آمال جلالتكم ، وأمد فى عمركم ، وأعز ملككم ، وأبقاه دائما مؤسسا على دعائم العدل والحب والرحمة ! ؟

فضيلة الفصاحة

قال معاوية أمير المؤمنين يوما لجلسائه : أى الناس أفصح ؟ فقال رجل من السماط : يا أمير المؤمنين قوم قد ارتفعوا عن رتة العراق ، وتيامروا عن كشكشة بكر ، وتيامنوا عن فشفشة تغلب ، ليس فيهم غمغمة قضاعة ، ولا طمطمانية حمير .

قال الخليفة : من هم ؟ قال قومك يا أمير المؤمنين ، قريش . قال معاوية : صدقت فمن أنت ؟ قال من جرم .

قال الأصمعى : وجرم هؤلاء أفصح الناس ، فكانت شهادتهم فى قريش ذات قيمة عالية .

نقول: ماورد فى هذا الجواب من الرتة والكشكشة والفشفشة والغمغمة والطمطمانية هى عيوب فى اللسان كاللثغة وغيرها .

المبادىء الانسانية السامية في الاســـــلام

لفضيلة الأستاذ الكبير الشيخ محمد عرفه

في الإسلام مبادىء إنسانية سامية تجعله أصلح الأديان لأن يعيش في الوضع الجديد للبشرية ، وتجعله عاملا مهما من عوامل السلم . وفي ظني أن الانسانية ستحتاج اليه ليطب لعللها ، ويداوي جراحها ، ويأسو كلومها .

أولى هـذه المبادىء المساواة . ففي الإسلام مساواة بين البشر لا فرق عنده بين أبيضهم وأسودهم ، وغنيهم وفقيرهم ، وخاصتهم وعامتهم ، فكلهم لآدم وآدم من تراب ، حتى العرب الذين هم حاملوه والناشرون له والذين كانت لهم ولاية الحكم لا امتياز لهم على غيرهم من الأمم : « لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى » . وقد قرر الاسلام مبدأ المساواة في غير ما آية :

« يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم » . فهو يقول إنه جعلكم شعوبا وقبائل للتعارف فكيف تجعلونه سببا للتناكر والعصبية الممقوتة الذميمة ؟!

وقال : « يأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ، وبثَّ منهما رجالا كثيراً ونساء ، واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحامَ ، إن الله كان عليكم رقيبا » . فهو يذكرهم بأنهم أبناء أب واحد وأم واحدة ، فهم مهما بعدت ديارهم واختلفت أجناسهم وتباينت ألوانهم إخوة وذوو رحم . ولعل وصايته بالأرحام بعد ذلك وصاية ببني الإنسان جميعا ، إذ قد أثبت لهم قبل ذلك قرابة ورحما .

جعل الإسلام المساواة مبدأ ، وأخذ يصدر عنها في كثير من الوقائع والأحكام. قال قتادة : كان أهل الجاهلية فيهم بغي وطاعة للشيطان ، فكان الحي إذا كان فيهم عدة ومنعة فقتل عبد قوم آخرين عبدا لهم قالوا لا نقتل به إلا حرا ، تعززا لفضلهم على غيرهم في أنفسهم ؛ وإذا قتلت لهم امرأة قتلتها امرأة قوم آخرين

قالوا لا نقتل بها إلا رجلا ، فأنزل الله «يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى: الحر بالحر ، والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى». نهاهم عن البغى والعدوان وألا يقتلوا غير القاتل، وألا يتعززوا على غيرهم فيقتلوا بعبدهم حرا ، وبالمرأة منهم رجلا ، وبالحر الواحد منهم أحرارا كثيرا ، وأنزل صدورا عن هـذا المبدأ « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ، والعـين بالعين ، والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن ، والسن بالسن ، والجروح قصاص » . وفى هذه الآية تقرير للمساواة فى النفوس والأعضاء والجوارح .

لقد سوّى الإسلام بين الناس فى الحقوق والواجبات وجعلهم سواء أمام الشريعة ، فالشريعةُ ماضية عليهم جميعهم .

روى أن امرأة من بنى مخزوم سرقت ، فقالت قريش : من يكلم فيها رسول الله صلى الله عليه سلم ؟ أى ليضع عنها الحد ، ومن يجترىء عليـه إلا أسامة حِبّ رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فـكلم رسول الله ، فقال الرسول : أتشفع فى حد من حدود الله ؟ ! ثم قام فخطب فقال : «يأيها الناس إنمـا ضل من كان قبلـكم أنهم كانوا اذا سرق الشريف تركوه ، واذا سرق الضعيف فيهم أقاموا عليه الحد ، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها » .

هذه مساواة بين الشرفاء والضعفاء فى الحـدود ، فلا توضع عن شريف لشرفه إذا ارتـكب موجبها ، وبيّن الرسول أن التفرقة بين الضعفاء والشرفاء فى الحدود كانت العلة فى ضلال الأمم السالفة .

نالت المساواة فى الشريعة الاسلامية عناية كبرى من القرآن ومن السنة ومن أفعال الرسـول وسيرته ؛ فقد كان فى أقواله وأفعاله يصدر عن مبدأ المساواة ؛ وإذا شذ عن ذلك فعل من الأفعال وبدر منه صلى الله عليه وسلم ما يشعر بخلاف هذا المبدأ ، لقى من الله عتابا شديدا ، ونزل فى ذلك كتاب يقرأ تتدارسه الدهور ويبقى على الأيام .

أتى رسـولَ الله صلى الله عليه وسلم عبدُ الله بن أم مكتوم وعنده صناديد قريش : عتبة بن ربيعة ، وأخوه شيبة ، وأبو جهل بن هشام ، والعباس ابن عبد المطلب ، وأمية بن خلف ، والوليد بن المغيرة يدعوهم إلى الاسلام رجاء

أن يسلم بإسلامهم غيرهم، فقال عبد الله: يارسول الله أقرئني وعلمني مما علمك الله . وكرر ذلك وهو لا يعلم تشاغله بالقوم . فكره رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعه لكلامه وعبَس وأعرض عنه ، فنزل قوله تعالى «عبَس وتولى أن جاءه الأعمى، وما يدريك لعله يزّكى، أو يذكر فتنفعه الذكرى. أما من استغنى فأنت له تصدى ، وما عليك ألا يزكى ، وأما من جاءك يسعى وهو يخشى فأنت عنه تلهّى » . فكان رسول الله يكرمه ويقول إذا رآه: مرحبا بمن عاتبني فيه ربي! فهذه مساواة بين الضعفاء وصناديد قريش في حق التعلم والهداية ، وفي حقوق المجالس ، وفي الإقبال وعدم الإعراض .

وإنما عنى الإسلام بالمساواة هذه العنايةَ لأن الشرور والآثام والفساد في الأرض إنما هي نتيجة التفرقة في الحقوق والواجبات ، واعتقاد التسامي في الجنس . وما كانت الحرب العالمية الأخيرة إلا من خرافة الجنس الآرى والجنس السامي واعتقاد بعض المتحاربين أنهم جنس خلق ليحكم ويسود ، وأن الشعوب الأخرى خلقت لتحكم وتساد .

وليس أضر على المجتمع من انقسامه الى طبقات يعتقد بعض هذه الطبقات أن له الحق كل الحق على غيره وأن ليس عليه أي حق لغيره .

وهذا هو السبب فيما تراه من عناية الاسلام بالمساواة .

هذه العناية بالمساواة في الأقوال والأفعال وتثبيتها بالسيرة العملية ، غرستها في نفوس أصحاب رسول الله رضوان الله عليهم ، فكانوا في سيرتهم يسوون بين القوي والضعيف ، ويقتصون من الشريف للسوقي ، وبذلك لم تكن المساواة كلاما يتلى في الكتب ، بل عملا يوجد على ظهر الأرض .

يروى لنا التاريخ أنه لما أسلم جَبَلة بن الأيهم الغساني ، وكان من ملوك آل جفنة ، كتب الى عمر رضى الله عنه يستأذنه في القدوم عليه، فأذن له عمر، فخرج إليه في خمسمائة من أهل بيته ، فلما انتهى الى عمر رحب به وألطفه وأدنى مجلسه. ثم أراد عمر الحج فخرج معه جبلة ، فبينا هو يطوف بالبيت إذ وطئ إزاره رجل من بني فزارة فانحل ، فرفع جبلة يده فهشم أنف الفزاري ، فاستعدى عليه عمر ، فبعث الى جبلة فأتاه ، فقال ماهذا ؟ قال: يا أمير المؤمنين إنه تعمد حل إزاري

ولولا حرمة الكعبة لضربت بين عينيه بالسيف! فقال له عمر: قد أقررت، فإما أن ترضى الرجل، وإما أن أقيده منك! قال جبلة: ماذا تصنع بي؟ قال: آمر بهشم أنفك كما فعلت! قال: وكيف ذاك يا أمير المؤمنين وهو سوقة وأنا ملك؟ قال: إن الاسلام جمعك وإياه فليس تفضله بشيء إلا بالتقى والعافية. قال جبلة: قد ظننت يا أمير المؤمنين أني أكون في الاسلام أعز مني في الجاهلية. قال عمر: دع عنك هذا، فإنك إن لم ترض الرجل أقدته منك! قال: إذاً أتنصر! قال: إن تنصرت ضربت عنقك لأنك قد أسلمت فإن ارتددت قتلتك! فلما رأى جبلة الصدق من عمر، قال أنا ناظر في هذا ليلتي هذه. وقد اجتمع بباب عمر من حي هذا وحي هذا خلق كثير حتى كادت تكون بينهم فتنة، فلما أمسوا أذن له عمر بالانصراف، حتى إذا نام الناس وهدءوا حمل جبلة بخيله ورواحله الى الشام فأصبحت مكة وهي منهم بلاقع. فلما انتهى الى الشام تحمل في خمسمائة رجل من قومه حتى أتى القسطنطينية فدخل الى هرقل فتنصر هو وقومه، فسُر هرقل بذلك وظن أنه فتح من الفتوح عظيم.

إن من يقرأ هذا الموضع من سيرة عمر يحوك في صدره شيء من النقد ويرى أن السياسة كانت تقضي بالتغاضي بعض الشيء عن القصاص، فما كان يخفى على عمر أن التشبث بالقصاص سيدعو الى ما دعا اليه من هرب جبلة وهرب قومه معه، وأن مفسدة ذلك أعظم من التجاوز عن القصاص. ففي جانب ارتدادُ ملك عن الاسلام وكذلك ارتداد قومه معه، وفي الجانب الآخرى تجاوز عن حد من الحدود وإهدار له، وقد رأينا الحدود يسقطها الشارع لبعض المصالح، ولا شك أن مفسدة الأول أعظم بكثير من مفسدة الثاني.

ولكن من يعلم عناية الاسلام بغرس مبدأ المساواة، وأن أهل الأرض كانوا أهل تفاضل لا يقرون هذا المبدأ وكان غريبا عليهم، وكان كالشيء البعيد عن الطباع لا يقرون به حتى ينكروه، ولا يذعنون له حتى يردوه، وقد بلغ الاسلام المبالغ كلها ليأخذهم به ويروضهم عليه، فما كان لعمر أن يتهاون فيه فتعود جذعة ويرجع الأمر كما كان ؟

الدين أو الروحية
فى توجيه الانسان
— ١ —

لحضرة الأستاذ الدكتور محمد البهى

« السّرية » أو « الروحية » هى الطابع الرئيسى للدين ، وبالتالى هى العنصر الجوهرى الذى تشترك فيه الأديان جميعها . ولا نقصد بالسرية أو الرحية — كخصيصة من خصائص الدين — إلا أن كل دين قائمٌ على أمر لا يستطيع الإنسان المؤمن به ، مهما تقدم فى المعرفة الانسانية ومهما هيئت له وسائلها ، أن يصل الى كشفه وتحديده بالدقة . فكل دين فيه أمر مجهول وسيظل مجهولا ، فيه مغيَّب خفى وسيظل كذلك مغيبا خفيا فيه . هذا المغيب الخفى هو ما يتصل بالمعبود ، إن فى ذاته أو تصرفاته . حتى الديانات البدائية الوثنية التى تقدس غير واحد من الأشياء الكونية المشاهدة وتتخذها أربابا ، تقوم على « السرية » و « الروحية » . لأن معبوداتها المصورة فى صور حسية إن أمكن أن تُدرك وتُحدد ، وبالتالى تُعلم وتُعرف ، تتضمن فى نظر عابديها سرا خفيا ، وتشتمل فى تصوراتهم على « روح » كبيرة أو صغيرة ، حسب المجال العددى من البشر الذى يبسط المعبود عليه سلطانه .

و « السرية » أو « الروحية » وإن كوّنت الطابع الرئيسى فى الدين ، دائرتها أوسع مدى فى الديانات البدائية منها فى الديانات السماوية على العموم . إذ أتباع النوع الأول كانوا لا يرون فى أنفسهم الأهلية لتفسير تعاليم الدين ، ومن ثَم كانوا لا يجرءون على أن يفكروا فيه . ولم تكن لهم وسيلة للوقوف على تلك التعاليم سوى الإصغاء الى المحترفين به والأخذ عنهم ، وهم الكهنة . لأن هؤلاء وحدهم كانوا أصحاب القول فيه ، لأنهم الأمناء على أسرار الآلهة ، بسبب مالهم من استطاعة خاصة — تكونت بالدربة —

لتلقيها !! . بينما المؤمنون بالنوع الثانى كانوا لا يغمطون أنفسهم فى أهليتهم لفهم نصوص دياناتهم ، أو على الأقل كانوا لا يقدرون الاحتراف بالدين تقدير الأولين .

والإسلام يقف على قمة الأديان كلها فى أنه إن قام على « السرية » و « الروحية » لكنه لم يتحول كله أو تتحول كثرته الى سر مبهم خفى ، كشأن الأديان السابقة عليه التى اختلفت فى ذلك الى مراتب . « سر » الإسلام فى ناحية الاعتقاد بمعبوده . فـ « الله » سبحانه وتعالى لا يدرك كنهه ولن يستطيع الإنسان الوقوف فى وضوح وتفصيل ودقة على ذاته ، جل جلاله ، وعلى مقدار خصائصها وتحديد مدى تصرفاته فى كونه ومخلوقاته . وما ذكره الإنسان من تحديد له للآن عن طريق آثاره أو النظر فى ذاته ، لا يخرج عن تصور إنسانى له بوسيلته الإنسانية الخاصة به ، وهى عقله . والإنسان باعتبار كونه كائنا محددا إن تصور من له الوجود كله فتصويره له ناقص ، وإن عبّر عما تصوره فى جانبه فتعبيره عنه ناقص كذلك . إذ يستحيل أن يتصور محسوس « مغيبا » كما هو ، وبالتالى يستحيل أن يكون تعبيره عنه طبقا لما هو عليه فى واقع الأمر .

الإسلام يمثل حقا ما يجب أن يتوفر فى دين من « سرية » أو « روحية » تمثيلا واضحا ، ولكنه غير الأديان جيمها السابقة عليه فى أنه اقتصر فقط على تمثيل ما يجب أن يتوفر فى معنى الدين ، ولم يترك « السرية » تتجاوز هذا النطاق الى ماعداه ، حتى يقف إنسانه على الدوام موقف المُصغى ، موقف المتلقى الذى لا يجد من ذاته دافعا إيجابيا على أن يبحث بنفسه ، ويعرف بنفسه ، ويحكم بنفسه فى « ما عدا الله » .

فى الإسلام « مغيب » يجب أن يخشع له الإنسان ، ويحكم أنه عابده يجب أن يؤمن بـ « عظمته » ، لا يحاول أن يحلل هذه العظمة بمقاييسه الخاصة به وبعالمه . ولدى الإنسان المسلم ، فى الوقت نفسه ، ما يصح أن يدرك وأن يوزن بمعايير الإنسان ، ذلك هو دنياه أو كونه . فإذا قيل : الاسلام دين حق ،

فهذا القول حق لأنه يتوفر فيه — الاسلام — معنى الدين . وإذا قيل عنه : إنه يتميز عن الأديان الأخرى ، فهذا القول حق أيضا ، لأنه حسر « السرية » عن الكون وركّزها فى خالقه . ولهذا نادى بمعبود واحد هو هذا الخالق ، هو وحده موطن « السر » . و « ما عداه » ليس ذا « سر » ، ولذا لا يقدَّس ، فضلا عن أن يعبد . وإذا قيل أخيرا : إنه نهاية الأديان ، فهذا القول حق كذلك ، لأنه لا يرجى أن تكون هناك صورة أخرى لدين بعده فيها جِدّة عنه ، إذ لو خلت هذه الصورة الأخرى عن « السرية » لما مثلت دينا ، ولو وسّعت دائرتها — السرية — لحكت دينا سابقا عليه .

* * *

والدين — لأنه يشتمل على « الروحية » أو « السرية » — لو خلت منه مادة تثقيف الإنسان ، لخلت حياة الإنسان من هدف ، يصعب عليه كشفه وتحديده . والشيء الذى يكشفه الإنسان ويحدده لا يقف عنده كثيرا ، ولا تدوم متعته به . إذ طول المكث عنده ، حينئذ ، سبب مباشر لقلق النفس وعدم طمأنينتها . كذلك يخفّ احترامه له ، وتخف هيبته منه . أو بعبارة أخرى يكون احترامه له على قدر قيمته الذاتية التى أدركها عن طريق كشفه له ومعرفته به ، بعد أن كان مبالغا فى تقديره نتيجة عدم الوقوف عليه أو جهله به . وإذا خفّ احترامه له ، أو قدره تقديرا مساويا لقيمته الذاتية ، فلا يستجيب دائما لما يوحى به ، ولا يخضع له تمام الخضوع . فالمعارف الإنسانية — وهى نتيجة بحث الإنسان وكشفه وتقديره لموجودات عالمه ، سواء أكانت نفسَه كإنسان أو ما يكون فى بيئته من أمور طبيعية أو مستحدثة بفعل الإنسان — إن تكوّن منها وحدها مادة توجيه الإنسان ، كان الإنسان الموجّه عن طريقها قلق النفس والبال ، لأن هناك طبيعة من طبائعها لم تلبّ وظيفتها ، وغريزة رئيسية ، وهى غريزة السعى نحو هدف وغاية ، لم ينفّس عنها . إذ أنه لم يبق بعدُ من بين ما عرفه من موجودات عالمه ، ما يصح أن يكون غاية له ، بعد أن افترض أنه قد أدركه كله وحصّله . يضاف الى عدم الاطمئنان النفسى

لصاحب الثقافة الإنسانية البحتة ، شعورُه بأن ما فى محيط وجوده ليس أعز عليه من نفسه ، وبالتالى قيمته فى نظره أقل من قيمة ذاته . فإن احترمه أو خضع له وتأثر به ، فبقدر مايعود على نفسه من مصلحة ، سواء أكان فى إفادة نفع أو دفع ضر . أى أن خضوعه لما عداه وتأثره به نسبى ، ليس على الإطلاق ، وليست له صفة الاستمرار .

وهكذا الوجود المشاهد أو المادى - لأنه يقبل الكشف والتحديد - لا يلبى أمل النفس ولا طبيعة السعى فيها نحو هدف وغاية . تلك الطبيعة التى تعدّ إحدى طبيعتين (١) رئيسيتين تتكون منهما ذات الإنسان. كما لا تتوفر فيه - هذا الوجود المشاهد - عناصر تقديره الدائم من الإنسان ، ويقل أو ينعدم الإذعان المستمر له .

وصاحب الثقافة الانسانية البحتة إذن حائر قلق ، تستوى لديه الأمور إذا تجاوزت نطاق ذاته : فالقانون الوضعى ليس له احترام فى نفسه إلا بقدر ما يتصل بمنفعة خاصة به ، والدولة لا تقع من نفسه موقع التقدير والإكبار إلا إذا حققت له مصالحه الشخصية ، والأفراد الآخرون غيره لا ينالون من تقويمه إلا بقدر ما يُسدون إليه من خدمات . وهكذا قيم الأشياء صاحبة الوجود المشاهد تتوقف فى نظر الإنسان المثقف ثقافة إنسانية فقط على مقدار اتصالها به واتصاله بها .

* * *

وإذا كان هذا العالم لا يصلح أن يكون موطنا لغاية الإنسان ، وإذا كان « ما عدا الله » لا يلبى ميلا أساسيا له ، فـ « الله » وحده هو الذى يصح أن يكون المركز لسعى الإنسان ، وعالمه المغيب هو وحده أيضا الذى يجذب إليه احترام الانسان الدائم . « الله » إذن صاحب القداسة بحق ، هو المعبود بحق ، لأنه « سر » الوجود كله . وإذا وجب أن يكون « الله » غاية الإنسان ومحل طمأنينته واحترامه ، فما يتصل به محل طمأنينة الانسان واحترامه كذلك:

[١] الطبيعة الثانية هى الميل الى « حفظ البقاء »

فأوامره ونواهيه لها الاحترام الدائم من الإنسان ، ولها خضـوعه المطلق ، وتلبية الأولى وتجنب الثانية داع لطمأنينة النفس الانسانية ورضاها .

الأوامر الإلهية ليست كالقانون الوضعى ، يحترمها الإنسان بقدر ما يلمسه فيها من نفع شخصى له ؛ بل لها احترامه المطلق ، لأنها تتصل بـ « سر » الوجود و « روحه » التى هى الغاية الأخيرة له . وأوامر الله مُثل عليا للسلوك الأخـلاق . فالاعتقاد بـ « الله » أو بـ « سر » الوجود اعتقاد بالمثل العليا ، واعتقاد بوجوب العمل بها ، وفى تأديتها رضاء نفسى للإنسان. والعمل بالأوامر الإلهية سبيل تهـذيب النفس ، أو بعبارة أخرى سبيل إضعاف « الفردية » فى الانسان وإضعاف رغباته الذاتية . وإذا ضعفت « الفردية » فى الإنسان قوى عنده المعنى الجماعى ، وزادت رابطته بغيره وتماسكت الجماعة التى تعمه وغيره ، واتحدت فى الهدف والغاية .

الإنسان يمكن أن يحَدّد ويعرّف ، وما يصنعه يمكن أن يحدد ويعرف ، وعالمه كله يمكن أن يحدد ويعرّف . فاحترام الإنسان للإنسان واحترامه لما يصنعه ولعالمه نسبى ، ورضاؤه بها نسبى أيضا . وقوام حياته ، وهو السعى نحو غاية ، لا يركن إلى النسبية . ولذا يرى متعته ومغزى وجوده فى الإيمان بـ « مطلق » هو ذلك « المغيب » ، هـو « سر » الوجود أو «روحه » ، هو « الله » سبحانه وتعالى .

* * *

« سر » الوجود هو معنى الحياة الإنسانية . وطمأنينة النفس وسعادتها فى أن تهدف وتسعى إليه ، وما تقدمه من احترام وتقديس مقصور عليه . وأى توجيه للإنسان يخـلو من الاعتقاد به مؤدّ بالانسان حتما الى إزعاج نفسه ، وإلى قصر طاعته واحترامه على ماله منفعة فيه ؛ مؤدّ به إلى « الانفرادية » وإلى الشقاء بالمادة ؛ مؤدّ به أخيرا الى أن يتصور سيره فى حياته بدون مغزى ، وإلى أن يملّ نفسه ويملّ الحياة .

سورة التحريم

لحضرة الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود

مقدمة

[وأسرار التنزيل ورموزه فى كل باب بالغة من اللطف والخفاء حداً يدق عن تفطن العالم ، ويند عن تبصره] الكشاف

الإنسان بطبعه طُلَعَة ، والناس دائما يسألون عن البواعث والعلل والغايات ، فإذا لم ترو رغبتهم فى ذلك ظنوا وتوهموا وخالوا . لذلك أعجل فأقول : إن اختيارى لهذه السورة الكريمة لم ينشأ عن استعراض للقرآن ثم وقوف عند هذه السورة بالذات ، وإنما حدثت ظروف اتفاقية وجّهت نظرى إليها . ففى يوم من الأيام تناولت كتاب الله غير متعمد أن أقرأ فيه سورة خاصة ، وكان علىّ أن ألقى غداة ذلك اليوم كلمة عن فائدة علم النفس ، فما إن أتممت قراءة سورة التحريم حتى غمرنى شعور قوى تركز فى صورة سؤال : لم لا أتخذ من هذه السورة الكريمة مثالا تطبيقيا ؟ قرأت السورة مرة ثانية فاذا بى أقف مشدوها أمام ماحوته من عناصر نفسية ، وإذا بى أردد قول الله تعالى: « كتاب أحكمت آياته ثم فصّلت من لدن حكيم خبير » .

فسّرت إذاً كمثال تطبيقى ، هذه السورة الكريمة ، فهل أتيت فى تفسيرها بجديد ؟ هل هذه التفاسير المختلفة ، القديم منها والحديث ، على كثرتها وتنوعها تركت مجالا للبحث فى تفسير القرآن ؟

* * *

لا شك أن الناس أخذوا فى تفسير القرآن منذ أن أنزل ، وأن التفاسير الموجودة لا تكاد تحصى ، وأن المطبوع منها قيم نفيس . وإنه ليحز فى أنفسنا أن لا تزال بعض التفاسير خطية لم يتح لها أن تطبع بعد . وما من شك فى أن سعة الدولة الإسلامية ، وترامى أطرافها ، وضمها عناصر مختلفة من الشعوب والأجناس ، وأنواعا متباينة من الثقافات ، دينية كانت أو فلسفية ، كل ذلك وغيره من عوامل كان سبباً فى تعدد التفاسير واختلافها وتباينها وكثرتها كثرة تجعل الشخص الذى لم يتصل بالقرآن اتصالا مباشرا ييأس ، من محاولة التجديد أمام هذا التراث الهائل . بيد أن الشخص الذى اتصل بالقرآن اتصالا مباشرا يتفق مع « الشيخ عبد العزيز جاويش » فى رأيه وقد سئل عن خير تفسير للقرآن فقال : الزمن .

على أننا لسنا فى حاجة إلى ألمعية فذة لتعرفنا أن كل تفسير للقرآن ، قديما كان أو حديثا ، هو تفسير ناقص . فإذا أبدع صاحب الكشاف فى دقائق البلاغة وأجاد فهو ناقص فى الناحية التاريخية وغيرها . وإذا أكثر الطبرى من الرواية والنقل وأجاد فى الترجيح فإنه ناقص فى تصوير ما يكشف عنه القرآن من خلجات النفس ، وهمسات الوجدان ، ومن كل هذه الدقائق الروحية التى يفيض بها القرآن ، والتى صورها الصوفية فى تفاسيرهم فأحسنوا وأجادوا .

وإذا كان تفسير البقاعى — وهو للأسف الشديد لا يزال مخطوطاً رغم نفاسته ورغم تعدد الأصول الموجودة فى مكتبة الأزهر ودار الكتب والتى تسهل تصحيحه وطبعه طبعا متقناً — قد أحسن الحديث عن المناسبات بين الآيات وأجاد فى ربطها ، فقد قصر فى نواح أخرى .

ولعل القارئ يقر معى أن تفسير الشيخ طنطاوى جوهرى يسرف فى الحديث عن التربية وعن الطبيعة وعن السنن الكونية ، ويقصر فى نواح أخرى غاية فى الأهمية .

والقرآن لا شك هدى السماء ، والهدى يرتكز أولاً وبالذات على الناحية النفسية ، ولذلك يرى الأستاذ أمين الخولى ، وهو محق فيما يرى ، أن تفسير

الشيخ محمد عبده الذى يستفيض فى النواحى الاجتماعية يأتى فى المرتبة الثانية بالنسبة لتفسير يرتكز أولاً وبالذات على الناحية النفسية .

تفسير يرتكز على الناحية النفسية . . . ؟ إنه لم يوجد بعد . وإذا أردت أن تصل برأى الأستاذ الخولى إلى غايته فإنه يمكنك أن تقول بكل بساطة : إن القرآن لم يفسر للآن . وتلك قضية لها شأنها ولها مكانتها . وإذا ناقشتها أو جادلت فيها فستعترف ، لا شك ، بأن منطقها لا ينهار ، إن انهار ، فى سهولة ويسر .

ومهما يكن من شىء فانى أظن أن القارئ يتفق معى الآن فى أن كل تفسير ناقص ، وفى أن هذه القضية هى من البداهة بحيث لم تكن فى حاجة الى كل هذا الإيضاح .

* * *

إن كل ما يتصل بالقرآن شائك ، وكل حديث يمسه عرضة للقيل والقال . ولعل من الخير أن يكون الأمر كذلك . ولعل الحكمة فى ألا نحيد عن هذا السبيل ، وأن نكون دائما محافظين ومتحفظين ؛ لذلك فانى ، رغم إيضاحى السابق ، أريد أن أصل الى نفس النتيجة من طريق آخر هو فى الوقت نفسه تعليل لما ذكرت .

كنت أتحدث مع الدكتور أبو السعود ، فى « القرآن والعلم » وانتهى بنا الحديث الى تفسير بعض الآيات القرآنية ، وأخذ هو يفسر « فلينظر الإنسان مم خلق ؟ خلق من ماء دافق ، يخرج من بين الصلب والترائب ، إنه على رَجْعه لقادر » أخذ الدكتور يفسر هذه الآية فى دقة ، وأظننى لست فى حاجة الى القول بأنه يفهم هذه الآية فهما صحيحا نعجز عنه نحن علماء الدين .

ولا شك فى أنه يجب أن نحد من كبريائنا الأنانى لنفسح مكانا كبيراً للأطباء وعلماء الطبيعة حتى يفسروا لنا النصوص التى تتعلق بدائرة اختصاصهم وإلا أخطأنا وزللنا وخبطنا خبط عشواء .

وفى القرآن قصص وأخبار تتعلق بناحيتين ، إحداهما تاريخية محضة ،

والثانية تاريخية دينية ، ومهما قيل فى أن المقصود بهذا القصص إنما هو العبرة والعظة ، فان ذلك ، على ما أعتقد ، لا يبرر جهلنا بالتاريخ ، ولا يبرر الخلط فى تفسير كتاب الله . يجب إذاً أن نحد أيضا من الانانية ، وأن ندع للمؤرخين وعلماء تاريخ الأديان مكانة كبيرة شامخة لأن دائرتهم عظيمة الأهمية مترامية الأطراف .

وفى القرآن هدى يتصل بالناحية النفسية ، وفيه مسائل من صميم علم الاجتماع ؛ ونحن فى محيطنا الأزهرى المحدود لا قبل لنا بكل هذا . فهل من مكان لمن تخصصوا فى هذه العلوم ؟

ولقد أنزل القرآن بلسان عربى مبين . ومما يؤسف له أن أعلام البيان فى العصر الحاضر لا يكادون يمتون إلى الأزهر بصلة ، ولابد من الاستعانة بهم حتى نستفيد من خبرتهم الأدبية .

***

هذه المسائل التى ذكرتها ترجع فى النهاية الى الخبرة . بيد أن الخبرة أعم وأشمل ، وهى ، عملية كانت أو نظرية ، لابد منها للمفسر .

وأظن القارئ لا يقتضينى البرهنة حينما أقول إن ميادين الخبرة ، على اختلافها ، وتباينها ، وسعة محيطها ، لا تتركز جميعها فى فرد ، أو فى بضعة أفراد ، بل لا تتركز فى عصر ، أو فى بضعة عصور . وإنما هى تراث ينمو ويتجدد مع الزمن . ومن هنا كان السر فى عمق كلمة الشيخ جاويش .

قلت إن الخبرة لا بد منها للمفسر ، وأريد أن أبين الآن المدى البعيد الذى تشمله الخبرة ، وأن أضرب مثالا قد يبدو غريبا ، ولكنه بقليل من التأمل يظهر عاديا مألوفا .

أرأيت إلى عمر بن أبى ربيعة ممتطيا صهوة جواده يطارد ظباء الوحش تارة ويغازل ظباء الإنس أخرى ثم يترنم :

لها من الظبى عيناه ولفتته ونخوة الفاره المختال إذ صهلا

أتفهم هذا البيت ؟ ستقول نعم . بيد أنى أشك فى هذا ، فلا بد لفهمه من أن ترى وأن تنتبه الى عينى الظبى والى لفتته ، ومن أن ترى وتنتبه إلى نخوة الجواد الفاره المختال حينما يصهل . ولا بد مع ذلك من أن ترى فتاة

تتمثل فيها هذه الأوضاع . لقد أتيح كل ذلك لعمر بن أبى ربيعة لأن حياته كانت مقسمة بين الخيل والغزلان ، ففهم ، وأدرك ، ووازن ، ثم شدا وترنم ، ولم يتح هذا لكثير غيره ، وهؤلاء لاشك سيمكثون بمعزل عن فهم هذا البيت .

ستقول إن فهم البيت شيء وتذوق الجمال فيه شيء آخر ، فإذا اقتضى تذوق الجمال فيه كل ذلك أو بعض ذلك فإن فهمه لا يقتضى شيئاً منه .

قد يبدو هذا الرأى وجيهاً ، غير أنه مما لا شك فيه أن الذوق لا ينفصل عن الفهم ، بل هو فى الفنون لا يختلف معناه عن معنى الفهم . هل تفهم الشعر إذا لم تتذوقه ؟ هل تدرك سر البلاغة إن لم تضرب فيها بسهم ؟

هل تفهم التصوف إن لم تذق طعم الروحانية ؟ هـل تفهم الموسيقى إن لم تكن ذا وجدان يتذوقها ؟

وإذا كنت خبيراً بالشيء وصاحب ذوق فيه ، فإنك تكون أقدر الناس على شرحه وفهمه وتفسيره . ولذلك كان البحّار أقدر من عالم الدين على تفسير قوله تعالى : « أو كظلمات فى بحر لجى يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ، ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها » (١) .

وكثير من الناس أقدر من الفقهاء على تفسير قوله تعالى : « الله نور السموات والأرض . . . » الآية .

ولسنا فى حاجة الى القول بأن الدكتور محمد وصفى قد وفق ، بسبب خبرته ، غاية التوفيق فى كتابه الإسلام والطب ، وقد أحسن الحديث عن « تطورات خلق الانسان » بمناسبة قوله تعالى « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين . . . » الآية . وأبدع فى تبرير موقف القرآن من الخمر ، والطلاق ، والميتة ، والدم ، ولحم الخنزير .

* * *

---

(١) قرأ بحار أوربى ترجمة هذه الآية فاعتقد أن محمداً صلى الله عليه وسلم قضى حياته وسط البحار ، فلما قيل له إن محمداً لم يركب البحر قط ، اعتنق الرجل الاسلام . « عن محمود بك سالم » .

لا بد إذاً من الخبرة بمعناها العام الشامل الذى يتضمن العلوم كما يتضمن الفنون . ولو نظرنا الى الأزهر فى ضوء هذا لوجدنا أن دائرته ضيقة محدودة .

فإذا أراد الأزهر خدمة كتاب الله كان عليه ، لا مناص ، أن يستعين بأعلام البيان العربى وبكبار الباحثين فى التاريخ بما له من فروع وأقسام ، وبالأطباء والمشرعين والباحثين الاجتماعيين والنفسيين ، وبغير هؤلاء .

وكل ذلك ميسور ، بل سهل التحقيق . وإذا كان المسيحيون قد خدموا دينهم لأن فيهم القساوسة الأطباء ، وفيهم القساوسة الرياضيين والطبعيين والباحثين المتخصصين فى كل فن وعلم ، وإذا كانوا قد وصلوا ، بذلك ، إلى أن يثبتوا من دعائم هذا الخليط من الآراء الذى يسمونه الآن « المسيحية » رغم ما يثبته مؤرخو الأديان من تغيير فيها وتبديل ، إذا كان المسيحيون قد فعلوا هذا وأكثر من هذا ، أفلا نخرج نحن من عزلتنا فندعو العلماء المتخصصين الى التكاتف معنا والعمل على خدمة كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ؟ ولو قام الأزهر على رأس هيئة من المتخصصين لكان عمله لا ريب أقرب الى الكمال . بيد أن القرآن يفسره الزمن : « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى » . لذلك كانت مهمة الأزهر فى هذا الصدد دائمة مستمرة ، وكان الوضع الطبيعى ألا تنتهى هذه الهيئة من تفسير كتاب الله حتى تبدأ فى تفسيره من جديد .

وإذا كان الفرنسيون وغيرهم من الأمم الغربية يفعلون هذا فيما يتعلق بقاموس لغوى فلا ينتهون إلا ليبدءوا ، أفلا نقوم نحن بذلك بالنسبة لكتاب الله الخالد ؟ لعل الأزهر فى عهد صاحب الفضيلة مولانا الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق يقوم بتنفيذ الفكرة ولو فى صورة مصغرة . والمشاريع لا ينقص من قدرها أن تبدأ متواضعة ثم تنمو .

أما بعد ، فوعدنا ، لتفسير سورة التحريم ، العدد القادم إن شاء الله .

وأما بعد ، فيقول الجاحظ : إذا سمعت إنسانا يقول : ما ترك الأول للآخر شيئا فاعلم أنه يريد أن لا يُفلح ؟

فضيلة كتمان السر

لفضيلة الأستاذ الشيخ طه الساكت

عن ثابت بن أَسْلَمَ البُنَانى ، عن أنس رضى الله عنه قال : « أتى علىّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا ألعب مع الغلمان ، فسلم علينا ، فبعثنى فى حاجته ، فأبطأت على أمى ؛ فلما جئت قالت : ما حبسك ؟ قلت : بعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم لحاجة ، قالت : ما حاجته ؟ قلت : إنها سر ، قالت : لا تخبرنّ بسر رسول الله صلى الله عليه وسلم أحدا . قال أنس : والله لو حدثت به أحداً لحدثتك به يا ثابت » رواه مسلم (١) .

* * *

خلة من خلال المروءة والنبل ، وآية من آى الشرف والعقل ، وسمة من سمات المجد والرشد : تلك هى صيانة السر ، والمبالغة فى كتمانه ، والحرص عليه أن يمس .

وحسبك دليلا على منزلة هذه الخصلة فى قلوب الناس قاطبة ، إجماعهم على امتداح صاحبها ، ووزنهم عقل الرجل وشرفه ، وهمته ومروءته ، بميزان حفظه للسر ودفنه له ؛ وقديما قالوا : « صدور الأحرار قبور الأسرار » .

ومما لا ريب فيه أن الناس على حفظ الأموال أقدر منهم وآمن على حفظ الأسرار ، فليس كل أمين على المال حفيظا على السر ؛ ولذا يبلغ المرء من الجهد والنصَب فى تخيّر من يستودعه مكنون سره ، ما لا يبلغ معشاره فيمن يستودعه نفيس ماله ؛ ويخاف على سره أن يذاع ، أكثر مما يخاف على ماله الضياع ؛ لأن المال غاد ورائح ، وأما السر فقد يكون فى إفشائه إزهاق روح أو تمزيق عرض .

* * *

وأولى الناس بأن يقدر هذه الفضيلة قدرها ، من تربّوا فى حجر النبوة ، أو تأدبوا بآدابها ، واقتبسوا من نورها .

---

(١) وروى البخارى بعضه مختصرا .

وهذه قصة رائعة فى كتمان السر ، يقصها ثابتٌ البنانى عن أنس بن مالك خادم رسـول الله صلى الله عليه وسلم . وثابت هذا من سادة التابعين علما وفضلا ، وعبادة ونبلا ، وكان أثيراً لدى أنس ومقربا عنده ، يفضى إليه بذات نفسه ، ويبثه مكنون صدره ، ويختصه بأ كثرِ ما رَوَى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

القصة بينة جلية ، غنية عن البسط والشرح ، وإن تكن موجزة فهى ، على وجازتها ، ترجمة واضحة لمثل عليا فى أخلاق الخادم ومخدومه :

ففيها رفق المخدوم بخادمه ، والتخلية بينه وبين لداته وأترابه ، يلعب معهم لعبا طاهرا بريئا . وفيها الاهتشاش للصبيان والخـدم ، وإيناسهم ، وتفريحهم بالتسليم والتحية . وفيها نباهة الخادم وحذقه ، وكتمانه سر مخدومه ، حيا وميتا ، عن أقرب الناس إليه ، وأ كرمهم لديه .

وموضع العجب فى خلق أنس ونبله ، أن يكتم حاجة رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) دون أن يستكتمه إياها ، ولو استكتمه لا عتذر بذلك لأمه ؛ وأجل من هذا وأعجب ، أن يضبط نفسه وهو لا يزال يلعب مع الصبيان ، على حين يتطوع بالأسرار كثير من الشيوخ والشبان .

ولله در أم سليم (٢) ما أعظم تربيتها ، وأجـل مدرستها (٣) وأ كرم وصاتها لابنها ألا يخبرنً بسر رسـول الله صلى الله عليه وسلم أحدا كائنا من كان ؛ لا جـرم أنها فرحت بأن يـكون ابنها موضع ثقة الرسول الأ كرم ، فأحبت أن يزداد عنده ثقة وحبا ؛ ومن أحظى وأسعد ممن وثق به المعصوم وأحبه ؟ !

---

(١) قال شراح الحديث : هى حاجة من حاج بيته صلى الله عليـه وسلم ، ولو كانت من العلم ما وسع أنسا كتمانها . (٢) اشتهرت بكنيتها هذه ، حتى كأنها اسمها لا تعرف بغيره ؛ وليس لها ولد يدعي سليما . وهى وابنها أنس وزوجها أبو طلحة وابنها عبد الله بن أبى طلحة من أعظم بيوتات الأنصار شرفا وفضلا ، وحسبك أن النبى صلى الله عليه وسلم ، لم يكن يدخل بيتا بعد بيوت أزواجه غير بيت أم سليم ، فقيل له ؛ فقال إنى أرحمها ! قتل أخوها وأبوها معى ! (٣) إشارة إلى بيت حافظ ابراهيم وهو مشهور .

لقد كانت أم سليم صادقة الفراسة ، كريمة الهبة ، إذ أتت بابنها رسول الله صلى الله عليه وسلم مقدَمَه الى المدينة وهو غلام حدث ، فقالت : يارسول الله هذا أنيس ، غلام يخدمك ، فادع الله له ؛ فدعا له وقبله . ولقد صدق فراستها أنه خدم النبي صلى الله عليه وسلم عشر سنين ، مقامه بالمدينة ، فما قال له أف قط ، ولا لشيء صنعه لم صنعته ؟ ولا لشيء تركه لم تركته ؟ !

ذلك مثل من الطراز الأول فى الأمـومة وتربيتها ، والبنوة وأدبها ، إلى جانب النموذج الأسمى فى حفظ السر وكتمانه .

* * *

ومثال آخر لايقل عن سابقه جلالا وروعة ، فى كتمان السر وإن لم يستكتم ، يرويه البخارى عن عبد الله بن عمر عن أبيه رضى الله عنهما قال : لما تأيمت حفصة من خُنيس بن حذافة السهمى ، وكان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قـد شهد بدرا ، توفى بالمدينة ـ لقيتُ عثمان بن عفان ، فعرضتُ عليه حفصة فقلت : إن شئت أنكحتك حفصة بنت عمر ؛ قال : سأنظر فى أمرى ، فلبثت ليالىَ ، فقال : قد بدالى ألا أتزوج يومى هذا . قال عمر : فلقيت أبابكر فقلت إن شئت أنكحتك حفصة بنت عمر ، فصمت أبو بكر فلم يرجع الىّ شيئا ، فكنت عليه أوجد منى على عثمان ، فلبثت ليالىَ ، ثم خطبها رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنكحتها إياه ؛ فلقينى أبو بكر فقال : لعلك وجدت على حين عرضت علىّ حفصة فلم أرجع اليك شيئا ؟ قلت نعم ، قال : فانه لم يمنعنى أن أرجع إليك فيما عرضت إلا أنى قد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قـد ذكرها ، فلم أكن لأفشى سر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولو تركها لقبلتها .

وموضع العبرة فى هذا المثال أن الصديق لو أجاب الفاروق لكان مفتاتا على النبى صلى الله عليه وسلم ، بل لكان مسيئا إلى حفصة وأبيها ؛ لأن دخولها فى حظيرة أمهات المؤمنين لا يعدله شىء بعد الإيمان بالله ورسوله ؛ أما التعريض بسر رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مما تهابه ألسنة المؤمنين ، فضلا عن سيد الصديقين ؛ على أن عدوله صلى الله عليه وسلم عنها كان محتملا ، فلو أن أبا بكر

أذاع بالسر أو عرّض به ، ثم رغب عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأخذ عمرَ من الهم والغم ، وهو الجلد الشجاع ، ما لا قبل له باحتماله ! فليصمت الصديق إذاً ، وليؤثر الصمت ، إذا كان هو الحزم والكيْس ، على وجد الفاروق وغضبه ، حتى يقضى الله أمره .

وقد خار الله لعثمان ، وعمر وابنته جميعا ، فزوّج ذا النورين خيرا من حفصة ، أمَّ كلثوم بنت النبى صلى الله عليه وسلم ، وكان عثمان قد تأيم من شقيقتها رقية ؛ وزوّج حفصة خيرا من أبى بكر ، رسولَ الله صلى الله عليه وسلم « ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا » .

ولم يجد أبو بكر فى نفسه حرجا بعد أن أعلن النبى صلى الله عليه وسلم خطبته ، أن يعتذر لصديقه الذى عتب عليه وغضب ، لأنه لم يُحر عند السؤال جوابا ، وتركه فى حيرة من أمره ؛ بل رأى حقا عليه فى باب المكارم أن يزيل ما فى نفسه بإبداء المعذرة واضحة صادقة .

* * *

ومن هذا الطراز فى كتمان السر الى أن يحين إبانه ، قصة الزهراء مع الصديقة رضى الله عنهما : روى الشيخان عن عائشة قالت : كن أزواجُ النبى صلى الله عليه وسلم عنده ، لم يغادر منهن واحدة ، فأقبلت فاطمة تمشى ، ما تخطئ مشيتها من مشية رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا ، فلما رآها رحب بها فقال : مرحبا بابنتى ! ثم أجلسها عن يمينه أو عن شماله ؛ ثم سارّها فبكت بكاء شديدا ؛ فلما رأى جزعها سارها الثانية فضحكت . فقلت لها : خصك رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين نسائه بالسِّرار ، ثم أنت تبكين ؟ فلما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم سألتها : ما قال لك رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قالت : ما كنت أفشى على رسول الله صلى الله عليه وسلم سره . قالت : فلما توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت : عزمت عليك بمالى عليك من الحق لما حدثتنى ما قال لك رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) ؛ فقالت :

(١) تقول أقسمت عليك لما فعلت كذا أى إلا فعلت .

أما الآن فنعم . أما حين سارّنى فى المرة الأولى فأخبرنى أن جبريل كان يعارضه القرآن(١) فى كل سنة مرة ، وأنه عارضه الآن مرتين ، وإنى لا أرى الأجل إلا قد اقترب فاتقى الله واصبرى ، فإنه نعم السلف أنالكِ ! قالت فبكيت بكائى الذى رأيت ! فلما رأى جزعى سارنى الثانية ، فقال : يا فاطمةُ ، أما ترضين أن تكونى سيدة نساء المؤمنين ، أو سيدة نساء هذه الأمة ؟ قالت : فضحكتُ ضحكى الذى رأيتِ .

رأى النبي صلى الله عليه وسلم أمارات تدل على اقتراب أجله ، ومنها مدارسته القرآن مرتين ، بعد أن كان جبريل يدارسه كل عام مرة فحسب ؛ وعلم أن سيكون أشد الناس حزنا عليه هى ابنته فاطمة التى لم يترك من بعده ذرية سواها ؛ فأحب أن يهوّن عليها وقع المصيبة الجلى رحمة بها وحنانا ؛ فلما جزعت بشّرها بأنها أقرب أهل بيته لحوقا به ، كما فى إحدى روايات مسلم ، وبأنها سيدة نساء المؤمنين فى الجنة .

فطنت الزهراء إلى أن مناجاة أبيها لها بهذا الحديث من الأسرار الخطيرة التى لا بد من كتمانها فى حياته ، وإلا فِلمَ خصها بالنجوى دون أزواجه ؟

وعبثا حاولت الصديقة من بين أمهات المؤمنين أن تلج باب هذا السر ، لأن الزهراء — وهى أكرم ابنة لأعظم أب — قد أغلقته فأحكمت إغلاقه ، حتى إذا قضى الله قضاءه فتحته إذ لم تجد فى فتحه ضرراً ، بل رأت فيه نفعا وخيرا . ومن هذا استنبط العلماء أن من السر ما يجوز إظهاره ، وقد يستحب ، إذا انتهى أجله ، وقصدت المصلحة من وراء إعلانه ؛ وقد يجب إظهاره إذا كان وصية بخير ، أو قضاء لدين أو أداء لحق ؛ وأما إذا لم يكن فى إظهاره مصلحة ، فمن الخير والإيمان أن يكتم أبدا ولو مات صاحبه .

هذه ثلاثة أمثلة من النماذج العليا فى كتمان السر ، فى كل واحد منها هدى لمن أراد أن يكون للأسرار كتوما ، وللمروءات أهلا ، وللثقة والمكارم موضعا ؟

(١) أى يدارسه إياه ، فيقرأ جبريل والنبي صلى الله عليه وسلم يتابعه .

موضوع علم النفس

لحضرة الأستاذ إبراهيم محمد جمال الدين
المدرس بكلية أصول الدين

الموضوع البدائى Primitif والموضوع العلمى Scientifigique :

لكل علم من العلوم مادة يبحث فيها الفكر لاستنباط القوانين التى تخضع لها ظواهر هذه المادة ، وما النظريات العلمية التى تتألف منها العلوم المختلفة إلا وليدة الفكر والبحث والتنقيب فى مواد العلوم أو موضوعاتها المتشعبة . كل ذلك واضح ومعلوم ولا يحتاج الى الإفاضة أو الشرح . أما الذى يحتاج الى الشرح فهو أن هـذه المواد وهذه الموضوعات ليست على نمط واحد ، أو على حالة واحدة ، وإنما تنتقل من طور الى طور آخر ، وذلك الانتقال إنما يرجع الى دقة الإدراك ونضوجـه لا إلى بدائيته وسذاجته . فنها الساذج البدائى الذى لم يظفر بعناية أو ملاحظة قوية ، فظل على حالته الأولى من غير تهذيب أو ترتيب ، ومنها العلمى الذى تناولته الملاحظة العلمية فصار صالحا للاستقراء والاستنباط .

ومثل ذلك كمثل سقوط الأحجار ، فانها ظاهرة يجب أن يدركها كل ذى عينين لافرق فى ذلك بين العالم أو الطفل أو الحيوان ، غير أن الملاحظة العلمية ـ ملاحظة العالم ـ تميز فى هـذه الظاهرة ما لا تستطيع تمييزه الملاحظة البسيطة البدائية (ملاحظة الطفل والحيوان) ؛ تميز فيها كثافة الحجر ومقدار سرعته فى البداية ، وازدياد سرعته أثناء السقوط ، وتناسب هذه السرعة مع المسافة ومع الزمن .

وهذه الحالة يمكن تطبيقها فى علم النفس ، وبناء على ذلك يمكن أن نميز فيه طورين يختلف أحدهما عن الآخر : الأول البدائى حيث تتراءى فيه المدركات النفسية للإدراك البدائى من غير ترتيب أو تهذيب ، والثانى العلمى حيث يتناوله الفكر الثاقب بالتحليل والتمحيص .

ومهمتنا هنا هى — كما وعدنا — أن نحدد بغاية الضبط موضوع علم النفس . وفى سبيل تحقيق هذه الغاية لا بد من بيانه فى طوريه المختلفين ، وعلى ذلك سنعنى أولاً ببيان أهم مميزاته فى طوره البدائى — على ضوء ما ذكره فى هذا الصدد وليم جيمس وبرجون W. James et M. Bergson ثم نتكلم بعد ذلك عن طوره العلمى لنرى كيف تنقله المعالجة الفكرية إلى موضوع علمى نستنبط منه المسائل والقوانين . لكن مما يجب التنويه به قبل كل شىء هو ما يصاحب هذه المعالجة من الصعوبة التى ينفرد بها علم النفس عن سائر العلوم . ذلك أنه إذا كان من المألوف أن تقع الحواس على المحسوسات الخارجية فإن من غير المألوف الالتفات إلى المدركات الباطنية ، وخاصة لأنه ليس المراد مجرد الالتفات اليها ، وإنما المراد تأملها بغية اختبارها وتحليلها

مميزات موضوع علم النفس فى طوره البدائى :

داخلية الظواهر النفسية :

لكل منا عالمان : عالم ظاهرى يدرك بالحواس ، والآخر باطنى لا يدرك بالحواس ، وإنما يدرك بالحس الباطن والتأمل النفسانى .

أنت الآن على مكتبك تكتب خطاباً إلى أحد أقاربك ، أمامك المكتب وما عليه من الكتب والأوراق ، وأمامك كل ما ترتب فى جوانب الغرفة من أثاث ؛ كل ذلك فى متناول بصرك ، فإذا رفعت رأسك رأيته بوضوح ، وفى متناول سمعك الأصوات المنبعثة من الخارج ، فإذا فتحت النافذة أدركت بسمعك هذه الأصوات . هذا هو العالم الخارجى الذى تدركه بحواسك كما يدركه كل من يكون بجانبك من الناس . غير أن إدراكك لا يقف عند هذا الحد من المدركات الحسية . هناك مدركات أخرى لها فى أعماق نفسك أثناء الكتابة جولات وصولات ، هناك ذكريات وصور وأفكار تمر سريعة مترابطة بنفسك تحس بها أنت وحدك دون غيرك . تذكر مثلا : زيارة لأحد أقاربك ، أو أنك رأيت صديقا من أيام ، أو أنك تراه قريبا . تذكر أنك نجحت فى الامتحان أو أنك رسبت فيه ، أو عقبة قامت فى سبيلك فاستطعت تذليلها ، أو أن أخرى لم تستطع تذليلها . تذكر ذلك

ونحوه فتسر أحيانا وتساء أحيانا أخرى ، وقد ينجذب الى هـذه الحالات الوجدانية كثير من الصور وكثير من الأفكار وكثير من الرغبات ، فأنت فى هذه الحالة تتجاذبك عوامل نفسانية مختلفة من كراهة أو رغبة أو إرادة أو عدم إرادة وغير ذلك . كل هذه الرغبات والصور والأفكار والتخيلات تدور فى عالم داخلى له من الأهمية عندنا ما يجعله يسيطر علينا أحيانا فيذهلنا وينسينا ذلك العالم الخارجى . فنحن إذا كنا نعيش فى عالم ظاهرى محسـوس نعيش أيضا فى عالم باطنى مغلق لا يظهر عليه غيرنا . أما ما يظهر عليه غيرنا ، أما ما يظهر على الجوارح من الأمارات المعبرة عما فى الضمير ، فإنها وإن كان لها دلالة على ما يدور فى النفس من الظواهر إلا أنها لا تظهرها للغير ولا تكشفها له كما تنكشف لصاحبها وتظهر له . فتعبير الأمارات عما يجول فى النفس من الظواهر ليس معناه انكشافها مباشرة للغير .

يقول القدامى : إن الانسان « عالم صغير » Microcosme ، وشرح هذا هو ما قدمناه . فالانسان صغير بجسمه الخارجى الذى تنعكس فيه صور هذا العالم الـكبير ، وهـو أيضا عالم داخلى صغـير يدور فيه من ظواهر النفس ما هو مقصور عليه محجوب عن غيره . فالمشرح والـكيماوى وعالم الطبيعة لا يرون فى الجسم عند تحليله إلا مجموعات من الأجزاء المادية ، لـكن الانسان ليس مادة فقط بل هو شىء آخر فوق المادة لا شأن لـكل هؤلاء به . فلو قدر لأحد أن يخترق خـلايا الجسم أو ذراته أو أن يتغلغل فى ثنايا المخ كما يقول « ليبنتز » ما استطاع أن يجـد ما يمكن أن ينم عن فـكرة أو صورة أو وجدان أو انفعال أو غيرها من الظواهر التى يتكون منها العالم الداخلى . وبهذه يعرف بعض العلماء عـلم النفس بأنه « علم الحياة الداخلية » .

ذاتية الظواهر النفسية La personnalite .

يختلف العالم الصغير الداخلى الذى يطلق عليه الشعور عن العالم الخارجى من ناحية أن ظواهر الأخير مشتركة بين كل الناس ، على معنى أنها فى متناول الجميع ، فهى غير ذاتية . فى حين أن هذا العالم الصغير مغلق لا يتجاوز حدود الذات ولا وجود له إلا بوجود الذات ، فهو يفتقر فى وجـوده إليها لا يقوم

بدونها ، فإذا كانت المادة الخارجية لها وجود مستقل عنا فإن هـذا ليس مستقلا بوجوده عن الذات .

فالعواطف والوجـدانات والانفعالات إذا وصفت بالوجود فليس معنى ذلك مساواتها بالمادة الخارجية فى الوجود . فوجود المادة مستقل عن الذات ، أما وجود الوجدانات وغيرها فليس بمستقل عن الذات بل هو مرتبط بها . فظواهر العالم الداخلى هى ظواهر الذات ، والوجـدان الذى يبرزه الشعور هو وجدان الذات . فالشعور إذاً معادل للذات ، ولهذا لا يمكن أن يعبر عن ظاهرة شعورية إلا بضمير ذاتى ، فيقال مثلا : أنا أفكر ، وأنا أمزح ، أو أنا أتألم . ولهـذا أيضا نرى ديكارت حينما أراد أن يشك فى كل معرفة وفى كل وجود ، يتوقف عند إدراكه المباشر لشكه الشعورى أو لذاته المفكرة .

وفى هذا يقول قوله المشهور : أنا أفـكر . إذا أنا موجود . ثم يبنى بعد ذلك فلسفته على هذا الإدراك البديهى الذاتى .

ومن هنا نرى بعض العلماء يعرف علم النفس بأنه : علم الذات .

تلقائيتها :

كما يقابل السكون الحركة ، كذلك يقابل الشعور أو العالم الداخلى عالم المادة. فإذا كانت المادة من شأنها السكون ولا تتحرك إلا بمجرده فإن الشعور يبدو فى حركة تلقائية كأنه ينبوع يفيض منه الأفـكار والذكريات والوجدانات بغير انقطاع .

يقول الديكارتيون : إن الروح تفكر دائماً . ومعنى عـدم تفكيرها عدم وجودها ، فحركتها دائمة ناشطة لا يثقلها شىء من كثافة المادة . ففى لمح البصر تنتقل من صورة الى وجدان ، ومن عاطفة الى ذكرى ، ومن فكر الى انفعال ، وهكذا دواليك . حتى إن الإدراكات المتتالية لشىء واحد تبدو مختلفة بحسب أمزجتنا وأحوالنا الفكرية ، والمنظر الواحـد يبدو مختلفاً لشخصين مختلفين ، بل وبالنسبة للشخص الواحد تبدو مختلفة فى آنين مختلفين. ولا يمكن أن يستمر شعور بشىء واحـد على حالة واحدة . فإحساسنا مثلا

بصفير القاطرة المستمر يمر بحالات مختلفة كثيرة تبدو شديدة أول الأمر ثم تفتر بالتدريج ، وينتهى هذا الاحساس بالنوم فى الشعور وهو لا يزال يجلجل فى الخارج .

تواصلها La Cotinuité :

ومن مميزات الظواهر الشعورية التواصل . ومعنى ذلك أنها تمر فى الخاطر متصلة بغير تقطع أو فاصل . فالصور والأفكار مرتبط بعضها ببعض ، والوجدانات متصلة بالاحساسات ، وكلها تكون فى النفس تياراً يجرى فى النفس كما تجرى مياه النهر متدفقه بين دفتيه . ولهذا يطلق عليه وليم جيمس « التيار أو السيل الشعورى » تشبيهاً لجرى الشعور الداخلى بمجرى النهر فى تواصل مياهه وعدم انفصال أجزائها بعضها عن بعض .

عدم ماديتها L'immaterialité :

كل ما أسلفناه من المميزات ، يخول لنا أن ننتهى إلى الصفة الأخيرة التى تتضمن كل ما سبق من المميزات وهى أن الظواهر النفسية غير مادية . فهى كما يقول ليبنتز كيفيات محضة معطلة من كل صفات المادة وظواهرها . فلا تدرك باللمس ولا بالنظر ، وليس لها ألوان ولا أشكال ولا كثافة . وبالجملة فهى عارية من صفتين أساسيتين للمادة « المكانية والكمية » .

فليس لها بناء على ذلك أبعاد ؛ فلا توصف بالطول ولا بالعرض، ولا بالاستقامة ولا بالعمق . وأما التعبير القائل مثلا : أفكار عميقة أو سوداء ، أو وجدان مستقيم وما إلى ذلك ، فانه من قبيل المجاز .

ولا توصف بالمحلية ؛ فليست عن اليمين أو عن الشمال ، وليست فى القلب أو المخ أو الكبد أو فى أى عضو من أعضاء الجسم ، فإنما يوصف بذلك كله ما له مكان من الماديات .

وكذلك لا توصف بالكمية ؛ فليس للسرور أو الوجدان أو غير ذلك من الظواهر النفسية وحدات يقاس بها مقاديرها كما تقاس المادة بها . فهى إذاً غير قابلة للجمع أو الطرح أو لأية عملية من العمليات الحسابية .

هذه هي مميزات الظواهر النفسية، ومنها يتضح أن علم النفس له طابع خاص به لا يشاركه فيه علم من العلوم، وأن ظواهر موضوعه تختلف عن سائر مواضيع العلوم الأخرى.

وهنا يمكن أن يقال: كيف يستمد علم كيانه من موضوع هذا شأن ظواهره ليكون في مصاف العلوم الطبيعية الأخرى؟ فان مما لا شك فيه أن العلوم إنما تستمد كيانها من ظـواهر مضبوطة متمايزة، يمكن عزل بعضها عن بعض، ويمكن ملاحظتها على مهل وبغاية الضبط، وأن تكون فوق ذلك غير ذاتية.

إذاً كيف يمكن الحصول على هذه العناصر العلمية في وراثة الحالة النفسية الداخلية وهي كما عرفنا من مميزاتها، لاثبات لها ولا استقرار، مضطربة غير منظمة ولا مضبوطة، وهي فوق ذلك ذاتية شخصية.

أليس أوجست كنت محقاً فيما ذهب اليه من أن صفات الظواهر الشعورية تبدو مستعصية على الدراسة العلمية المنظمة؟

كل ذلك يمكن أن يقال. ولـكننا سنرى غير ذلك؛ سنرى بوضوح لا لبس فيه كيف ينتقل موضوع علم النفس بالمعالجة الفكرية من طوره البدائي الى طوره العلمي حيث يكون صالحاً لاستنباط المسائل والقوانين، شأن كل العلوم الاستقرائية الطبيعية.

سنرى ذلك مفصلا في المقال التالي باذن الله؟

غنى النفس

قال النبي صلى الله عليه وسلم: « ليس الغنى عن كثرة العرض » إنما الغنى غنى النفس ».

وقال محمود الوراق.

من كان ذا مال كثير ولم ... يقنع فذاك الموسر المعسر

وكل من كان قنوعا وإن ... كان مقلا فهو المكثر

الفقر في النفس وفيها الغنى ... وفي غنى النفس الغنى الأكبر

متى تسعد الانسانية

بالعلم والمدنية ؟

لحضرة الأستاذ احمد شاهين
بتخصص الوعظ والدعوة

« إن العصور المظلمة قد تعود ثانياً . إن العصر الحجرى قد يعود على أجنحة العلم اللامعة . وما يمطر الجنس البشرى الآن من نعم العلم المادية التى لا تحصى قد يكون سببا فى القضاء المبرم عليه » ونستون تشرشل

الى غاية واحدة تتوجه سلوك النوع الإنسانى كله فى كل عصور النور والظلمة من تاريخ الإنسانية السحيق ، وما زالت هاته الغاية ولن تزال أبدا هى الهدفَ الحقيقى من تصرفات كل إنسان فى كل زمان ومكان ، حتى يرث الله الأرض ومن عليها . هاته الغاية إن هى إلا السعادة . فمذ فقدها الإنسان الاول فى فراديس السموات وهبطت به خطيئته إلى هذا الكوكب الأرضى وهو يحلم بتحقيق سعادته المفقودة أو بعضها أوصورة منها فى عالمه الجديد . ولقد توارثت هذا الحلم الفاتن سلالات البشر المتعاقبة فيما توارثت من خلال ونزعات تسلسلت مع الأجيال بفعل الوراثة ، ودأب الإنسان على تحصيل ضالته المنشودة ، أو سعادته المفقودة ، أو حلم الجنة الموروث بكل شيء ، بكل ما أوتى من قوى وأسباب . ولقد سلك الى غايته مسالك شتى ، ومذاهب متفرقة ، وطرائق قددا .

فمن طريق الفكر الدائم والتأمل العميق سعى اليها من رآها فى المعرفة المجردة ، ومن سبيل الفن نفسها من تمثلها فى الجمال ، كما حاولها بالنسك والتجريد من قدرها فى تحرير روحه من ربقة التراث الفانى . أما من رآها فى استفتاح مغاليق الكون والغلبة على الطبيعة باستغلال ما استكن فى عناصرها من

القوى والطاقات المتنوعة فى تيسير تكاليف الحياة وتوفيرها للنوع الإنسانى فذلك سعى اليها من سبب العلم ، والعلم المادى وحده .

وهكذا تفرقت الأسباب واتحدت الغاية ، وظلت الانسانية تكدح فى بلوغ غايتها ولسان حالها يقول :

عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير

وكثير من مفكرى هذا العصر فتنهم بهرج المدنية المادية ، وأُخذوا بروعة المخترعات والمكتشفات العلمية الحديثة ، حتى ذهبوا الى أن طريق العلم المادى وحده هو أقرب الطرق وأضمنها الى سعادتنا المنشودة . وادّعى «أوجست كونت» أن العلم سوف يحل كل مشاكل الانسان ويغنيه مما عداه من الوسائل الأخرى . ومثل هذا الرأى المغرور لا يعوز الإنسان لمعرفة ما فيه من غلو وتطرف أكثر من أن يوازن منصفاً بين الحياتين : حياة العصر فى ظل المدنية المادية ، وحياة البداوة الأولى . فسوف يعجب الباحث بعدئذ إذ يتبين له أن المدنية المادية لم تقرب الشقة بين الانسان وبين حلم السعادة ، وأنه ما برح بعيدا منها ، وبعيدا جدا ، وأن هاته المدنية قد ظهرت للمأخوذين بها ظهور الأفعى فى طاقة من الأزهار !

وحسبك من شر العلم المادى وهو أساس مدنية العصر أن خرجت به سنة تنازع البقاء فى عالم الانسان عن حدها الطبيعى حتى أصبحت عامل انقراض ورجعية ، وقد كانت فى عهود البداوة عامل منافسة طبيعية ومظهرا من مظاهر الانتخاب الطبيعى لاستبقاء الأصلح ؛ وذلك من كثرة ما حشد العلم فى يد الانسان من آلات الفتك وأدوات التدمير ، الى ما أستحدثته له من المشاكل والمعضلات المتنوعة مما جعل الحياة نفسها مشكلة معقدة ، ومعركة لا تنتهى إلا لتعود ، ورجحت القوة فى ميزان القيم ، وبات العالم ركاما كثيفا من المادة الصماء ، وفقدت فيه النواميس الروحية والسماوية سلطانها ، ففقد الانسان فيها ولاسيما الضعيف أول أسباب السعادة فى الحياة وهو الطمأنينة والأمان ، حتى أشفق الكثير من المفكرين والفلاسفة على الانسان من عاقبة هذه المدنية ،

وتشاءم بها عـديد من الفلاسفة ، ودعوا الى التنكر لها والعمل على الخلاص من ويلاتها . فنادى (روبنسون كروزو) بأن السعادة فى البداوة وحدها . ورآها (شاتو بريان) فى عيش الـكفاف والهمجية بإحدى البوادى القاحلة . كما تمثلها (سان بير) فى الحياة على الفطرة بمجاهل إفريقية . ومن قبل أعلن (رسو) بأن تمدن الانسان هو سر شقائه ، وأن العودة الى أحضان الطبيعة وحياة البساطة هى السبيل الوحيد الى سعادتنا المفقودة .

ولا ريب أن مثل هؤلاء المفكرين الثائرين على المدنية قد بالغوا فى النكير عليها ، وأنهم حين يريدون الانسان على نبذها جملة إنما يريدون المحال . ذلك بأن خصائص التمدن قد تأصلت فى الانسـان منذ القدم وصارت جزءا من ذات نفسه ، وتناقلتها الأجيال بالوراثة ؛ كما أن ما بلغه الانسان من التمدن والحضارة إنما هو أثر ناموس التطور الثابت الدائم ، وهيهات أن ينسلخ الانسان مما هو من طبيعته ، وأن يتمرد على سنة التطور ويدفع عجلته الى الوراء حتى يعـود القهقرى الى الـكهوف والغابات ! فلو حاول ذلك لـكانت عاقبته الانقراض والفناء . على أن العلم والمدنية فى عصرنا قد أفاد منهما الانسان مزايا ونعما جليلة مدهشة ، وما كان الشوك فى الوردة ليصرف العـين المبصرة عن جمالها وما بها من نضرة وعبير .

لـكن لهؤلاء الفلاسفة المتشائمين عذرهم ، فما أكثر ما رزئت به الإنسانية من مدنية العصر وعلومها المـادية ! إن أصول المدنية الثلاثة : العلم ، والفن ، والفلسفة ، كلها وسائل مجردة . والوسيلة يصدق عليها وصف الخير والشر معا تبعا للغاية التى تهـدف اليها .

فالفن كما يستوحى الضمير ويستلهم الفضـيلة ، ويتوخى المثل الأعلى ، يستوحى الغريزة المنهومة ، ويتوخى المادة ، ويهدف الى الدنيار والدرهم .

والعلم بالطب مثلا كما يجعل من صاحبه مغيثا للانسانية وملـكا للرحمة ، يجعل منه أيضا شيطانا على حد قول حافظ :

وطبيب قوم قد أحل لطبه ... ما لم تحل شريعة الخـلاق
قتل الأجنة فى البطون وتارة ... جمع الدوانق من دم مهراق

والعلم بالقوانين كما يجعل من صاحبه محاميا عن الأبرياء والضعفاء ولسانا ناطقا للعـدالة ، يجعل منه حربا على الحق وظهيرا للمجرم على تضليل العـدالة والإفلات من القصاص الحق . والبصر بالسياسة كما يساعد ربه على الاضطلاع بالأعباء الجسام وتدبير الصالح العـام ، كذلك يساعده على التغرير بالمحـكومين والتفوق فى النـكاية بالخصوم والتلاعب بالمواثيق والعهود ، حتى لم تعد العدالة والأمانة والرحمة وسواها من المثل فى دنيا السياسة أكثر من أخيلة جميلة تستغل فى الدعاية وحدها .

وتشييد المصانع الضخمة واستعمال الآلات الجبارة ، كما وفر الإنتاج للمستهلـكين وكدس الذهب والفضة فى خزائن أصحاب رءوس الأموال ، قد استرق العامل الأجير واستعبد المستأجر الفقير ، واستذل المجموع للأفراد ، فتهدد الفقراء بالحرمان والبؤس ، كما تهدد الممولين بالإسراف فى الـترف ، وتـكاثرت المشاكل والفوارق بين الطبقات حتى زلزلت ما بينها من الروابط الانسانية والقومية بما أحدثت فيها من النزعات الفوضوية والمذاهب الهدامة .

والعلم بخواص المادة وكنه العناصر كما سخر للإنسان كثيرا من قوى الطبيعة فربط أجزاء العالم بالبرق والمسرة ، وأضاءه بالـكهرباء ، وقرب المسافات بين أقطاره بما أخرج من سابحات فى الماء ، وطائرات فى الهواء ، قـد رماه بالمدفع الهائل ، والدبابة الجهنمية ، والقنبلة الذريعة الفتك . والعلم الذى أخرج له المذياع وكشف له عن الراديوم والبنسلين ، ووهبه نعمة (التلفزة) ووفر له الـكثير من أدوات الوقاية والعلاج هو نفس العلم الذى رماه بالديناميت الماحق ، والغاز الخانق ، والطربيد الرهيب ، وأرسل عليه الموت أسرابا فى جو السماء .

أما الفلسفة فانها كالنار فيها النور والحريق معـا . وكأين من فلسفة شرعت والحقيقة غايتها ، ثم انتهت وهى ضحيتها . وما عدمت الأمم الظالمة من يبرر عدوانها ويفلسف طغيانها بنحو من السفسطة .

إذن فلمن تشاءموا بهذه المدنية عذرهم ، فقد أصبحت اليوم والشر فيها أضعاف الخير ، وإن لم تصرف وسائلها الى الخير والسلم فما أخطر العاقبة !

إن الزمان قد استدار كهيئته فى العصور الحجرية فلم يعد سلطان إلا للقوة المادية ، وتفاقمت فيه المشاكل فصيرت الأمم الكبرى كتلا هائلة من الحديد والنار ، وانطلق السهم الجبار من (الأورانيوم) وتصايح القادة فى الآفاق بالتحذير والنذير ، وقال (تشرشل) : إن العلم سيدنى الانسانية من الهاوية. بلى ما أشد هول العاقبة ! ولكنها ليست جناية العلم. فالعلم كالسلاح يحمله الحارس الأمين لحفظ النظام ونشر السلام ، كما يحمله السفاح المارق للنهب والسلب. « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ، وما يضل به إلا الفاسقين ، الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون فى الأرض، أولئك هم الخاسرون » . وما نشب هذا الصراع العالمى الطاحن من اطراد التطور المادى للحضارة ، ولكنه من إفلاس العقليات المصرفة لشئون العالم السياسية والاقتصادية .

وما دام الانسان يستغنى عن قوانين السماء بما يشترع لنفسه من الأوضاع والقوانين فهيهات أن يسود النظام أو يعم السلام ! ولقد صدع بهذه الحقيقة الراهنة الفيلسوف الفرنسى العظيم (هنرى برجسون) حين قال ، والحرب العظمى الأولى على أشدها ، معلنا أن الحرب إنما نشأت من عجز العقلية الحاكمة عن تصريف شؤون الاقتصاد الذى تضخم بفعل الآلة :

« إن الفيلسوف الناظر الى تاريخنا قد يقول إن القرن التاسع عشر استخدم العلم لتوسيع نطاق الفنون الآلية ، فجهز الإنسان فى أقل من خمسين سنة بآلات وأدوات تزيد على كل ما استعمل مدة ألوف من السنين السابقة ، فاستخدم هذه الآلات والأدوات كأنها أعضاء جديدة طالت بها أعضاؤه وقويت فكبر جسمه بها من غير أن تكبر نفسه ، فوقع بينهما اختلاف كبير نتج عنه مشاكل كثيرة أدبية واجتماعية وقومية حاولت أكثر الأمم حلها وملء الفراغ الذى فى جسم السياسة لتوسيع نطاق الحرية والإخاء والعدل ، وفيما كان الناس يسمون هذا المسعى الروحى الحميد قامت قوى الجحيم وكادت لهم مكيدة جهنمية » .

ولكن ترى بماذا ملء هذا الفراغ ؟ ومن للانسان بالحلول العادلة التى تضمن له سلما دائما ورخاء مقيما ؟ إن مصابيح الكهرباء لا تغنينا عن ضوء

الشمس ، وإن السياسات والعبقريات لن نستغنى بها عن شرائع الله الخالدة فى تصريف شؤون الحياة. ومحال أن يصل الانسان بالعقل والتجربة الى نظامات وقوانين تكفل لهسلما دائما وسعادة حقة. وكما فشلت (عصبة جنيف) فى تحقيق هذا الحلم من قبل ، وكما صار (ميثاق الأطلنطى) اليوم الى ماصارت اليه (مبادىء ويلسن) أمس ، كذلك فستلقى نفس المصير تلك الهيئة المرموقة (هيئة الأمم المتحدة). ذلك بأنها هى وما سموه (بمجلس الأمن) كلاهما قام على أساس ضمان البقاء أطول زمن مستطاع بأكبر قوة عالمية ممكنة لأوضاع دولية هى فى صالح الأقوى لا فى صالح العموم . هذا هو هدفها الحقيقى وإن احتوى ميثاقها مبادىء إنسانية ومثلا عليا . فهى إذن كسور جهنم « ظاهره فيه الرحمة ، وباطنه من قبله العذاب » . وهيهات لمواثيقها وعهودها أن تنجع فى كلوم الانسانية المعذبة !

وبهذه الحقيقة المرة صارحنا أحد أساطين القانون فى بلادنا فقال صادقا : « ولا فرق الآن عندنا بين مواثيق القرن العشرين بعد أن اكتوى العالم بحرب طاحنة مرتين متتابعتين ، وبين مواثيق القرون الماضية وهى عصور الاستعمار الغشوم التى كان فيها الحق للقوة . إذ يجب أن يعلم الناس اليوم أن الحق ما زال خادما للقوة ، وأن المرء لم تتغير طبائعه ، فهو وحش ضار سواء أقابلك بوحشيته السافرة ، أو ارتدى ثياب الانسان الخادعة » .

فان كنت فى شك من هذا الرأى الحق فنبئنى ما فعلت هذه الهيئة وذلك المجلس لأمم مستضعفة عزلاء ما برحت تحت نير الاستعباد الغاشم تئن وتتلوى ؟ إذن كيف السبيل الى الخلاص ، ومتى تنجو الانسانية من عاقبة هذه الحضارة المادية الضالة ؟ وبالتالى (متى تسعد الانسانية بالعلم والمدنية ؟) .

ذلك يوم يصبح الفن خاصاً بالمثل الاعلى، وتصبح الفلسفة وقفا على الحقيقة ، ولا يهدف العلم إلا الى الخير ، والخير وحده . ذلك يوم تقلع العبقريات عن إمداد الطغيان بالأدوات الجهنمية ، والأساليب البربرية لاسترقاق الضعفاء والبطش بالأبرياء ، واغتصاب ما بأيديهم من أقوات وموارد . ذلك يوم لا يكون بين الناس فوارق بالألوان والأجناس والمذاهب ، ولا يكون فى

العالم سيد ومسود . ذلك يوم تصبح المواثيق حقائق واقعة ، لا حبراً على ورق ، ولا يكون بين الشرق والغرب تفاوت ، ولا بين الغنى والفقير أحقاد ، ولا يكون بين الأمم والأمم إلا ما يكون بين أفراد الأسرة الواحدة . ذلك يوم لا تكون الحياة بين الغنى والفقير كحياة القط والفار .

ذلك يوم تعود الأرض الى طاعة السماء ، فتصبح المعاملات المختلفة بين الأفراد والجماعات على هذا الأساس السماوى القدسى « يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير » .

ذلك يوم تكون العدالة بين الطبقات كنور الشمس مشاعا للجميع ، ولا يكون السلاح فى يد الجندى إلا كالمبضع فى يد الجراح الأمين .

فهل آن للانسانية أن تتلفت قادتها إلى ذلك النور القدسى السماوى الخالد الذى انبثق من غار فى جبل فى بلاد العرب على رجل من الأميين عظيم ، فحول القافلة الضالة إلى سبيل الكمال والسعادة ، وبدل الأرض غير الأرض ؟ «فسينغضون إليك رءوسهم ويقولون متى هو ؟ قل عسى أن يكون قريبا» ؟

الشعر ليس بحجة

ورد على الحجاج بن يوسف سليك بن سلكة فقال : أصلح الله الأمير أرعنى سمعك ، واغضض عنى بصرك ، واكفف عنى غربك ، فان سمعت خطأ أو زللا فدونك والعقوبة . فقال الحجاج : قل . فقال: عصى عاص من عرض العشيرة فحلق على اسمى ، وهدم منزلى ، وحرمت عطائى !

قال الحجاج : هيهات ! أو ما سمعت قول الشاعر :

ولرب مأخوذ بذنب عشيرة ونجا المقارف صاحب الذنب ؟

قال سليك : أصلح الله الأمير إنى سمعت الله قال غير هذا . قال وما ذاك ؟ قال قال الله : «يأيها العزيز إن له أبا شيخا كبيرا فخذ أحدنا مكانه إنا نراك من المحسنين . قال معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده، إنا إذاً لظالمون» فقال الحجاج : صدق الله وكذب الشاعر ، وأمر بصرف عطائه وبناء منزله .

الحضارة
مقوماتها ، ووسائل نشرها

محاضرة ألقاها الأديب الفرنسي الشهير ج . دوهاميل

« ألقيت محاضرتي الأولى (فرنسا كما عهدتها) فى قاعة الكلية الفرنسية وهى صغيرة نوعا ما ، وها أنا ألقى محاضرتي الثانية بهذه القاعة ، قاعة أيورت ، وهى أوسع بكثير من الأولى ؛ لذا لا يخالجنى شك فى أننى لن ألقى محاضرتي الثالثة إلا على سفح الهرم الأكبر ! »

بهذه الدعابة استهل الأستاذ محاضرته التى عرض فيها فى رفق وفى سهولة مشكلات الحضارة . وإذا تعرض دوهاميل لمشكلات الحضارة فانه لا يتعرض اليها كأديب مكث طيلة حياته فى حجرته لا عمل له إلا أن يطل من النافذة أو أن يقرأ فى كتاب ثم يفكر ويكتب ، كلا ، إنه درس الأدب فأتقن دراسته وأصبح من أعلامه ، ودرس العلم وقضى بين جدران المعامل الفترات الطويلة ، وساح فى مختلف الأقطار وعاشر أنواعا متباينة من الأجناس ، فاستخلص من هذا كله تجارب وآراء لها قيمتها ولها وزنها .

« الحضارة — سواء أكانت إنسانية أم حيوانية — هى ، حسبما يرى الأستاذ : الاتزان الموفق بين قوتى الهدم والبناء . وإن ما نراه عند الحيوانات بل والحشرات ، هو لا شك حضارة ، بيد أنها غريزية وراثية تنشأ مع نشأة الحشرة ، بل تنشأ فى البيضة قبل أن تولد الحشرة ، فلا تكاد ترى الضوء إلا وقد ألمت بكل ما من شأنه أن يساعدها على الحياة . انظروا ، إذا كنتم فى شك من حضارة الحيوان ، الى هذا النظام البديع وهذه العبقرية الفذة التى تسود عالم النحل مثلا ، والتى صورها (ماترلينك) بعد بحث عميق فأبدع تصويرها . أما الانسان فإنه لا يكتسب الحضارة إلا بالتعليم والتجارب ؛ تصور مثلا مصير طفل ألقى به فى جزيرة نائية : إن مصيره لا شك الفناء ، أو عيشة المتوحشين التى لا صلة بينها وبين الحضارة .

« والحضارة الانسانية تتكون من عنصرين : المادى ، والمعنوى .

« لقد كنت فى أوائل حياتى الأدبية أعتقد أن لا صلة البتة بين هذين العنصرين ، اللهم إلا ما يجلبه العنصر المادى على العنصر المعنوى من نكبات . لقد كنت متحمسا ، قوىّ الإيمان بهذا الرأى ، وخاصة بعد ما شاهدته من ويلات الحرب العالمية الأولى ، فألفت كتابى (فتح العالم) حيث ميزت فيه بين العنصرين تمييزا دقيقا ، وانتهيت الى أن العنصر المعنوى ، إنما هو الحضارة الحقة .

« وها أنذا الآن بين يديكم متحمساً قوى الإيمان ، أعلن فى تواضع أن الحضارة لا تقوم إلا على العنصرين معاً . وإذا استعرضنا التاريخ ، فاننا لا نجد حضارة قط إلا وقد ارتكزت على الماديات بجانب ارتكازها على المعنويات . والعقل السليم فى الجسم السليم . أترى حضارة تقوم بدون النار ، بدون الحديد ، بدون الوعاء ؟ أرأيت الفكر ينتشر بدون الورق والحبر والأقلام ؟ أتعتقد أن الحضارة المصرية وما شيدته من فن وما أقامته من صروح يبلى الدهر ولا تبلى ، كان يمكن أن تقوم لو لم تؤسس على الناحية المادية ؟ لقد اخترع قدماء المصريين فى النواحى المادية مالا نزال نقف أمامه حيارى مأخوذين . لقد حدثنا الأب (دريوتن) أن قدماء المصريين اخترعوا ضوءا فيه من الخواص ما يمتاز بها عن الضوء الكهربى ، واستطاعوا بواسطته أن يرسموا تلك الأشكال البديعة التى نراها اليوم فى جوف الأرض ، وهم لم يستعملوا الشموع والمصابيح حينما كانوا يقومون بخلق هذا الفن البديع .

« لا تقوم الحضارة إذا انفصلت عن المادة . بل لقد مزجت اللغة بين الناحية المادية والناحية المعنوية فيما يتعلق بمعانى الكلمات . ألسنا نقول : شعلة من ذكاء ، نيران الثورة ، وفلان شمعة تحترق لتضىء لغيرها ؟

« ألسنا نقول : نور العلم ، ونور الفكر ، ونور الإيمان ؟ ألسنا نقول : رباط الصداقة ؟ أيجهل أحدكم السبيل السوى ، والصراط المستقيم ، وطريق الحق والرشاد ؟

« إننا ندين ، لا شك ، بما نحن عليه من حضارة إلى هـذه المخترعات العـديدة التى أقض العلماء مضاجعهم فى اكتشافها وتنسيقها ، وكانوا بذلك قدوة فى التضحية ومثلا أعلى فى العمل ومنفعة الآخرين . ولا شك أن بعض الاكتشافات قد يؤدى إلى تخريب العالم بدلا من تعميره ، وإلى شقاء الانسانية بدلاً من سعادتها ؛ ولكن العلاج ميسور سهل ، وهو يتركز فى (مجلس أعلى للحضارة) يعمل على كبح جماح هؤلاء الذين يريدون أن يميلوا بهذه المكتشفات نحو الشر إن هذه المـكتشفات خير محض لو أخلصت الضمائر وصفت النفوس ، فإذا مالت طائفة بها نحـو الشر فما ذلك ذنبها ، ولو نطقت لقالت : رمتنى بدائها وانسلت .

« تتكون الحضارة إذن من عنصرين : مادى ومعنوى . والعنصر المادى معروف ؛ فهو الحديد والنار ، وهو الورق والحبر ، وهـو هذه المخترعات المديدة التى تنمو وتتعدد وتكثر على مر الزمن . أما العنصر المعنوى فاءما نقصد به أولا وبالذات : العدل ، والنظام ، والرحمة ، والحرية ، واحترام الذات ، والإخلاص ، والترفع عن الأغراض . وهـذا الأخير من أقوى دعائم العنصر المعنوى .

« العدل والنظام ، أجل ! وبهذه المناسبة يقول (جوته) : نظام وظلم ، أحب إلى من عدل وفوضى . ومع عظيم تقديرى لجوته ، فإنى لا أرى رأيه ولا أذهب مذهبه ؛ فالعدل لا تستغنى عنه الحضارة ، ولولاه ما استطاع الإنسان أن يعيش على سطح الأرض ؛ بل العـدل هو النظام ، والظـلم هو منتهى الفوضى .

« والرحمة ؟ أتدركون مدى ما تفيض به الرحمة على الإنسانية من خير ؟ إنى لأعجز عن تصوير ذلك . وإذا كنا نريد أن نعـترف بالفضل لذويه فإنه يجب أن نعـترف بأن الدين كان أقوى العوامل التى ساعدت الإنسـان على الاحتفاظ بتلك القيم الأخلاقية السامية . نعم ! ولقد جاء الرسل والأنبياء بأعظم المبادىء وأرق الأخلاق وأرشدوا الناس إلى سبيل الفضيلة وهدوهم

إلى الطريق النيرة ، فكان لهم أعظم فضل فى نشر العدل و بث حب الرحمة والحرية والإخلاص والنزاهة عن الأغراض .

« هذه هى الحضارة . فما الوسيلة إلى إذاعتها ونشرها بين الناس ؟

***

« إن الوسائل كثيرة . وهى ترجع فى النهاية إما إلى الناحية الإخبارية وأهم أدواتها الإذاعة والخيالة والصحافة ، وإما إلى الناحيـة التعليمية وأهم أدواتها الـكتاب . »

ثم أخـذ المحاضر فى مفاضلة طريفة بين الصحافة والـكتاب ؛ وطرافتها آتية من أنه مؤلف قضى حياته فى التأليف والنشر ، ومن أن الذى دعاه إلى إلقاء المحاضرة جريدة (البروجريه المصرى) . وإذا كان قد انتصر للـكتاب فلم ينتصر له عن هوى ، بل عن أدلة وبراهين .

إن الصحافة ، حسبما يرى الأستاذ ، تحيل إلى تعقيد المعلومات أمام القارىء بدل تيسيرها له ومساعدته على هضمها .

« إنها تغالى وتسرف فى تضخيم العناوين ، حتى لقـد أصبح للعناوين شأن يفوق شأن المواضيع نفسها » .

«إنها تكثر من (انظر البقية ص كذا ...) وهذا عيب له شأنه ، إذ هو يشتت انتباه الانسان ، ويفقده حب النظام . ولقد رأينا أناسا وجدوا أن خير وسيلة ، حينما يقرءون صحيفة ، أن يبدءوا بالعنوان ثم يأخـذوا فى قراءة الصحيفة كلمة كلمة وحرفاً حرفاً حتى ينتهوا الى آخر لفظة منها (طبع بمطابع ...) أترون أن ذلك مما يسر له ؟

« الصحافـة ، وخاصة الصحافة الأمريكية ، تسرف فى نشر الإعلانات والصور ، ولا تتحرى الدقة فيما يتعلق بالصور على الخصوص ، فكثيرا ما شاهدت صور غيرى منشورة على أنها صورى ، وكثيراً ما شاهدت صورى تنشر على أنها صور لغيرى . ولعلـكم تذكرون أنه يوم وفاة صديقى وزميلى جورج دوما

نشرت إحدى الصحف الكبرى صورتى محاطة بالسواد وتحتها : فقيد الأدب والعلم . . . ! »

ثم تحدث عن المذياع كوسيلة إخبارية فشبهه بوجبة الطعام التى يجبر المرء على تناولها دون اختيار أو تفضيل . وروى الطرفة التالية :

« كانت أمى ، غفر الله لها ، تحب الاستماع الى المذياع ، وكانت تنصت إليه فى اهتمام وانتباه ، بيد أنه كان يفوتها أحياناً بعض الجمل أو يصعب عليها فهم بعض الألفاظ ، فسمعتها يوما تخاطب المذياع قائلة : أعد من فضلك ، إننى لم أفهم بعد ! لكن لا حياة لمن تنادى .

« أما الكتاب فهو خلاصة تجارب الانسان وعصارة دروس الحياة ، فيه نحتفظ بحضارتنا ، وبه ننشرها ونذيعها . ولئن كان للجمل سنامه الذى يدخر فيه الغذاء حتى تلجئه الضرورة الى الاستنجاد به ، فإن المكتبة هى الذخيرة الروحية التى يحتفظ بها الانسان ويستمتع بها حينما يحلوله ذلك أو حينما يضيق بالحياة ذرعا .

« لا يستطيع أحد أن ينكر فضل الكتاب على الحضارة ، فلولاه لأصبحت أثرا بعد عين . فكروا قليلا فى مصير الحضارة الحالية لو هدمت المكاتب وأحرقت الكتب . لا شك أن صرحها ينهار ، ويعود الإنسان تدريجيا إلى الحالة البدائية والعيشة المتوحشة .

« وإذا كان المذياع وجبة من الطعام يدفع إليها الإنسان دفعاً ، فإن المكتبة مائدة تزخر بألوان من المأكولات المختلفة يستطيع الإنسان أن يتخير منها ما يلذ له ويطيب .

« وليست المكتبة دعامة الباحث أو العالم فحسب ، بل هى ضرورية لكل عامل .

« وإذا كان المذياع لا يستطيع أن يعيد فالكتاب فى مقدوره أن يعيد الحديث ، وأن يرجع بالقارىء إلى الوراء أو يسرع به إلى الامام كلما تطلب ذلك عسر إدراك القارىء أو ذكاؤه أو لذته .

« والكتاب بما يتطلب ، من القارىء ومن المؤلف على السواء ، من مجهود وإعمال للتفكير ، يفيد المجتمع فائدة عظمى ؛ فهو يعين على تقوية الانتباه وتركيزه ، وليس ذلك بالأمر الهين من الناحية التربوية .

« والكتاب صنع ليبقى على الدهر . لذلك أجهد المؤلفون تفكيرهم وضحوا بأوقاتهم حتى ينتجوا أثراً عميقاً خالداً . أما الجريدة فإنها تكتب وتطبع وتقرأ فى أربع وعشرين ساعة . لذلك كانت بالضرورة سطحية » .

* * *

ثم أسدى جورج دوهاميل بعض النصائح فقال :

« إذا أردتم أن تتشبعوا بروح الحضارة الحقة فعليكم بفترة من الخلوة والتفكير كل يوم ، وعليكم ببضعة أيام من الخلوة والتفكير كل شهر ، وعليكم ببعضة شهور من الخلوة والتفكير كل عام . لقد اتبعت ذلك النظام طيلة حياتى ، غير أنى حينما قدمت مصر لم أستطع أن أخلو إلى نفسى ساعة من نهار لكثرة ما تغمروننى به من ترحيب ومجاملات .

« والحضارة اليوم ، كما تعلمون ، لم تعد ملك دولة أو دولتين كما كانت فى العصور القديمة ، بل هى ثمرة مجهود عالمى عام . فيجب على كل دولة أن تساهم فيها ، وأن تعضدها حتى تسمو الإنسانية كمجموعة وكأفراد الى أفق تتحقق فيه السعادة العامة للجميع » .

ثم ختم محاضرته بقوله :

« لقد ألقيت مختلف المحاضرات فى مختلف الأقطار فلم أجد مجتمعاً تتجلى فيه قوة الانتباه وحسن الإنصات مثلما يتجلى ذلك فيكم . وإذا قلت : إن حسن الإنصات وقوة الانتباه من مقومات الحضارة ، فلا يعرونى شك فى أنى الآن فى دولة ذات حضارة عظيمة » .

تلخيص
محمد عبد الحليم
بالليسيه الفرنسية المصرية

أوائل المتكلمين من المسلمين

جهم بن صفوان صاحب مذهب الجبر

لفضيلة الأستاذ الشيخ على مصطفى الغرابى
المدرس بكلية أصول الدين

اسمه جهم بن صفوان ، وكنيته أبو محرز ، وكان مولى لبنى راسب . وينسبه المؤرخون تارة إلى « سمرقند » وأخرى إلى « ترمذ » . ويقول المؤرخون إنه أخذ الكلام عن « الجعد بن درهم » ، وأنه كان فصيحا ؛ اتخذه الحارث بن سريج التميمي — أيام قيامه بخراسان — كاتبا له وداعيا .

ا — ظهور مذهبه :

وأول ظهور مذهب « جهم » كان « بترمذ » ، فإنه دعا اليه وحاور فيه وجادل ؛ ثم أقام ببلخ ، وكان يحصل بينه هناك وبين مقاتل مناقشات ومجادلات ؛ وكان مقاتل من المثبتين للصفات ، وجهم يقول بغير هذا ، وبالغ كل منهما فيما ذهب اليه ، حتى يحكى عن أبى حنيفة أنه قال « أفرط جهم فى نفى التشبيه حتى قال : إنه تعالى ليس بشىء ، وأفرط مقاتل فى الإثبات حتى جعله مثل خلقه » .

ب — سبب قتله :

ولما اشتد الخلاف بين الحارث ونصر بن سيار ، أرسل سلم بن أحوز لقتاله فانهزم الحارث ووقع الجهم أسيرا فى يد سلم الأحوز فقتله ، إلا أن قتله كان سياسيا لا دينيا ، لأنه حين أراد قتله طلب منه الجهم العفو عنه ، فقال له سلم : « والله لو كنت فى بطنى لشققتها حتى أقتلك ، والله لا يقوم علينا من اليمامة أكثر مما قمت ! » ثم قتله . وكان ذلك سنة ١٢٨ هـ .

جـ — قدرته على الجدل :

روى أن جماعة من «السُّمَنية»(١) قالوا لجهم : نكلمك فان ظهرت حجتنا عليك دخلت فى ديننا ، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا فى دينك ، فقالوا له : ألست تزعم أن لك إلهاً ؟ قال نعم . فقالوا له : فهل رأيت عين إلهك ؟ قال لا . قالوا : فهل سمعت كلامه ؟ قال لا . قالوا : أشممت له رائحة ؟ قال لا . قالوا : فوجدت له حسا ؟ قال لا . قالوا فوجدت له مجسا ؟ قال لا . قالوا فما يدريك أنه إله ؟ .

فقال لهم جهم : ألستم تزعمون أن فيكم روحا ؟ قالوا نعم . فقال لهم : فهل رأيتم روحكم ؟ قالوا لا . فقال لهم : هل سمعتم كلامه ؟ قالوا لا . قال : فهل وجدتم له حسا أو مجسا ؟ قالوا لا . قال : فكذلك الله لا يرى له وجه ، ولا يسمع له صوت ، ولا يشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون فى مكان دون مكان (٢) .

إن هذا الجدل الذى وقع بين جهم وبين السمنية يدلنا على قوته فى الجدل لأن الغلبة كانت له حيث احتج عليهم بما يسلمون به وهو وجود الروح ، فألزمهم بمثل ما احتجوا به عليه فى الاعتقاد بوجود إله . كما أنه يدلنا على

---

(١) طائفة من الهند ينسبون الى جبل هناك يسمى « سومنات » وهم حسيون لا يؤمنون إلا بالأمور المحسوسة . وقال صاحب مطالع الأنظار لشرح طوالع الأنوار : السمنية بضم السين وفتح الميم قوم من عبدة الأصنام يقولون بتناسخ الأرواح . اهـ . ومن مبادئهم أن النظر الصحيح لا يفيد العلم مطلقا لا فى الإلهيات ولا فى غيرها ، كما فى طوالع الأنوار للبيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ : (٢) كتاب « الرد على الجهمية والزنادقة » للامام احمد بن حنبل . وأيضا « المنية والأمل » لابن المرتضى ، إلا أنه يقول إن جهما عجز عن إقناعهم فجاء الى واصل فأضاف طريق العقل إلى طرق المعرفة مع أنهم كانوا يظنون أن طريق المعرفة هو الحس فقط . ثم إنهم عرفوا أن واصلا هو الذى أرشد جهما إلى هذا الاستدلال العقلى فذهبوا اليه وأسلموا على يديه . ولم يذكر هذا الامام أحمد بن حنبل .

اختلاط المسلمين بالأمم الأخرى وأصحاب الديانات المخالفة وقيام الجدل الديني بين المسلمين وأصحاب هذه الديانات، مما كان له الأثر العظيم في نشأة علم الكلام عند المسلمين، وأصبح للمسلمين جيشان: جيش يحارب بالسيوف والرماح، وجيش آخر يحارب بالحجج العقلية والأدلة المنطقية؛ ذلك أن جهما بيّن لهم أن الروح الذي تقرون به لايدرك بالحس الذي هو طريق المعرفة عندكم وإنما يعرف من طريق آخر وهو الإدراك العقلي. فكذلك الإله سبحانه يدرك وجوده بطريق العقل لا بطريق الحس، لأنه ليس محسوسا، فلا يدرك بالبصر ولا بالشم ولا بالسمع ولا بالذوق ولا باللمس، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

(د) آراؤه الكلامية:

إن من يمعن في النظر في آراء جهم الكلامية يرى أن له مبدأ خاصا بنى عليه هذه الآراء؛ ذلك المبدأ هو «تأويله آيات الصفات كلها الواردة في القرآن الكريم، والحديث الشريف ميلا الى التنزيه البحت». ولقد أدى به هذا التأويل أولاً الى نفي صفات الله تعالى، وثانيا الى منع رؤيته تعالى في الآخرة، وثالثا الى إنكار أن يكون الله متكلما، ورابعا الى القول بأن القرآن مخلوق.

ويقول بعض العلماء: إن جهما بنى مذهبه على ثلاث آيات في القرآن:

قوله تعالى: «ليس كمثله شيء»، وقوله: «وهو الله في السموات وفي الأرض»، وقوله: «لا تدركه الأبصار»، وإنه تأول القرآن على غير تأويله، وكذب بأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم. وزعم (جهم) أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أو حدث عنه رسوله كان كافرا وكان من المشبهة، وأن معنى «ليس كمثله شيء» أي ليس كمثله شيء من الأشياء، وهو تحت الأرض السبع كما هو على العرش، لا يخلو منه مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، ولم يتكلم ولا تكلم، ولا نظر اليه أحد في الدنيا ولا ينظر اليه في الآخرة، ولا يوصف، ولا يعرف بصفة ولا بفعل، ولا له غاية ولا منتهى، ولا يدرك بعقل، وهو وجه كله، وهو علم كله، وهو سمع كله، وهو بصر كله، وهو نور كله، وهو قدرة كله، ولا يكون شيئين، ولا يوصف بوصفين مختلفين، وليس له أعلى ولا أسفل، ولا نواح ولاجوانب؛ ولايمين ولا

شمال ، ولا هو خفيف ولا ثقيل ، ولا له لون ، ولا له جسم ، وليس هو بمعمول ولا معقول (١) ، وكل ما خطر على قلبك أنه شيء تعرفه فهو على خلافه (٢) .

وخلاصة مذهب جهم الكلامي : أنه نفى عن الله سبحانه الصفات التي تؤدى الى تشبيهه بخلقه ، وأثبت له صفتي الفعل والخلق فقط ، ولا يصح أن تتصف المخلوقات بهاتين الصفتين ، واذا انتفى عن المخلوقات هاتان الصفتان لا يكونون مختارين بل مجبورين فى أفعالهم . وهذا أساس قوله « بالجبر » . ونفى أن يكون الله سبحانه متكلما ، لأن الكلام من صفات المخلوقات فلا يوصف الله به لهذا . وأيضا يلزم من اتصافه بصفة الكلام — على ما ظهر له أن الكلام لا يكون إلا باللسان — أن تكون له آلة الكلام فيكون مشابها للحوادث ، ومحال على الله مشابهته للحوادث . ولما كان القرآن كلاما وهو مضاف الى الله سبحانه فلا تكون إضافته له إلا على معنى أنه مخلوق له لا كلام له ، لما يؤدى هذا إلى المشابهة المحالة عليه ، وإذن يكون القرآن مخلوقا لله .

ولقد ذهب جهم أيضا الى أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان . وأظن أنه ذهب الى هذا الرأى لما أن إثبات البقاء الدائم للنعيم والعذاب الأخرويين فيه مشاركتهما لله فى اتصافه بصفة البقاء . وبما أن مشاركة شيء من المخلوقات له تعالى فى صفة من صفاته محال ، إذن دوام نعيم الآخرة وعذابها محال .

(هـ) الحكم على هذه الآراء :

ولقد يظهر من نفى جهم لصفات الإثبات عن الله تعالى أن أضدادها ثابتة له ؛ فمثلا إذا نفى عنه صفة الكلام فربما يفهم من هذا أنه يتصف بضدها وهو البكم ، وإذا نفى عنه صفة السمع فربما يتصف بضدها وهو الصمم ؛ ولكن حاشا أن يتصف الإله بضد صفات الكمال ، لأن هذا نقص والنقص عليه تعالى محال ، وحاشا أن يريد جهم هذا .

---

(١) يظهر أن معنى قوله « ولا معقول » أى لا يمكن إدراك ذاته ، وليس المراد به عدم إدراك وجوده وثبوته لأن وجوده ثابت بالآيات الدالة عليه المدركة بالحس . (٢) كتاب الرد على الجهمية والزنادقة للامام ابن حنبل .

ولكن يغلب على الظن أن جهما أراد أن ينفى عن الله كل شائبة تؤدى الى التشبيه بخلقه فأداه هذا الى أن ينفى كل وصف يصح أن يتصف به البشر ولو كان وصف كمال، فما بالك بوصف يؤدى الى ضد هذا الكمال. وإذن إذا كان جهم ينفى عن الإله صفة الكلام فانه من باب أولى ينفى صفة البكم، وكذلك صفة الصمم التى هى ضد السمع.

وربما يوهم أيضا ذهابه الى القول بالجبر أنه يريد التخلص من التكاليف الشرعية وإسقاط المسئولية عن الانسان. ولكنى أقول كذلك: إنه ما أراد بذهابه الى هذا إلا إثبات التوحيد المطلق لله عز وجل، وأنه لا يشترك معه أحد من خلقه فى فعل من الأفعال، فأداه مبالغته فى هذا المبدأ إلى جعله الانسان كالريشة المعلقة فى الهواء، وأن الفعل يسند إليه مجازا كقولهم: اخضرّ الزرع، وأضاءت الشمس، وأمطرت السماء.

وأما قوله بخلق القرآن فيظهر لى أنه ما أراد به إلا أن يجعل الله سبحانه هو المختص بالقدم، وأن ما سواه مهما كانت قداسته فهو لا يعلو الى مرتبة القدم، وأن كل شىء محدث، كما أنه هو المختص بالبقاء الدائم، ولا يصح أن يعطى غيره صفة البقاء ولو كان نعيم الجنة وعذاب النار فى الدار الآخرة.

ومن هذا يظهر أن الرجل كان مخلصا فى آرائه ولم يرد إفساد الدين ولا تضليل عقائد المسلمين كما فهمه عنه مؤرخو الملل والنحل عند المسلمين. وكل ما هنالك أن الرجل وجد فى عصر تعوزه الدقة فى التعبير، لأنه قد عرف من تاريخ وفاته أنه وجد فى أواخر القرن الأول الهجرى وأوائل الثانى، وفى هذا العصر لم تكن الفنون المستحدثة عند المسلمين قد تركزت بعد ولا صيغت بالصيغة العلمية الدقيقة. وسنصطدم بهذه الحقيقة عند الأوائل من المتكلمين. وإذن ليس من الحق فى شىء أن نحكم على سلف المتكلمين بشىء يمس ناحية الاعتقاد فيهم، أو نندفع فى الحكم عليهم كما اندفع من أرخ لآرائهم الكلامية؛ بل علينا أن نقرأ لهم شاكرين، ونتجاوز عن زلاتهم معتذرين، وندعو لهم مخلصين ؟

حكم تناول الحشيش

جاء إلى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتي :

هل شرب الحشيش أو أكله حرام ؟ وأملنا في فضيلتكم سرعة الإجابة نظراً لأن هذه الإجابة سيتوقف عليها خير كثير ، إن شاء الله ، حيث إن من يتعاطاه ينتظر إجابتكم للعمل بها . إسماعيل موسى

الجواب :

بعد حمد الله تعالى والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه :

تفيد اللجنة بأنه لا ينبغي لمسلم أن يشك أو يرتاب في أن تعاطي الحشيش على أي وجه حرام ، لأنه يؤدي الى مضار جسيمة ومفاسد كثيرة ؛ فهو يفسد العقل ، ويفتك بالبدن ، الى غير ذلك من المضار والمفاسد ، فلا يمكن أن تأذن الشريعة «التي جاءت بما يحفظ العقل والبدن والدين والعرض والمال» بتعاطيه مع تحريمها لما هو أقل منه مفسدة وأخف ضررا . ولذلك قال بعض علماء الحنفية : « إن من قال بحل الحشيش زنديق مبتدع» وهذا منه دلالة على ظهور حرمته ووضوحها . ولأنه لما كان الكثير من الحشيش يخامر العقل ويغطيه ، ويحدث من الطرب واللذة عند متناوليه ما يدعوهم الى تعاطيه والمداومة عليه ، كان داخلا فيما حرمه الله تعالى في كتابه العزيز ، وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم من الخمر والمسكر .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية في كتاب السياسة الشرعية ما خلاصته : « إن الحشيشة حرام ، يحد متناولها كما يحد شارب الخمر ، وهي أخبث من الخمر من جهة أنها تفسد العقل والمزاج حتى يصير في الرجل تخنث ودياثة وغير ذلك من الفساد ، وأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وهي داخلة فيما حرمه الله ورسوله في الخمر والمسكر لفظا أو معنى .

« قال أبو موسى الأشعري رضي الله عنه: يا رسول الله أفتنا في شرابين كنا نصنعهما باليمن : البِتْع ـ وهو العسل ينبذ حتى يشتد ـ والمِزْر ـ وهو من

الذرة والشعير ينبذ حتى يشتد — قال وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أعطى جوامع الكلم بخواتمه ، فقال : « كل مسكر حرام » . رواه البخاري ومسلم .

« وعن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن من الحنطة خمرا ، ومن الشعير خمرا ، ومن الزبيب خمرا ، ومن التمر خمرا ، ومن العسل خمرا ، وإني أنهى عن كل مسكر » . رواه أبو داود وغيره .

وعن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « كل مسكر خمر ، وكل مسكر حرام » وفي رواية « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » . رواهما مسلم .

« وعن عائشة رضي الله عنها قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كل مسكر حرام ، وما أسكر الفَرَق منه فملء الكف منه حرام » . قال الترمذي : حديث حسن — والفرق مكيال يسع ستة عشر رطلا — والمعنى . ما أسكر كثيره فقليله حرام .

« وروى أهل السنن عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه أنه قال : « ما أسكر كثيره فقليله حرام » وصححه الحفاظ .

« وعن جابر رضي الله عنه : أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن شراب يشربونه بأرضهم من الذرة يقال له (المزر) قال : أمسكر هو ؟ قال : نعم ، فقال : « كل مسكر حرام ، إن على الله عهداً لمن يشرب المسكر أن يسقيه من طينة الخبال . قالوا : يا رسول الله ، وما طينة الخبال ؟ قال : عرق أهل النار — أو عصارة أهل النار » رواه مسلم .

« وعن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم « كل مخمر وكل مسكر حرام » . رواه أبو داود . والمخمر ما يغطي العقل .

« والأحاديث في هذا الباب كثيرة مستفيضة ، جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بما أوتيه من جوامع الكلم كل ما غطى العقل وأسكر ، ولم يفرق بين نوع ونوع ، ولا تأثير بكونه مأكولا أو مشروبا .

« على أن الخمر قد يصطبغ بها — أى تجعل إداما — وهذه الحشيشة قد تذاب بالماء وتشرب ، فالخمر يشرب ويؤكل ، والحشيشة تؤكل وتشرب ، وكل ذلك حرام .

« وحدوثها بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم والأئمة لايمنع من دخولها فى عموم كلام رسول الله عن المسكر ، فقد حدثت أشربة مسكرة بعد النبي صلى الله عليه وسلم وكلها داخلة فى الكلم الجوامع من الكتاب والسنة . . . انتهت خلاصة كلام ابن تيمية .

وقد تكلم رحمه الله عنها أيضا غير مرة فى فتاواه فقال ما خلاصته : « هذه الحشيشة الملعونة هى وآكلوها ومستحلوها ، الموجبة لسخط الله تعالى وسخط رسوله وسخط عباده المؤمنين ، المعرضة صاحبها لعقوبة الله ، تشتمل على ضرر فى دين المرء ، وعقله ، وخلقه ، وطبعه ، وتفسد الأمزجة ، حتى جعلت خلقا كثيرا مجانين ، وتورث من مهانة آكلها ودناءة نفسه وغير ذلك ما لا تورث الخمر ؛ ففيها من المفاسد ما ليس فى الخمر ، فهى بالتحريم أولى . وقد أجمع المسلمون على أن السكر منها حرام ، ومن استحل ذلك وزعم أنه حلال فإنه يستتاب ، فإن تاب وإلا قتل مرتدا لا يصلى عليه ولا يدفن فى مقابر المسلمين ، وأن القليل منها حرام أيضا بالنصوص الدالة على تحريم الخمر وتحريم كل مسكر » انتهى .

وقد تبعه تلميذه الامام المحقق ابن القيم رحمه الله فقال فى زاد المعاد ما خلاصته : « إن الخمر يدخل معها كل مسكر ، مائعا كان أو جامدا ، عصيرا أو مطبوخا ؛ فيدخل فيها لقمة الفسق والفجور (هى المعاجين المعروفة الآن بالمنزول) (ويعنى بها الحشيشة) لأن كل هذا خمر بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحيح الصريح الذى لا مطعن فى سنده ولا إجمال فى متنه ، إذ صح عنه قوله « كل مسكر خمر » . وصح عن الصحابة رضى الله عنهم الذين هم أعلم الأمة بخطابه ومراده بأن الخمر ما خامر العقل . على أنه لو لم يتناول لفظه صلى الله عليه وسلم كل مسكر لكان القياس الصحيح الصريح الذى استوى

فيه الأصل والفرع من كل وجه حاكما بالتسوية بين أنواع المسكر ، فالتفريق بين نوع ونوع تفريق بين المتماثلين من جميع الوجوه » . انتهى .

وقال صاحب سبل السلام شرح بلوغ المرام : « إنه يحرم ما أسكر من أى شىء وإن لم يكن مشروبا كالحشيشة » .

ونقل عن الحافظ ابن حجر « أن من قال إن الحشيشة لا تسكر وإنما هى مخدر ، مكابر ، فإنها تحدث ما تحدثه الخمر من الطرب والنشوة » .

ونقل عن ابن البيطار من الأطباء « أن الحشيشة التى توجد فى مصر مسكرة جدا إذا تناول الانسان منها قدر درهم أو درهمين ، وقبائح خصائصها كثيرة » .

وعدّ منها بعض العلماء مائة وعشرين مضرة دينية ودنوية ، وقبائح خصائصها موجودة فى الأفيون ، وفيه زيادة مضار .

ومما ذكرنا يتبين أن تناول الحشيش قليلا أو كثيرا حرام على أى وجه كان هذا التناول ، سواء أكان أكلا أم شربا . وبهذا علم الجواب عن السؤال . والله أعلم ؟

إقامة الأضرحة أو الأبنية

فوق القبور

وجاء إلى اللجنة أيضا الفتوى الاستفتاء الآتى :

هل من الجائز لمن يهمهم الأمر من المسلمين إقامة أضرحة أو أى أبنية أخرى فوق قبور المسلمين المدفونين فى أرض موقوفة أعدت لدفن موتى المسلمين فحسب ، ويرخص فى الوقت الحاضر للجماعات الاسلامية أن تقيم أضرحة أو أبنية أخرى فوق القبور نظير رسم اسمى قدره مائة روبية بعملة سيلان ، وهو مبلغ يساوى سبعة جنيهات انجليزية ونصف بواقع شلن ونصف الشلن للروبية الواحدة ، وهذه الطريقة تتعارض تعارضا قويا مع شرط الواقف ، مع ما يصحبها من جباية هذه الأتاوات ، وقد حظر الواقف جمع أى مبلغ من المال عند دفن الموتى بالأرض التى حبسها . ويخشى أعضاء اللجنة

أنه إذا لم توقف إقامة الأضرحة أو المبانى فوق القبور فتكتظ هذه الأرض فى وقت قصير بالأضرحة والمبانى الأنيقة الأخرى فوق القبور. وهذا من شأنه أن يعرض حقوق المسلمين فى استعمال هذا الدفن لخطر الضياع. ثم هم يدركون مدى الصعوبات الحسية التى سيلاقيها المسلمون بسبب حاجتهم الى أرض جديدة يدفنون فيها موتاهم. وستكون هـذه الأرض الجديدة على بعد تسعة أميال على الأقل من مدينة كولومبو، بينما الجبانة الحالية لا تبعد عن كولومبو سوى أربعة أميال، ولا غروفهى فى مكان لا يشق على المسلمين الوصول اليه.

وقد أصدرت الجلسة الثانية للاجتماع العام الاقتراح الآتى، وهو: « ترى الجمعية العمومية لهيئة جوات الإسلامية للمدافن والمساجد إيقاف تجصيص القبور أو إنشاء أى بناء مؤقت أو دائم فوق القبور، وأنه لن يسمح إلا بإقامة سقائف مصنوعة من الخشب ». وقد جرت مناقشة عامة بصدد هذا الاقتراح ثم تقدم الرئيس بالاقتراح التالى، وقد وافق عليه الأعضاء بالاجماع، وهو « يكلف السكرتير الاتصال بالجامع الأزهر بالقاهرة ليسألهم إصدار فتوى فيما إذا كان يتفق مع الدين الاسلامى إقامة أضرحة للموتى أو أى أبنية فاخرة للموتى، ثم إفادة هيئتنا بقرار الجامع الأزهر فى هذا الأمر ».

ك. س. محمد

السكرتير الفخرى لجمعية جوات الاسلامية للمدافن

الجواب :

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وإمام المتقين سيـدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن اتبعهم باحسان الى يوم الدين.

أما بعد: فتفيد اللجنة أنه لا يجوز شرعا إقامة أضرحة أو أية أبنية أخرى فوق قبور المسلمين المدفونين فى أرض موقوفة أعدت لدفن موتى المسلمين. وذلك لورود السنة الصحيحة الصريحة بالنهى عن ذلك، بل عن كل بناء على

القبر ؛ فقد روى مسلم وغيره عن جابر قال « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجصص القبر ، وأن يقعد عليه ، وأن يبنى عليه » .

وروى مسلم أيضا عن أبى الهياج الأسدى قال « قال لى على بن أبى طالب: ألا أبعثك على ما بعثنى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ ألاّ تدع تمثالا إلا طمسته ، ولا قبرا مشرفا إلا سوّيته » .

وهذان الحديثان صريحان فى النهى عن إقامة أبنية أو أضرحة على قبور الموتى .

ويدل الحديث الثانى على هدم ما بنى على القبور من الأبنية وتسويتها بالأرض . ولذلك قال الشافعى رحمه الله فى الأم : ورأيت من الولاة من يهدم ما بنى فيها . قال : ولم أر الفقهاء يعيبون عليه ذلك » .

وهما يدلان على عدم جوز إقامة بناء على القبر مطلقا ، سواء أكان القبر فى أرض مملوكة للبانى أم غير مملوكة كالأرض الموقوفة للدفن فيها أو المرصدة من ولى الأمر للدفن فيها ؛ لأن ما جاء بهذين الحديثين مطلق غير مقيد بأرض دون أرض . فالذهاب إلى جواز ذلك فى الأرض المملوكة وعدم جوازه فى الأرض المسبّلة أو الموقوفة لا دليل عليه من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس .

ومن هـذا يتبين أنه لا يجوز إقامة أضرحة أو أبنية أخرى على القبور المذكورة فى السؤال ، والتى هى فى أرض موقوفة ، لا سيما أن ذلك مما يوجب التضييق على الناس فى الدفن ، وأنه قد قصد به المفاخرة والزينة كما ظهر من السؤال ، وهذا هو ما عليه الأئمة الأربعة .

فقد قال الامام النووى فى شرح المهذب فى مذهب الامام الشافعى :

« قال الشافعى والأصحاب : يكره أن يجصص القبر وأن يكتب عليه اسم صاحبه أو غير ذلك ، وأن يبنى عليه ، وهذا لا خلاف فيه عندنا . وبه قال مالك وأحمد وداود وجماهير العلماء . وقال أبو حنيفة لا يكره (سيأتى بيان مذهب أبى حنيفة وأن المعروف من مذهبه خلاف ما نسب اليه) دليلنا الحديث السابق (يعنى به حديث جابر المذكور) قال أصحابنا رحمهم الله : ولا فرق فى البناء بين أن يبنى قبة أو بيتا أو غيرهما . ثم ينظر : فان كانت مقبرة مسبّلة حرم عليه

ذلك . قال أصحابنا : ويهدم هذا البناء بلا خلاف . قال الشافعى فى الأم : ورأيت من الولاة من يهدم ما بنى فيها . قال : ولم أر الفقهاء يعيبون عليه ذلك . ولأن فى ذلك تضييقا على الناس . قال أصحابنا : وإن كان القبر فى ملكه جاز بناء ما شاء مع الكراهة ولا يهدم عليه . اهـ

وظاهر أن مراده بالمسبلة ما لا تكون مملوكة للبانى سواء أكانت موقوفة من المالك لدفن موتى المسلمين أم كانت مرصدة من ولى الأمر للدفن فيها مطلقا .

وذكر النووى هذا التفصيل فى شرحه لمسلم فقال « وأما البناء عليه فان كان فى ملك البانى فمكروه ، وإن كان فى مقبرة مسبلة فحرام . نص عليه الشافعى والأصحاب .

وجاء فى رد المحتار على الدر المختار فى مذهب أبى حنيفة : إنه لم ير من أجاز البناء على القبر . ثم قال نقلا عن شرح المنية : وعن أبى حنيفة يكره أن يبنى عليه بناء من بيت أو قبة أو نحو ذلك ، كما روى جابر « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن تجصيص القبور وأن يكتب عليها وأن يبنى عليها » رواه مسلم وغيره اهـ

ومراده بالكراهة هنا كراهة التحريم ، لأن الكراهة متى أطلقت تنصرف اليها عند الحنفية ، ولأن الحديث يدل على كراهة التحريم ، لأن النهى مدلوله الأصلى التحريم ، ولا يصار الى حمله على كراهة التنزيه إلا إذا كان هناك صارف يصرفه عن حمله على معناه الأصلى . وإنما لم يقولوا إنه محرم لأن التحريم عندهم لا يثبت إلا بدليل قطعى ، والحديث دليل ظنى الثبوت .

ومن أجل ذلك نصوا على أنه إذا قصد باقامة البناء الزينة والمفاخرة حرم ، لعدم الاشتباه فى حرمته حينئذ لقيام الدليل القطعى على تحريم ذلك .

وقد جاء فى الحطاب فى مذهب الامام مالك بعد كلام طويل لا حاجة إلى ذكره : وأما الأرض الموقوفة للدفن فلا يخلو البناء إما أن يكون جدارا صغيرا للتمييز ، أو بناء كثيرا كالبيت والمدرسة والحائط الكبير ، فأما الجدار الصغير للتمييز ، فقال القاضى عياض فى السؤال المتقدم إنه جائز وأباحه العلماء ، ووافقه على ذلك ابن رشد كما تقدم . وقال : الحد فى ذلك ما يمكن دخوله من كل

ناحية . الى أن قال : وأما البناء الكثير فلا يجوز باتفاق . وأما الأرض المرصدة لدفن موتى المسلمين فظاهر نصوصهم المتقدمة أن حكمها حكم الموقوفة ، بل هو صريح كلامه فى المدخل كما تقدم . ولا أعلم أحدا من المالكية أباح البناء حول القبر فى مقابر المسلمين ، سواء كان الميت صالحا أو عالما أو شريفا أو سلطانا أو غير ذلك . انتهى .

فعلم من هذا أن مذهب المالكية عدم جواز إقامة الأضرحة أو أبنية أخرى على قبور الموتى التى بأرض موقوفة باتفاق فيما بينهم .

وجاء فى كشاف القناع فى مذهب الامام احمد بن حنبل مانصه : « ويكره البناء عليه ، أى القبر ، سواء لاصق البناء الأرض أولا ، ولو فى ملكه ، من قبة أو غيرها ، للنهى عن ذلك ، لحديث جابر قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجصص القبر وأن يبنى عليه وأن يقعد عليه . رواه مسلم والترمذى ، وزاد : وأن يكتب عليه ، وقال حسن صحيح . وقال ابن القيم فى كتابه إغاثة اللهفان فى مكايد الشيطان : يجب هدم القباب التى على القبور لأنها أسست على معصية الرسول . وهو ، أى البناء فى المقبرة المسبلة ، أشد كراهة لأنه تضييق بلا فائدة واستعمال للمسبلة فيما لم توضع له . وعنه ــ أى أحمد ــ منع البناء ــ أى تحريمه ــ فى وقف عام وفاقا للشافعى وغيره. وقال : رأيت الأئمة بمكة يأمرون بهدم مايبنى . الى أن قال : قال أبو حفص : تحرم الحجرة بل تهدم ، وهو ، أى القول بتحريم البناء فى المسبلة ، الصواب » . انتهت عبارة كشاف القناع.

وعبارة ابن القيم التى أشار اليها صاحب كشاف القناع هى « وكذلك القباب التى على القبور يجب هدمها كلها لأنها أسست على معصية الرسول لأنه قد نهى عن البناء على القبور كما تقدم . فبناء أسس على معصيته ومخالفته بناء غير محترم ، وهو أولى بالهدم من بناء الغاصب قطعا . وقد أمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بهدم القبور المشرفة كما تقدم . فهدم القباب والبناء والمساجد التى بنيت عليها أولى وأحرى ، لأنه لعن متخذى المساجد عليها ونهى عن البناء عليها ، فيجب المبادرة والمسارعة الى هدم ما لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعليه ونهى عنه . والله عزوجل يقيم لدينه وسنة رسوله

من ينصرها ويذب عنها ، فهو أشد غيرة وأسرع تغييرا . وكذلك يجب إزالة كل قنديل أو سراج على قبر وطفيه . فإن فاعل ذلك ملعون بلعنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يصح هـذا الوقف (يريد الوقف على اتخاذ السرج والقناديل على القبور) ولا يحل إثباته وتنفيذه » اهـ

وبما ذكرنا علم أنه لا يجوز إقامة أضرحة أو أية أبنية أخرى فوق قبور المسلمين فى أرض موقوفة أعدت لدفن موتى المسلمين ، وذلك بالسنة الصحيحة الصريحة الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنه لم يذهب أحد من الأئمة الأربعة الى جـواز شىء من هذا . وبهـذا علم الجواب عن السؤال . والله سبحانه وتعالى أعلم ؟

***

أرباح المصارف والبريد

الزكاة بنية متأخرة

وجاء أيضا الى اللجنة الاستفتاء الآتى :

١ — تدفع مصلحة البريد وكذلك البنوك حوالى واحـد ونصف فى المائة أرباحا لحسابات صندوق التوفير . فهل هذا حرام شرعا ؟

٢ — اذا وجد الإنسان أمامه فرصا لدفع مبلغ ما عن طريق المساعدة لبعض الأشخاص ، وعند وقت دفع زكاة المال خصم ما سبق دفعه وصرف الباقى . فهل زكاة المال دفعت صحيحا أم ما دفعه قبل ميعاد الزكاة لا يحتسب ضمن الزكاة ؟

خميس على السيد

الجواب :

بعد حمد الله تعالى والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه :

تفيد اللجنة بما يأتى :

عن الأول — إن أخذ زيادة عن رأس المال المودع فى صندوق التوفير أو فى أحد المصارف محرم ، لأنه من الربا المحرم بالكتاب والسنة والإجماع .

الاسلام وحرية البحث

رد على رد

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد المتعال الصعيدى

ما كنت لأرد على زميلى الأستاذ عبد الحميد عنتر فى رده على مقالى الأول لولا أنه تناوله بالتغيير فى لفظه ومعناه ، ليفهم الناس منه غير ما أردت ، ومن مصلحة الدين أن يفهم الناس الأشياء على وضعها الصحيح .

لقد أخذ علىّ زميلى أنى لم أفرق بين حرية البحث والنظر فى الدليل ، وذكر أنى أعنى من حرية البحث إرخاء العنان للفكر فى ترتيب المقدمات واستخراج النتائج خطأ أو صوابا فى كل شىء ، ورد على ذلك بأن الاسلام أطلق حرية البحث فيما عدا الأمور العقلية المتعلقة بالعقائد ، ولم يجز لأحد من أهل القبلة أن يكون حرا فى بحث يؤديه الى الكفر والإلحاد .

عن الثانى — اتفق الفقهاء على أن الزكاة لا تصح بنية متأخرة عن دفعها الى الفقير ، إلا فيما جاء عن الحنفية من أنهم أجازوا الزكاة بنية متأخرة عن الدفع الى الفقير ، بشرط أن يكون المال المدفوع اليه لا يزال قائما بيده وقت النية . وقد جعلوا النية فى هذه الحالة مقارنة للإعطاء حكما فاعتبروها كالمقارنة حقيقة للدفع الى الفقير . أما إذا نوى بعد هلاك المال فانه لا يجزىء عن الزكاة باتفاق .

وعند الأئمة الثلاثة لا تجزىء نية متأخرة مطلقا ، سواء أكان المال المدفوع قائما أم مستهلكا . وهذا ما تختاره اللجنة وتفتى به لوجاهته . وعلى هذا فلا تجزىء نية الزكاة فى الحادثة المسئول عنها مطلقا ، سواء أنوى والمال قائم بيد الفقير أم لا ، بعد أن حصل الأداء بلا نية الزكاة .

وبهذا علم الجواب عن السؤال . والله أعلم ؟

رئيس لجنة الفتوى
عبد المجيد سليم

ولا يمكن أن أريد هذه الحرية المطلقة التى تبيح لأهل القبلة الكفر والإلحاد ، وإنما أريد الحرية التى أتى بها الاسلام ، كما يفهم من سياق كلامى ، ومعناها أننا لا نكره أحدا على الايمان ، بل ندعو اليه بالحكمة والموعظة الحسنة ، وهذا هو ما صرح به القرآن الكريم فى الآية - ١٥٦ - من سورة البقرة « لا إكراه فى الدين » وفى الآية — ١٢٥ — من سورة النحل « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » .

ثم أخذ علىّ أنى نسبت الى ابراهيم أنه كان يعبد الكواكب ، مع أنى لم أقل هـذا وإن قال به بعض أئمة التفسير ؛ قال ابن كثير : اختلف المفسرون فى هذا المقام هل هو مقام نظر أو مناظرة ، فروى ابن جرير عن ابن عباس قوله « وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين » يعنى الشمس والقمر ، فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فعبده حتى غاب ، فلما غاب قال لا أحب الآفلين الخ ... » وقد رجح ابن جرير هذا الرأى مستدلا بقوله « لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين » . ولابن جرير منزلته بين المفسرين . وسوغ ذلك بعضهم بأنه كان فى حالة الطفولة. وقد اختار صاحب الكشاف أن المقام مقام مناظرة بين إبراهيم وقومه ، جاراهم فى ذلك ليبين لهم خطأه ، ثم قال : وقيل هـذا كان نظره واستدلاله فى نفسه فحكاه الله ، والأول أظهر . فلم يَعْدُ الأمر عنده أن يكون ما اختاره أظهر مما اختاره ابن جرير ، فلو أنى نسبت فى مقالى إلى إبراهيم أنه كان يعبد الكواكب لكنت ذاهبا فى ذلك مذهب بعض من يرى من المفسرين أن المقام كان مقام نظر لا مناظرة ، ولكنى لم أقل ذلك ، وإنما قلت : إن إبراهيم أخطأ ثلاثا فى قوله (هذا ربى) ، وخطأ ابراهيم فى هـذا لا يتعين أن يكون بالشرك وعبادة الكواكب . وقـد ذكر القرطبى أن بعض المفسرين ذهب إلى أن ابراهيم ظن حين رأى الكوكب أن نوره نور ربه ، فلما أفل ظهر له أنه ليس بنوره ، وهذا كما قال القرطبى خطأ لا شرك فيه . وإنى أرى أن ابراهيم كان فى مقام نظر وبحث قبل البعث ، ومقام النظر والبحث مقام فرض واستنتاج ، ولا يصل صاحبه إلى مقام الاعتقاد إلا بعد الانتهاء من البحث ،

ولا يصح أن ينسب إليه إلا الرأى الذى ينتهى إليه بحثه ، وقد انتهى إبراهيم فى بحثه إلى معرفة الحقيقة ، فهى التى يجب أن تنسب إليه ، ولا يصح أن ينسب إليه شىء مما كان منه أثناء بحثه .

ثم أخذ علىّ أنى قلت إن ابراهيم سأل ربه عن كيفية إحياء الموتى لدفع الشك عن نفسه ، مع أنى لم أقل هذا ، وإنما قلت عن مسألة إبراهيم فى ذلك : ليزداد بها اطمئنانا ، ويقوى بها إيمانا ، فلم يكن السؤال لدفع الشك ، وإنما لزيادة الاطمئنان ، كما قال صاحب الكشاف : ليزيد سكونا وطمأنينة بمضامة علم الضرورة علم الاستدلال ، وتظاهرُ الأدلة أسكن للقلوب ، وأزيد للبصيرة واليقين .

ثم أخذ علىّ أنى أجوز الاجتهاد فى العقليات من العقائد ، لأن ذلك يؤدى إلى تجويز الاجتهاد فى وجود الله ووحدانيته وقدرته وغير ذلك مما لا يجوز الاجتهاد فيه . ولا يمكن أن يصل بى ذلك إلى تجويز الاجتهاد فى وجود الله ونحوه . وقد ذهب ابن رشد إلى تجويز الاجتهاد فى العقائد ، وهو من أئمة المالكية ، ولا يريد إلا تجويز الاجتهاد فيما يقبل الاجتهاد من العقائد ، كما أن الاجتهاد فى الفروع إنما يكون فيما يقبل الاجتهاد منها ، لأن منها ما لا يقبل الاجتهاد ، كوجوب الصلاة والزكاة ونحوهما ، وحرمة الزنا وشرب الخمر ونحوهما .

وقد ختم زميلى الأستاذ عبد الحميد عنتر رده على مقالى بأنى أحاول فيه إرضاء بدعة جديدة تسمى حرية البحث . والحقيقة أن حرية البحث ليست بدعة فى الاسلام ، وإنما هى مفخرة من مفاخره ، وميزة يمتاز بها على غيره من الأديان ، ولا يحملنى على إثبات هذه المفخرة إلا أن بعض علماء أوربا يطعنون على الاسلام بأنه عدو البحث الحر ، ويزعمون أن هذا هو السبب فى تأخر المسلمين ، وهذا غرض شريف كنت أستحق عليه من زميلى الإنصاف ، وجهاد فى سبيل الله كنت أستحق عليه منه التأييد ؟

اسلام صفوان بن أمية

لفضيلة الأستاذ علي حسن العماري

المدرس بمعهد القاهرة

سيد من سادات قومه بني جمح، وعلم من أعلام قريش، ودعامة من دعائم مجدها، وبيته أحد البيوت العشرة التي انتهى اليها شرف الجاهلية من بطون قريش، وكانت اليه الأيسار وهي الأزلام، فكان لا يسبق بأمر عام حتى يكون هو الذي يتسرون على يديه، وكان كغيره من صناديد قريش شديد العداء للاسلام، كثير النكاية له، بالغ الحقد عليه، فلما فتح النبي صلى الله عليه وسلم مكة أمن الأحمر والأسود إلا ثمانية رجال وأربع نسوة فانه أمر بقتلهم وإن وجدوا تحت أستار الكعبة، لأنهم كانوا يركبون كل صعب وذلول في معاداته صلى الله عليه وسلم، ولم يدعوا في نفسه الكريمة موضعا للعطف عليهم، وكان صفوان أحدهم، ففر بنفسه، وذهب يطلب النجاة، وهرب ليقذف بنفسه في البحر لعله يسلمه الى مأمن، وأدركته رحمة النبي بأخرة، فعاد يطلب الأمان.

وقد كانت قصته مع النبي ذات شعب تختلف فيها الأنظار، وتعترك حولها الفهوم، وإن فيها من الدقائق ما يمهد لهذا الاختلاف، وبها من الغموض ما يجعل مدخلها صعبا، ومسلكها شائكا.

جاء في الكامل لابن الأثير: «ومنهم صفوان بن أمية بن خلف، وكان أيضا شديدا على النبي صلى الله عليه وسلم، فهرب خوفا منه الى جُدة، فقال عمير بن وهب الجمحي: يارسول الله إن صفوان سيد قومي، وقد خرج هاربا منك فأمنه. قال: هو آمن وأعطاه عمامته التي دخل بها مكة ليعرف بها أمانه، فخرج بها عمير فأدركه بجدة فأعلمه بأمانه، وقال: إنه أحلم الناس وأوصلهم، وإنه ابن عمك، وعزه عزك، وشرفه شرفك. قال: إني أخافه على نفسي. قال: هو أحلم من ذلك.

فرجع صفوان وقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : إن هذا يزعم أنك أمنتنى . قال : صدق ، قال : اجعلنى بالخيار شهرين ، قال : أنت فيه أربعة أشهر ، فأقام معه كافرا ، وشهد معه حنينا والطائف ، ثم أسلم وحسن إسلامه ، وتوفى بمكة عند خروج الناس الى البصرة ليوم الجمل (١) » . رضى الله تعالى عنه .

قلت إن الأنظار تختلف فى فهم مثل هـذه القصة ، وربما يرتب باحث عليها نتائج لا يقرها باحث آخر ، فلننظر فى هذا النص لعلنا نهتدى الى وجه الصواب فيه : طلب صفوان المهلة ، وأجابه النبى الى ما طلب ، وزاد على ماطلبه شهرين ، فهل نستطيع إن نقول : إن النبى أذن له فى البقاء على الشرك ، ولم ير حرجا فى أن يجيبه الى ما طلب لأنه لا يطلب من الناس إيمانا لايجاوز حناجرهم وإنما يطلبه إيمانا يوافق فيه القلب اللسان ، فاذا رأى شخص أنه لا يمكنه أن يصل الى ذلك إلا بعـد البحث والنظر ، وإذا رأى أن هذا البحث يلزمه مدة مثل المدة التى طلبها صفوان أو أقل أو أكثر أجيب الى مايطلبه من ذلك حتى لا يكون هناك قهر أو إلجاء ، بل إسلام عن طواعية واختيار ، وإيمان عن اعتقاد بأن الاسلام هو الدين الحق ؟ قد يبدو لنا هذا الفرض مستقيما واضحا ، غـير أن التحقيق العلمى لا يقرنا عليه ، وذلك لأنه يتطلب منا أن نقول إن صفوان كان فى حاجة شديدة الى البحث والنظر فى الدين الاسلامى حتى يهتدى بعد روية وأناة ، وبعد موازنة بين ما كان عليه وما سيصير اليه ، ليفرق بين عهدين ، ويميز بين حالين ، فيرى الحق بدليله ، ويطمئن اليه بعلاماته ، ويؤمن إيمانا يليق بمكانته من قريش .

ولكن يبعد هذا أن بعض مشركى قريش ولا سيما السادة منهم كانوا على بينة من أمر الدعوة ، فهم كانوا يحاربونها عناداً وكبرياء .

وصفوان كان معنييًا بأمر الإسلام ودعوته ، يحاربه ويناوئه ، ويعمل كل مافى وسعه للقضاء عليه ، وزاده قتل أبيه فى بدر عداوة للإسلام وحقداً على رسوله ، فكان معانداً للدعوة ، فكيف والحالة هذه يطلب النظرة ليبحث ويتدبر ؟ إننى أرجح أنه ما طلب المهلة إلا لتهدأ نفسه ، ويتغلب على

(١) ج ٢ ص ١٦٨ ط منير

شهوته ، ويدخل فى الإسلام ، بعد أن يصفى قلبه من الأحقاد والإحن ، فهو كان يغالب عاطفته . وليس فى القصة بعدُ ما يدل على أنه طلب الإمهال ليبحث ، بل هى خالية من كل تعليل ، والنبى كان فى هذا الإمهال بعيد النظر ، صادق الحس ، فقد رأى سيداً موتوراً يطلب منه الخيار حتى تزول الغضاضة من نفسه ، وتتطامن بعض الشىء كبرياؤه ، فرأى بما خصه الله من سلامة الفطرة ، وقوة الإدراك أنه سيسلم عما قريب (١) ، وقد كان : فان صفوان أسلم قبل أن تنتهى مدة الخيار . ولعل النبى صلى الله عليه وسلم رأى أنه إن لم يمهله يصر على كفره ، فكان من السياسة الحكيمة ، والهدى النبوى أن يجيبه إلى ماطلب . وهناك أمران فى كتب السير ، قد يؤيدان هذا التفسير الذى ملنا اليه ، فهم يقولون مرة : إن صفوان من المؤلفة قلوبهم ، ومرة أخرى يصفون حالته بأنها حالة تأمين ، ويصفونه بالمؤمَّن .

وهبنا ملنا إلى الفرض الاول ، فهل نقول إن صفوان فى هذه الحالة معذور ، لأنه يطلب الحقيقة ، ويتطلب الدليل ، ومن مات وهو يطلب الدليل يكون معذوراً ، ولا يكون شأنه كشأن المعاند فى طلب الحقيقة ، ونراه حينئذ ناجياً لا لوم عليه ولا تثريب ؛ فان صفوان حارب مع النبى فى غزاة حنين ، فلم ير النبى حرجا فى هذه الحالة الطارئة ، ولم يخف أن تبادر المنية صفوان وهو مشرك ، لأن صفوان فى هذه المدة كان يطلب الحقيقة ، ويسعى فى سبيل الوصول اليها ، ويقلب وجوه النظر التى تجعله يذعن لها ؟ لا نستطيع أن نقول شيئاً من ذلك ؛ فمن مات وهو فى مثل حالة صفوان ، مات مشركا ، ولا حظ له من الإسلام ، لأن الآيات التى ظاهرت النبى صلى الله عليه وسلم ، وأيدت دعوته ، لم تكن فى كهف من الكهوف ، ولم تكن فى أقصى الأرض حتى يتطلب اليقين بها زمناً ، وإنما كانت بين أيديهم ، وملء أسماعهم وأبصارهم .

وإذا ذهبنا نقارن بين صفوان ، وبين غيره ممن أسلم فى دهشة الفتح ، اقتضانا الإنصاف أن نفرق بين مسلِمة الفتح ، فنهم من كان إسلامه

---

(١) ويؤيده ما يقوله الامام الشافعى فى الام : وكان كأنه لا يشك فى إسلامه .

مدخولا ، نطق بالإسلام لسانه ، ولم يستبطنه قلبه ، ومنهم من أسلم عن يقين ورغبة ، وكانت أصول الدعوة التى استمرت عشرين سنة قد رسخت فى نفسه ، وحينئذ لا نستطيع أن نفضل صفوان على الفريق الثانى ، لأنه لا يستوى مسلم ومشرك ؛ وأما الفريق الأول فحاله حال صفوان ، كلاهما مشرك . وقد ذكرت كتب السِّيَر هذا الفريق « قال بعض أهل مكة لبعض ممن كان إسلامه مدخولا : اخذلوه ، هذا وقته ، فانهزموا ، فهم أول من انهزم وتبعهم الناس » . وكان ذلك فى غزوة حنين .

بقى أن نقول : هل كان حضور صفوان حُنيناً والطائف ، وما سمع له فيهما من قول دليلا على أنه خطا نحو الإسلام خطوات ؟ إن الذى نستطيع أن نرجحه أن شيئاً من ذلك لا يعتبر دليلا على صفاء نفسه ، أو على أخذها على الأقل فى سبيل الإسلام ، فانه لما طلب منه النبى الأدرع قال له : أغصباً يا محمد ؟ قال : بل عارية مستردة ، وحينئذ سمح بها . فهذا ليس منطق رجل خطا نحو الإسلام ، وإنما هو منطق العصبية الذى لا يشتبه . وأما خروجه مع النبى ، فلم يكن حبا فى الاسلام ، وإنما كان بغضاً لهوازن . فانه لما انهزم المسلمون ، قال له أخوه لأمه : ألا قد بطل السحر اليوم ! فقال له صفوان : اسكت فضَّ الله فاك ، لأن يَرُبَّنى رجل من قريش أحبُّ إلى من أن يربنى رجل من هوازن ! فما يكون هذا إن لم يكن هو العصبية ؟ وما كان ذلك دليلا على تقدم دينى فى نفس صفوان .

على أننا يجب أن نلاحظ أمراً على غاية من الأهمية ؛ وذلك أن صفوان كان قد أمن على حياته فى ظل سلطان المسلمين ، ولذلك كان من النكبة عليه أن تظهر هوازن ؛ إذا ضممنا هذا إلى تلك العصبية الجامحة استطعنا بسهولة أن نفسر هذه القصة : مر رجل من قريش على صفوان بن أمية فقال : أبشر بهزيمة محمد وأصحابه ، فو الله لا يجبرونها أبداً ، فغضب صفوان وقال : أتبشرنى بظهور الأعراب ؟ لرب رجل من قريش أحب إلىَّ من رجل من الأعراب ! إذن فهو يخاف غلبة الأعراب الذين لا يرعون لأحد حرمة ، ولا يعرفون لسيد مكانا ، وهم بعدُ يحاربون قريشاً قبيلَته وقومه .

على هذا الوجه نستطيع أن نفهم قصة صفوان بن أمية ، وأن نعرف الأهداف التى تهدف اليها مواقفه وكلماته ؟

دائرة المعارف القرآنية

لحضرة الأستاذ محمد عبد الحليم أبو زيد

من الظواهر التى تنفرد بها النهضة الفكرية المعاصرة ، تلك العناية الشديدة التى تكلأ بها تراثها القيم ، الخصب ، فتتولاه بالتنظيم ، والتنسيق والدراسة ، حتى يغدو وكل جانب من جوانبه محدود السمات ، بين المعالم ، فلا يضل السائر فى دروبه ، ولا يجهد الباحث فى سبيل التماس حاجته ، كما يعانيه الضارب فى فيافى التراث العربى ؛ بل لا يكلفه الاطلاع على ما يبتغيه غير لمحات سريعة سهلة ، فى قائمة الفهارس حتى يقع من فوره على مقصده ، وهذا أثر من آثار هذا العصر ، السريع ، الضنين بالوقت والجهد فى غير ما نفع ، ومطلب من مطالب التخصص فى العمل ، وتوزيعه ؛ فنجد مثلا فى عالم الطب أن تقف جماعة جهودها وأعمارها على دراسة وإتقان عضو واحد من أعضاء الجسم ، وترصد كل محاولاتها على معرفة أدق خفاياه ؛ وهنا يصبح رأيهم هو الرأى ، وكلمتهم هى القول الفصل ؛ وتأثرت الدراسات الأدبية بهذه النزعة القوية الأثر ، الخطيرة النتائج .

فهاهو ذا — شكسبير — قد نالت رواياته من الدراسات والأبحاث ما جعله يستقل بمكتبة فى الأدب الانجليزى ، تسمى بمكتبة — شكسبير — فهذا يتناول دراسة النساء اللائى عرض لهن الشاعر وأحوالهن ، وغيره يتناول أسلوبه ، أو لغته ، والآخر تفسير نفسيات أشخاصه ، إلى غير ذلك من المجهودات الخاصة ، القيمة ، المفيدة ، حتى يستطيع القارىء الوقوف على أى نقطة تتعلق بهذا الشاعر العظيم من وفرة الدراسات عنه ، والكتابة فيه . هذا فى الناحية الأدبية .

ونالت الكتب السماوية مثل هذه العناية . فقد درست التوراة والانجيل دراسات علمية من ناحية تاريخها وتحقيقه ، والكشف عن الاشارات إلى

المواضع والشخصيات التى تناولتهم ، حتى أصبحت لهذه الكتب مكتباتها الخاصة المنظمة من آثار العناية بها .

والقرآن ، هو الأثر الإلهى الخالد ، قد لقى من الدراسة ، والاحتفاء فى مختلف العصور بقدر ما استطاعت هذه العصور أن تؤديه نحوه وتفقهه ، من أسلوبه ، وروحه ، ومراميه ؛ فهذه الدراسات إن صورت شيئا فانما تصور ثقافة تلك العصور ، ومقدار نضجها ؛ وقد أدت مشكورة كل ما كان فى طوقها نحو هذا الكتاب الكريم ؛ فهذه البحوث المستفيضة حول تفسير معانيه ؛ وحسبك فى هذا الجانب أن علوم البلاغة والأدب ، الفضل فى رعايتها ، والقيام عليها إنما يرجع إلى بغية خدمة هذا الكتاب ، ولتكون معبرا يعبر إلى فهم أسرار ذلك البيان المعجز ؛ وكل تلك الدراسات التى ولدت فى كنفه ، ودرجت فى ظلاله من تشريع وفقه ، وتصوف ، وأدب ، تستطيع أن تقول فى غير مغالاة إن أكثر هذا التراث تعوزه روح العصر الحديث ، من حيث الغربلة ، والتصفية ، والتجديد ، والترميم ، والايضاح ، والتنظيم والتنسيق ، ودراسة النواحى التى لم يدرسها الأقدمون ، وتهذيب ما هو فى حاجة إلى التهذيب ، ثم القيام على كل ما يتعلق بهذا الكتاب من تاريخ ، وتشريع ، وأخلاق ، وتنظيم للمجتمع ، وآداب السلوك ، وبلاغته ، وأسلوبه ، وألفاظه ، والدخيل منها ، وتمييز الأماكن والأعلام والقصة ، وطريقة التناول ، وأساليبه المختلفة فى كل هذه المشاكل التى تمهدها بالحل والعلاج ، حتى لا يترك فيه ناحية إلا جليت بقدر ما فى قدرة العلم الحديث . ولا شك أن هذا العلم قد كشف كثيرا ، ونفى كثيرا ، وحدد كثيرا ، ولم يدع شيئا فى الأرض ، ولا فى السماء ولا فى طبيعة الانسان إلا حاول أن يسن له سننا ، ويقعد لها القواعد .

فكل هذه الدراسات يجب الاستعانة بها فى تأسيس دائرة معارف لهذا القرآن ؛ فيعهد بهذا العمل لهيئة من كبار العلماء الذين لهم من آثارهم ومجهوداتهم ما يخول لهم الاشتراك فى هذا العمل ، سواء منهم العرب وغيرهم من المستشرقين ، ويوزع هذا العمل على لجان فى كل نوع من فروع

هـذه الدراسات حتى تدرسها جيدا ، وتقـدم خلاصة دراساتها مركزة مفيدة ، ثم تتبع بأهم المراجع التى ربما يحتاج اليها الباحث للتوسع فى نقطة أو فى معالجة مسألة حتى تصبح هـذه الدراسة الرسمية دائرة معارف جيدة فى كل ما يتعلق بهذا الدستور المحكم ، كما هى سنة الأمم الحية ؛ وهنا تغدو هـذه الدائرة مرجعا أمينا ، موثوقا به فيما يتعلق بهذه المباحث يغترف منه كل متعطش إلى هـذا الورد ، وتعم الفائدة من هدى القرآن ، ويسهل الانتفاع به ، واستغلال كنوزه ، ويقوى أثره فى تأدية رسالته ، فى العصر الحديث ، والتشريع الحديث ، ونقربه إلى العقول التى لم تتهيأ لها الثقافة الدينية ، ونزيل من طريقها الأشواك حتى تستطيع هـذه العقول أن توليه عنايتها ، وكل فترة يزاد عليه ماعساه قد استجد حتى ندع نوره يسطع فى آفاق العالم بعد أن ظل شبه حبيس فى بيئته الخاصة ؛ وهـذه الحوائل من بعثرة تراثه القديم ، وشتاته ، وعدم تنظيمه ، تحول كثيرا بين التماسه فى يسر .

وإن الدوافع التى أنشأت حول — شكسبير — مكتبة قيمة لتقى آثاره ، وتقدمها للعالم غذاء شهيا لجديرة بالأمة الاسلامية أن تثيرها إلى النهوض بهذا المشروع الانسانى الخالد . وهذا أمل نرفعه إلى الأمة الاسلامية ، وعلى رأسها (الفاروق) الذى يجد الاسلام من عنايته ، والعمل على رفع منارته ، وتعزيز دعوته ، وتكريم رجاله ، ما يعجز القلم عن القيام بشكره .

كل الدواعى تدفع إلى هذا المشروع الواجب المثمر ، وكل الأسباب مهيأة ، وأدوات البحث ميسورة ، والحاجة اليه ملحة ، والنفوس متشوقة ؛ وكل مايخشاه الآمل أن يسجل التاريخ على هذه النهضة هذا التقصير فى أعز ماتعتز به ، وأن يصمها بالإعراض عن واجبها المقدس ، نحو كتابها الكريم .

ربيع الرشاد

مهداة إلى زعماء الوادى فى مولد الهادى

لحضرة الأستاذ محمد صابر عاشور
بتخصص التدريس

مرحبا مولد الهدى والرشاد — باعث النور فى ربوع البلاد
جئت تستنهض العزيمة قوما — ركنوا للهوى وحكم العوادى
حظهم فى الحياة حظ عبيد — رسفوا فى القيود والأصفاد
ورُضوا بالشجون وهى قروح — داميات تسير فى كل واد
ثم لم يجمعوا لنيل حقوق — سُلبوها بفرقة الأحقاد
لو تصورت أمة من جماد — لتصورت حسّهم من جماد

***

أمة فى النزاع بين بنيها — ضلّلتها غَواية القوّاد
ثم عاشت على تراث مجيد — بددته جهالة الأحفاد
وتوانوا وحسبهم من فخار — ما بنته الجدود من عهد عاد
والشباب الشباب أصبح صباً — بخمول وفتنة وفساد
رضى الراحة الذليلة مأوى — أى مأوى ، فطال عهد الرقاد
وإذا ما الشباب كان جبانا — لقيت أرضه صنوف اضطهاد
وغزته معاول الهدم حتى — قد أطاحت بشامخات العماد

***

يا « ربيع الرشاد » ذكر فإنا — قد نسينا الهدى وعهد الرشاد
وعكفنا على الملاهى فصارت — فى ثرى (مصر) قبلة القصاد
وتبعنا مفاتن الغرب طرا — فجهلنا مواطن الإسعاد

وإذا الحق قد تجافاه قوم لم يبالوا برفعة وسداد
وسرت فيهم الشرور تباعا فتداعوا وأوغلوا فى التمادى

* * *

يا بنى النيل ، والخلاف توالى ارحموا النيل من وبال العناد
وارأبوا الصدع فالخطوب جسام تبتغى العزم من قوى الاتحاد
واطرحوا البغض وانهضوا لنضال تنقذوا النيل من أذى كل عاد
لا تكونوا على البلاد وبالا وشقاء بفرقة وتمادى
فتسيئوا لمصر وهى رءوم وتزيدوا شماتة الحساد
مصر تزهى بكم فإن فرقتكم آفة الرأى سُجيت بالسواد
فتصافوا بحقها وأفيقوا فعدوُّ البلاد بالمرصاد
كل ما يبتغيه ضعف ورق باحتراب الجموع والأفراد
فاحذروا منه وارفعوا رأس مصر برفيع الخصال فى كل ناد
واركبوا فى سبيلها كل صعب تكتبوا مجدكم بخير مداد
ليس نيل الحقوق يوهب يوما إن نيل الحقوق رهن الجهاد

التجمل مع الحاجة

قال النبى عليه الصلاة والسلام : « أجملوا فى الطلب » عدم إذلال النفس، وحملها على التخاضع والمسكنة .

وقال حكيم : شر الفقر الخضوع . وقال شاعر :

فإذا افتقرت فلا تكن متجشما وتجمل

ومنه قول هدبة العذرى :

ولست بمفراح إذا الدهر سرنى ولا جازع من صرفه المتقلب
ولا أتمنى الشر والشر تاركى ولكن متى أحمل على الشر أركب

الاستاذ الاكبر فى جوار الله

انتقل إلى عالم الارواح الخالدة الاستاذ الاكبر الشيخ مصطفى عبدالرازق شيخ الجامع الأزهر، وهو أصح ما يكون جسما وعقلا، فكان لهذه الفجاءة أثر فى النفوس لم نشهد مثله لأحد قبله؛ لأن الناس كانوا أحوج ما يكونون الى مثله فى هذا العهد من الانتقال، وفى هذا الدور من الاعتراك بين القديم الحديث؛ وكان الأستاذ بشخصيته الممتازة، وسعة أفقه الثقافى خير من يدرك آثار هـذا العهد فى حياة الأمم، وأصلح من يوكل اليه أمر التوفيق بينهما لمصلحة الدين والدنيا معا. فلا غرو إن ساور الهلع كل نفس تنتظر عهد الاستقرار والهدوء والتقدم.

لم أر فيمن قابلت من القادة والأعلين أكرم خلقا فى غير استكانة، ولا أهدأ نفسا فى غير وهن، ولا أكثر بشاشة فى غير رخوة، من الشيخ مصطفى عبد الرازق؛ وكل ذلك الى حزم لايعتوره لوث، واحتياط لايشوبه تنطع، وأناة لايفسدها فتور، وإدمان على العمل ينسى معها نفسه؛ وهى صفات كبار القادة، وعلية المصلحين ممن خلقوا لمعالجة الشؤون المعقدة، وحسم المنازعات الشائكة، والتوفيق بين المطالب المتنافرة؛ وهذه مواقف كما تقتضى مضاء العزيمة، تحتاج الى هوادة الأناة، وكما تستدعى سرعة البت، لابد لها من القدرة على إزالة الحوائل، وقديما قالوا: رب عجلة أورثت ريثا، ورب إقدام جر إلى نكوص؛ فكان بما حباه به بارئه من هذه المواهب النادرة، كفاء المهمة التى وفق حضرة صاحب الجلالة الملك لاسنادها اليه؛ وكنت لا أشك فى أنه بما جبل عليه من حب الإصلاح، وما اتصف به من الصفات التى سردناها آنفا، سيصل الى حل مشكلة الأزهر حلا حاسما، يعيش تحت نظامه آمنا شر العوادى، فى منجاة من عوامل القلق والاضطراب.

ذلك أنه بما تضلع من إلمام بنظم الجامعات، وما حصل من علم بمقوماتها وحاجاتها، لتمضيته فى صميمها سنين طوالا من حياته طالبا ومدرسا، يعرف

من أسرار حياتها وبقائها ، وبواعث عللها وأعراضها ، مالا يعلمه إلا الأقلون ؛ والأزهر لايخرج عن جامعة قديمة فى دور انتقال ، تتفاعل لتتناسب والعهد الذى تعيش فيه ، فهى فى حاجة إلى أن تحصل على المقومات التى تؤاتيها بهذا التناسب ، وهو لاينحصر فى زيادة ميزانيتها ، ولافى تهذيب برامج دراستها ، ولكنه يتعداها إلى ماهو أعقد من ذلك ، وهو إيجاد المجال الحيوى لخريجيها. وهو أمر لا يستطاع حله إلا بعد تمهيد الطريق اليه ، ورفع العقبات دونه ؛ والراحل الكريم لما اتصف به من بعد النظر ، وتخير الظروف ، كان أجدر الناس باصابة هذا الغرض البعيد ، ولكن قيم الوجود آثر له الدار الآخرة ، فكان ما أراد ، وترك الأمر لمن يخلفه ، ولله فى ذلك حكمة ، وهو يتولى الصالحين.

ولد فقيدنا أجزل الله ثوابه فى قرية أبى جرج بمديرية المنيا سنة (١٣٠٤) هـ الموافقة لسنة (١٨٨٥) م وتلقى التعليم الأولى فيها ، ثم بعث به والده الى الأزهر فلبث فيه اثنتى عشرة سنة . ولما نال درجة العالمية فيه أسندت اليه مهمة التدريس فى مدرسة القضاء الشرعى . ثم رأى أن الأولى به أن يتمم ثقافته بالمعارف الغربية ، فأمّ باريس والتحق بجامعة (السوربون) المشهورة ونال إجازة فى الأدب الفرنسى والفلسفة ، وانتقل من السوربون الى معهد الدراسات الاجتماعية العليا لينال حظا من معارفها .

ثم دعاه الاستاذ لامبير الى ليون ليلقى محاضرات فى الشريعة الاسلامية ، ويقوم بتدريس اللغة العربية هناك ، فلم تمنعه هذه الأعمال من متابعة دراساته فى الفلسفة والأدب الفرنسى .

وفى هذه الأثناء تتلمذ للأستاذ (جوبلو) الذى كان مرجع علم المنطق فى فرنسا إذ ذاك .

ولما عاد الى مصر سنة (١٩١٦) عين سكرتيرا لمجلس الأزهر الأعلى ، ثم مفتشا للمحاكم الشرعية سنة (١٩٢١) .

وفى سنة (١٩٢٧) عين أستاذا للمنطق والفلسفة الاسلامية بجامعة فؤاد ، واليه يرجع الفضل فى إحياء المصطلحات العربية القديمة واستعمالها فى تعليم فروع الفلسفة .

ومما هو جدير بالذكر أن جميع مدرسى الفلسفة فى عهدنا الحاضر بجامعتى فؤاد وفاروق من تلاميذه، ولم تنقطع صلتهم به .

وقدأسندت اليه وزارة الأوقاف مرتين . ولما توفى الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى ، وعز وجود من يملأ مكانه ، رأى حضرة صاحب الجلالة الملك أن ليس لهذا المنصب الرفيع من كفء غير الشيخ مصطفى عبد الرازق فأسند المشيخة إليه فى ٢٧ من ديسمبر سنة ١٩٤٥ .

مؤلفاته :

١ — ترجمة فرنسية لرسالة التوحيد تأليف الشيخ محمد عبده ، وضعها بالاشتراك مع الأستاذ ميشيل ، وحلاها هو بمقدمة طويلة .

٢ — رسائل صغيرة بالفرنسية عن المرحوم الأثرى الكبير بهجت بك ، وعن معنى الاسلام ومعنى الدين فى الاسلام .

٣ — كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية .

٤ — فيلسوف العرب والمعلم الثانى .

٥ — الدين والوحى فى الاسلام .

٦ — الامام الشافعى .

٧ — الامام محمد عبده ، وهو مجموع محاضرات ألقيت فى الجامعة الشعبية سنة (١٩١٩) . وكلها مؤلفات تعتبر غاية فى الإفادة .

وله كتب لم تنشر ، منها مؤلف كبير فى المنطق ، وكتاب فى التصوف ، وفصول فى الأدب تقع فى مجلدين كبيرين .

وكان رحمه الله رئيسا لمجلس إدارة الجمعية الخيرية التى كان والده من مؤسسيها ، وكان عضوا فى مجمع فؤاد الأول للغة العربية ، والمجمع العلمى المصرى . وقد قلدته بضع دول أجنبية نياشين رفيعة .

وبعد ، فسلام عليه فى البررة الطيبين .

محمد فريد وجدى

فقيد الأزهر والاسلام

ألقيت على قبر المغفور له الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق

صدعتُ لأمر الله إذ كان داعيا ... وكذبتُ في منعاك من قام ناعيا
تملة مصدوع تغشاه فادحٌ ... يودُّ أساه ذاكرَ القوم ناسيا
إذا جنَّ ليل الخطب أو طمَّ هولهُ ... رأى حُلماً مَن كان بالعين رائيا
وما كان خطباً تألف الأذن وقعَه ... ولكنه خطب يهز الرواسيا
وما فدحتْ جُلىٌّ شجيٌّ نذيرها ... كما فدحتْه بالفجاءات خالياً
سل الأزهر المعمور ماباله اغتدى ... من الهول مغشيا عليه وغاشيا
وأضحت مناحيه عليك مناحما ... وأمست بواكيه عليك بواكيا
تلاطمَ فيه الدمع حتى كأنما ... مآذنه أيدٍ ترد الأواذيا
تلقاك محمولا مسجّى بساحه ... وقد جئته بالأمس جذلان ساهيا
فأين أمانٍ كنّ أحلام خاطر ... طموح الأماني لا يرى النجم نائيا
تعجلك المقدورُ عنها فما رأى ... لها الأزهر المعمورُ إلا بواديا
وطاح بها عصفُ المنون بواكراً ... وأقسى المنايا ما يميت الأمانيا
هو الأزهر المعمور نُكس حظه ... وضل بآفاق الحياة المساعيا
ومارقأت بعد المراغيّ عينُه ... ولا التام جرح فيه أعيا المداويا
وقد كنت سلواه وكنت عزاءه ... فأمسى وما يلقى لفقدك آسيا
وكانت به بُقيا من الصبر غالها ... مُغير الردى فاستل ما كان باقيا
ليبك عليك العلم والنبل والتقى ... فقد كنت سباقا إلى الخير هاديا
ليبك عليك المجد رُوِّع ربعه ... وأصبح مغناه بفقدك خاليا
عزاء الحمى يا مصطفى فيك جَنة ... تلاقى بها ظلا من الله حانيا
ففي ذمة الرحمن ساعٍ لربه ... ليلقاه مرضيا عليه وراضيا

حسن جاد حسن
المدرس بمعهد القاهرة

رسائل الكندى الفلسفية

لحضرة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة

بعد أن سبق نشرُ رسالة الكندى فى حدود الأشياء ورسومها ، لتكون مفتاحا وعونا على فهم رسائله الأخرى ، آثرت أن أنشر بعضها محاولا أن أختار ما يكون منها بينه شىء من الوحدة والانسجام والاشتراك فى الموضوع ، لأن رسائل الكندى ، كما تقدمت الإشارة ، متعاونة فى الموضوع أحيانا ، وفى كون بعضها يمهد التمهيد المنطقى للبعض الآخر (١) .

وهذه رسائل ثلاث يتجلى فيها الاستدلال الرياضى بما فيه من انتقال من قضية لأخرى انتقالا مباشرا بديهيا ، وإنى أقدمها مراعيا الترتيب المنطقى فى مذهب الكندى :

١ — رسالة الكندى فى إيضاح تناهى جرم العالم

مقدمة :

هذه الرسالة خير ما يبيّن الخاصةَ الهامة فى تفكير الكندى ؛ فهو تفكير يسير على المنهج الرياضى المحكم الذى يقوم على وضع المقدمات وإثباتها ثم البناء عليها . وفيلسوفنا يبدأ بالتنبيه على الداعى له إلى تقديم المقدمات الرياضية المألوفة فى العقل والتى لا تحتاج الى برهان ، وهذا الداعى هو قطع الطريق على المكابر من جهة ، وتسهيل الوصول الى إيضاح ما يُراد إيضاحه من جهة أخرى .

وبعد أن يمهد الكندى بتعريف العِظَم والأعظام المتجانسة ، لكى يتحدد معنى ذلك أمام القارىء ، يذكر مقدمات هى أحكامٌ كليّة للأعظام المتجانسة ، يرتبها ترتيبا منطقيا ، مثبتا كلاًّ منها إثباتا منطقيا محكما ، ومستعينا فى ذلك برموز الرياضيات وبالأمثلة والرسم المبيِّن ، وهى أربع مقدمات :

---

(١) انظر مجلة الأزهر ، المجلد الثامن عشر ، ص ١٢٨

١ — الأعظام المتجانسة التى ليس بعضُها أعظم من بعض متساويةٌ .

٢ — إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عِظمٌ مجانس لها صارت غير متساوية .

٣ — لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما أحدهما أقل من الآخر .

٤ — الأعظام المتجانسة التى كل واحد منها متناهٍ جملتها متناهية .

بعد هذا يشرع الكندى فى إثبات أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له ؛ والدليل يتلخص فى أننا لو تصورنا من هذا الجرم الذى لا نهاية له جزءا محدودا كان الباقى إما متناهيا فكان الكل متناهيا بحسب المقدمة الرابعة ، وإمّا لا متناهيا ؛ وهنا إذا زيد عليه ما فُصل منه بالوهم كان الحاصل كما كان أولا ، أعنى لامتناهيا ، لكنه بعد الإضافة أكبر منه قبلها ، طبقا لما يثبته الكندى ضمنا فى المقدمة الثالثة ؛ وإذن فاللامتناهى أكبر من اللامتناهى ، وهذا خلاف لما تثبته المقدمة الأولى والثالثة .

وينتهى فيلسوفنا أخيراً إلى إثبات أن جرم العالم متناهٍ بالضرورة .

هذه الرسالة ، على اختصارها ومع كونها مختصرة بالنسبة لغيرها ، مستغنيةٌ بنفسها ، كما ينوه الكندى فى آخرها ؛ ولكنى قدمتها على الرسالتين التاليتين لأنها تثبت هى والرسالة التالية قضايا هى داخلة فى الرسالة الثالثة .

* * *

وهذا هو نص الرسالة :

بسم الله الرحمن الرحيم . وحسبنا الله وحده .

رسالة الكندى إلى أحمد بن محمد الخراسانى (١) فى إيضاح تناهى جرم العالم .

إن الأشياء المألوفة ، أيها الأخ المحمود ! أحرى ما قُدمت فى إيضاح ما دعت الحاجة إلى إيضاحه ؛ ولأن كثيرا ممن صُيِّرت له الأوائل المألوفة مقدماتٍ لبراهينَ ما عرضت الحاجة الى إيضاحه تضطرهم اليه (٢) الحاجة (٣) والنكوث (٤) عن الحق الى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وإنكارها ومسألة البرهان على تصحيحها ، إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم ، قدّمنا من بسط القول ، وأوقفنا تحت الحس مايظنه من عرض له ما ذكرنا ، براهين أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند الناس كلهم أو جلّهم أو المحمودين منهم غيرَ محتاجة الى براهين ، لتحسم أدواء (٥) الألفاظ ، وليكون السبيل الى ما أحببت أن أوضحه لك من أنه لايمكن أن يكون جرم الكل لانهاية له ، كما ظن كثير ممن لم يتخرّج فى صناعة الرياضيات ولم يتفقه المقاييس المنطقية ولم يقْفُ آثار الطبيعة، قريبةً سهلة المسالك غيرَ ملتبسة المعالم ؛ وبالله توفيقُ وجدانِنا كلَّ حق ونيلِنا كل مطلوب ؛ فلنقدم الآن الشرائط الوضعية ولنبين معانيها التى نقصد بها قصدَها ، لئلا يلزم أقاويلَنا اللبسُ باشتباه الاسم ، فأقول :

إن قولنا فى هذه الصناعة : « عِظَم » ، إنما نعنى به أحد ثلاثة أشياء : إمّا ماله طول فقط ، أعنى الخط ؛ وإما ماله طول وعرض فقط ، أعنى به السطح ؛ وإما ماله طول وعرض وعمق ، أعنى به الجرمَ . وأقول إنا نعنى بقولنا : « أعظاما متجانسة » الأعظام التى هى خطوط كلها أو سطوح كلها أو أجرام (٦)

---

(١) لم أهتد بعد إلى معرفة هذا الشخص .

(٢) لعل هذه الكلمة زائدة . (٣) هكذا فى الأصل ، ولعلها المحاجة .

(٤) يمكن أيضا أن نقرأ فى الأصل : السكوت . (٥) كلمة لتحسم غير منقوطة أصلا ، وكلمة أدواء تنقصها الهمزة فى آخرها ، وهذا فى المخطوط كثير ، ويسمح الخط بقراءة : أدق بدلا من كلمة : أدواء . (٦) فى الأصل خطوطا ، وسطوحا ، وأجراما .

كلها ؛ لأن جنس الخطية يقع على الخطوط كلها ، ولا يقع على السطوح ولا على الأجرام ؛ وجنس السطحية يقع على السطوح كلها ، ولا يقع على الخطوط ولا على الأجرام ؛ وجنس الجرمية يقع على الأجرام كلها ، ولا يقع على الخطوط والسطوح . فأما الجنس الواقع عليها كلها فالمِعظَم ، الذى هو واقع على الخط والسطح والجرم ؛ فالأعظام المتجانسة إنما نعنى بها ماوقع تحت جنس واحد (١) من أجناس الأعظام ، أعنى خطا أو سطحا أو جرما .

فنقول الآن قولا كليا على الأعظام المتجانسة :

[١] [الأعظام المتجانسة] التى ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية .

المثال : إن عِظَمى ا و ب متجانسان (٢) ، وليس أحدهما بأعظم من الآخر ؛ فأقول إنهما متساويان .

البرهان : إنهما إن لم يكونا متساويين فأحدهما أعظم من الآخر ، فليكن ا أعظم من ب ، إن أمكن ذلك ، ف ا أعظم من ب ؛ وقد تقدم أنه ليس بأعظم منه ، هذا خلف لايمكن ، فهما إذن متساويان ، وذلك ما أردنا أن نبين ا ب .

[٢] إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانس (٣) لها صارت غير متساوية .

قضيةٌ حقٌ ؛ فإن لم تكن كذلك كانت نقيض ذلك ، فيكون إذن إنّ زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس (٤) لها كانت متساوية ، فيجب إذن أنّ جزء الشىء مساوٍ لكله أو أعظمُ من كله .

والمثال : أن عظمى ا و ب متجانسان متساويان (٥) ، وقد زيد على عظم ا عظم مجانس لها وهو عظم ج ؛ فأقول : إن ا ج أعظم من ب .

البرهان : أنه لايمكن غير ذلك ، فإن أمكن ، فإما أن يكون ب مساويا (٦) ا ج أو أعظم منه ؛ فإن كان ب مساويا ا ج ، وقد كان تقدم أن ب مساو ا

(١) فى الأصل واحدة . (٢) فى الأصل عظما متجانساً .

(٣) ، (٤) فى الأصل عظما مجانسا . (٥) فى الأصل متجانسين متساويين .

(٦) فى الأصل مساوى .

فـ ا إذن مساوٍ ا ج ، و ا بعض ا ج ؛ فالبعض مثل الكل ، وهذا خلف لا يمكن ، فـ ب ليس بمساوٍ ا ج ؛ وإن كان ب أعظم من ا ج و ب مثل ا فـ ا أعظم من ا ج ، فالبعض أعظم من الكل ؛ وهذا خلف شنيع لا يمكن ، فـ ا ج إذن أعظم من ب ، وذلك ما أردنا أن نبين : ا ب ا ج

وهنالك يتبين أن كل عظم إذا زيد عليه عظمٌ مجانس له كانا جميعا أعظم من كل واحد منهما وحده . فنقول الآن :

[٣] إنه لا يمكن أن يكون عِظَمان متجانسان (١) لانهاية لهما أحدهما أقل من الآخر ؛ لأن الأقل يعد الأكثر أو يعد بعضه ؛ وكل ما عادّ شيئا فهو مساوٍ فى الكمية لبعض أجزاء المعدود ؛ وبعض مالا نهاية له متناهٍ ، والمساوى فى الكمية للمتناهى متناه ؛ فذو اللانهاية الأقل متناهٍ لامتناهٍ (٢) ، هذا خلف ، فليس يمكن أن يكون شىء لانهاية له ، أكبرَ من شىء آخر لانهاية له .

المثال : أن يكون خط ا ب وخط جـ د عظمان متجانسان (٣) لا نهاية لهما ، إن أمكن ذلك ؛ فأقول : إنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر .

البرهان : أنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر ، فإن أمكن فليكن ا ب أعظم من جـ د ، فـ جـ د أصغر من ا ب ، ففى ا ب أضعاف جـ د أو زيادةٌ على جـ د ، فإن كان فى ا ب أضعاف جـ د فـ جـ د يعد ا ب مرارا ، وإن كان فيه زيادة على جـ د فـ جـ د يعد بعض ا ب وهو ا و ، يعده مرة واحدة ، فليكن ذلك البعض الذى يعده جـ د مرة واحدة أو البعض المساوى (٤) لأحد أضعاف جـ د عِظم هـ و ؛ وبعض عظم ا ب الذى لا نهاية له متناهٍ (٥) لأنه ممكن فيه الزيادة فـ هـ و متناهٍ ، لأنه يمكن فيه الزيادة ، والمساوى للمتناهى متناهٍ ، فـ جـ د متناهٍ ، وقد كان تقدم أنه لانهاية له ، فهذا خلف

(١) فى الأصل عظمين متجانسين . (٢) فى الأصل متناهى .

(٣) فى الأصل عظمين متجانسين . (٤) فى الأصل المساو .

(٥) فى الأصل متناهى ، شأن هذه الكلمة فى مثل هذا الحال دائما ، وقد صححتها دون إشارة أحيانا .

لا يمكن ؛ فليس يمكن إن كان عظمان (١) لا نهاية لهما متجانسان (٢) أن يكون أحدهما أصغر من الآخر ، وذلك ما أردنا أن نبين جـ د ا هـ و ب

[٤] الأعظام المتجانسة التى كل واحد منها متناه جملتها متناهية .

المثال : ليكن عظم ا و ب متجانسين ، فأقول إن جملتهما متناهية .

البرهان : أن نخرج خط جـ مساويا لعظم ا ، ويصله خط د على استقامة ، ويصير د مساويا لعظم ب ، فنبين أن جـ د مساو لجملة ا و ب ؛ فعظم جـ د متناه ، لا يمكن غير ذلك ؛ فإن أمكن ، فليكن عظم جـ د لا نهاية له ، والعظم الذى لا نهاية له لا ينفد إن أخذ منه أخذا دائماً ؛ فان أخذ منه (٣) من جـ د ونفد فهو متناه ؛ فلنأخذ من جـ د عظما مساويا (٤) لعظم ا ، وهو جـ ، وعظما مساويا (٥) لعظم ب ، وهو د ، و جـ د إذا أخذ منه جـ بقى د ، فان أخذ منه د لم يبق منه شىء ؛ فـ جـ د إذن متناه ؛ فجملة عظمى ا [و] ب المتناهيين التى هى جـ د متناهية ، وذلك ما أردنا أن نبين ا هـ د ب .

فلنوضح الآن أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له ، فنقول :

إنه إن أمكن أن يكون جرم لا نهاية له فقد يمكن أن يتوهم منه جرمٌ محدود الشكل متناه ، كـكرة أو مكعب أو غير ذلك من المتناهيات ؛ فإن كان جرما لا نهاية له ، وتُوهم منه جرمٌ محدود ، فإما أن يكون إذا أُفرد منه ذلك الجسم المحدود متناهيا أو لا متناهيا (٦) ؛ فإن كان متناهيا فإن جملتها جميعا متناهية ، لأنه قد تبين أن الأعظام التى كل واحد منها متناه جملتها متناهية ؛ فيجب من ذلك أن يكون الذى لا نهاية له متناهيا (٧) ، وهذا خلف لا يمكن ؛ وإن كان بعد أن أُفرد منه الجرم المحدود لا نهاية له ، فهو إذا زيد عليه أيضا ما لا نهاية له فإنه يعود كحاله الأولى ؛ وقد تبين مما قدمنا أن كل جرمين يضم أحدهما الى الآخر ، فإنهما جميعا مجموعين أعظمُ من كل واحد

(١) فى الأصل عظمين . (٢) فى الأصل متجانسين .

(٣) لعل كلمة : منه زائدة . (٤) ، (٥) فى الأصل : عظم مساو

(٦) فى الأصل متناهى أو لا متناهى . (٧) فى الأصل متناهى

منهما مفرداً ؛ فالذى لا نهاية له والمحـدود المزيد عليه جميعا أعظم من الذى لا نهاية له وحده ، وهما جميعا لا نهاية لهما ؛ فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له إذن ؛ وقد أوضحنا فيما قدمنا أنه لايمكن أن يكون جرمٌ لانهاية له أعظمَ من جرم لا نهاية له ، وأن كل عظمين متجانسين ليس أحدهما أعظم من الآخر متساويان (١) . وقد تبين أنه لا مساوى له ، فهو مساوٍ (٢) فى العظم له لا مساوٍ (٣) فى العظم له ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون جرم لا نهاية له ، فجرم الـكل ليس يمكن أن يكون لا نهاية له ، فجرم الـكل إذن متناهٍ ، وكل جرم يحصره الـكل متناهٍ .

فهذا فيما وعدنا إيضاحه فى كتابنا هذا كافٍ ، وقد حرَصت على أن يكون هذا الـكتاب مستغنيا بنفسه مع ما قدمت ؛ مع أنا قد كثرنا المقاييس فى هذه الطلبة فى غير هذا الـكتاب من كتبنا ، واجتلبنا عليها الشهادات الصادقة من الأمور الطبيعية ؛ فأما فى كتابنا هذا فقد حرصت على تخفيف المئونة عنك فيه باستعمال الإيضاحات الرياضية المتوسطة للحس والعقل. والله أستوهب لك علما نافعا يؤدّيك إلى أيسر عتاد وأسلم معاد ، والحمد لله والشكر للمنعم علينا بمعرفته والقوة المخرجة إلى مرضاته .

تمت الرسالة . والحمد لله رب العالمين . والصلاة على نبيه محمد وآله أجمعين .

(١) فى الأصل متساويين . (٢) ، (٣) فى الأصل مساوى .

٢ — رسالة الكندى

فى مائيّة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية [له] وما الذى يقال لا نهاية له

مقدمة :

تمثّل هذه الرسالةُ أيضا طريقةَ الكندى المنهجية فى تقديم المقدمات والبناء عليها ؛ وهى تبدأ بعد الديباجة المألوفة بذكر أربع مقدمات رياضية بديهية ، كما فى الرسالة السابقة ، هى أساس لإقامة الدليل على أنه يستحيل وجود جرم بالفعل لا نهاية له ، وذلك ببيان ما ينشأ عن ذلك من التناقض ؛ وهذا ما نجده أيضا فى الرسالة التالية . ثم يثبت الكندى تناهى الجسم ، وبعد أن يؤكد علاقة التوقّف والتوازى بين الزمان والحركة والجرم يحاول إثبات أن الزمان متناهٍ ، له أول ، لأنه — كالحركة — لابد له من «من» و «إلى» . وبما أنه لا يمكن أن يوجد اللاتناهى لا فى الجرم ولا فى الحركة ولا فى الزمان من حيث الفعل ، ينتهى الكندى إلى أن اللاتناهى لا يكون إلا بالقوة والإمكان .

وفى رسالة الكندى هذه عبارة ، وراءها فى أغلب الظن فكرةٌ دقيقة قد لا يفطن لها الإنسان لأول وهلة ؛ فهو يقول إن الجرم فى مدة « مِنْ » ، بمعنى أنه موجود ، وهذا هو الطرف الأول للزمان ، وهو بدايته ؛ ولما كان الكندى يقول ، كما فى الرساله التالية ، بصراحة لا تحتمل الشك إن العالم وكل ما له من حركة وزمانٌ مُبدَع ، أى مخلوق مُحدَث عن ليس ، فكأن الجسم يوجد ويتحرك ، فيمكن السؤال عن قيمة رأى الكندى فى أن الجسم موجود فى « من » من حيث علاقته ببحث أصحابه ، معتزلة عصره ، فى حال الجسم حين خلقه الله : هل هو متحرك ، كما يقول النظام ، أم هو ساكن ، كما يقول عبّاد بن سليمان وأبو على الجبائى ؛ أم لا ساكن ولا متحرك ، كما يقول أبو الهذيل العلاّف (١) ؟ كما يمكن السؤال أيضا عن قيمة ما يحكيه

(١) راجع مقالات الإسلاميين للأشعرى ص ٣٢٤ — ٣٢٥ ؛ وكتاب ابراهيم النظام ، تأليف محمد عبد الهادى أبو ريده ، ص ١٣١ وما بعدها .

الأشعرى من قول بعض « المتفلسفة » إن الجسم « فى حال خلق الله له يتحرك حركة هى الخروج من العدم إلى الوجود » (١) وذلك بالنسبة لرأى الكندى فى الإبداع عن لا شىء . وهذا هو نص الرسالة :

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم ، العزة لله .

رسالة الكندى فى مائية (٢) ما لا يمكن أن يكون لا نهاية [له] وما الذى يقال لا نهاية له .

حاطك الله بتوفيقه ، وبلّغك من درك الحق نهايةَ آمالك ، وزيّن به كل أعمالك ! فهمتُ ما سألتَ من رسم قول يتضح لك به ما الذى لا نهاية له وفى أى نوع يقال ذلك ، وما الذى لا يمكن أن يكون لا نهاية له ؛ وقد رسمت من ذلك بحسب ما رأيته لك كافياً بقدر موضعك من النظر ، فكن به وبجميع ظاهرات الحق سعيداً . فنقول :

[١] إن كل شىء ينقص منه شىء فإن الذى يبقى أقلُّ مما كان قبل أن ينقص منه ؛

[٢] وكل شىء نقص منه شىء فإنه إذا ما رُدَّ إليه ما كان نقص منه عاد إلى المبلغ الذى كان أولا ؛

[٣] وكل أشياء متناهية فإن الذى يكون منها ، إذا جمعت ، متناهٍ (٣) ؛

[٤] فإذا (٤) كان شيئان أحدهما أقل من الآخر فإن الأقل يعد الأكثر أو يعد بعضه ، وإن عُدَّ كلَّه فقد عد بعضه .

فإن فرض جرمٌ لا نهاية له فتوهم شيئا (٥) نقص منه شىء ؛ فإن ما بقى

(١) المقالات ص ٣٢٥ . (٢) أى ماهية . (٣) فى الأصل متناهية .

(٤) لعلها وإذا ، لأنه لا ضرورة منطقية لغوية للفاء .

(٥) فى الأصل شىء .

منه لا يخلو من أن يكون متناهيا أولا متناهيا ؛ فإن كان ما بقى منه متناهيا فإنه إذا أعيد إليه ما أخذ منــه المتناهى كانت جملتها جميعاً متناهية ؛ وجملتها هــذه المتناهية هى ما كان أولا مفروضا لا متناهيا ؛ فاذن الذى لا متناهى متناهٍ ، وهذا خلف لا يمكن . وإذا كان إذا أُخــذ من الجرم الذى لا متنــاهى متناهٍ ما أخذ منه ، كان الذى بقى لا نهاية له ؛ وهــو أقل مما كان قبل أن يُؤخذ منه ، لأن كل شىء أخذ منه شىء فإن الذى يبقى منه أقلُّ مما كان قبل أن يؤخذ منه ؛ فإذن قد صار شىء لا نهاية له أقلّ من شىء آخر لا نهاية له ؛ وأقل الشيئين بعد أكثرهما أو بعد بعضه ؛ وإن كان بعده فهو بعد بعضه ، فإذن الذى لا نهاية له ، الأكبر ؛ والأشياء المتساوية هى التى أبعادُ نهاياتها المتشابهة متساوية ، فكانت الأبعادُ كميــة أو رتبة الذى لا نهاية له ؛ فالذى لا نهاية له الأصغر له نهايات ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فإذن ليس يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له بتة ، إذ كان فى جميع أقسامه هذه الإحالاتُ والامتناعاتُ ؛ وما كان محصورا فى المتناهى فهو متناهٍ بتناهى حاصره ، فإذن محمـولات الجـرم التى لا قـوام لها إلا به (١) المحصورة فيه متناهيــة بتناهى الجرم .

والفعل خارج عن القوة ، إذ هى علّته ، والفعل متناهٍ بتناهى القوة ؛ والزمان مدة تعدُّها الحركة ، فان لم يكن حركةٌ لم يكن زمانٌ ، وإن لم يكن متحركٌ ، الذى هو الجرم ، لم يكن حركةٌ ؛ فإنْ لم يكن جرم لم يكن زمان ولا حركة ؛ وإن كان زمانٌ لحركةٌ ، وإن كان حركة لجرم ، فإن لم يكن زمان لم يكن مدةٌ تعدها الحركة ، لأنه إن كانت حركة متتالية فمن إلى ، موجود ، أعنى إنِّية (٢) إلى (٣) مدة من إلى (٤)

فإن لم يكن حركةٌ فليس موجودٌ مدةٌ ولا حركة ؛ وإن لم يكن حركةٌ ولا زمان فلا شىء من إلى ؛ وإن لم يكن من إلى فلا مدة ، وإن لم يكن مدةٌ فلا جرم ، لأن الجرم فى مدة من ، لأنه ، وإن لم يكن ولا الآن ، واحد ، فلا

(١) فى الأصل إلا أنه .

(٢) بياض فى الأصل (٣) لعلها : أى (٤) بياض فى الأصل .

حال البتة ولا وجود لهوية جرمية (١) ؛ فإن لم يكن حركة ولا زمان فلا جرم. فاذنْ الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا .

وليس يمكن أن يكون زمانٌ لا نهاية له فى البدو ، لأنه إن كان زمان لا نهاية له فى البدو ولم (٢) يتناه (٣) إلى زمن مفروض البتة ، لأنه إن أتى من لا نهاية [له] إلى زمن مفروض فمن لا نهاية [له] إلى زمن مفروض معدودٌ أجزاء متساوية من الزمان ؛ فإن كان من لا نهاية فى الزمن إلى زمن مفروض معدود فمن الزمن المفروض متصاعداً فى الأزمنة التى سلفت مساوٍ (٤) من لا نهاية إلى الزمن المفروض ، لأن من لا نهاية إلى الزمن المفروض مقبلا هو الزمن بعينه الذى هو من المفروض إلى ما لا نهاية راجعا ؛ فإذن المعدود المساوى لمعدود متناه يتناهى ، لأن الاعداد المتساوية هى التى لا يزيد بعضها على بعض ولا وحدانية واحدة ؛ فإذن الزمن الذى لا نهاية له متناهٍ ، وهذا خلف لا يمكن ، فإذن إنّية الزمن متناهية .

وقد أنبأنا أن الزمان والحركة والجرم لا يسبق بعضُها بعضا فى الإنية ، فإذن لا الجرم ولا الحركة ولا الزمان أزلية ، بل ذات أزلية فى بدو الإنية ؛ فإذن ليس شىء البتة بالفعل لا نهاية [له] ؛ فإذن إنما يوجد لا نهاية فى الامكان (٥) ؛ فلا أقول إنه يمكن أن يكون لكل كمية ضعف إمكان دائما ، فكلما خرج من ذلك شىء إلى الفعل خرج متناهيا ؛ فإن ضعف الشىء شيئان ، وضعف الشيئين أربع ؛ غير أن الاعداد تخرج متضاعفة أبدا ، فهى ممكن أن تتزيد أبدا ؛ وكل ما مضى فهو من هذا التزيد فى الزمان شىء ، فهو متناهى العدد ؛ فلذلك ما نقول إنه ليس شىء لا نهاية له بالفعل ، فأما بالقوة فليس يوجد لا نهاية فى غيرها ؛ أعنى بالقوة الامكان .

---

(١) فى الأصل : لهويته جرمية . (٢) يمكن بحسب النص فى الرسالة التالية إسقاط الواو من كلمة ولم ، كما يمكن أن نقرأ النص بدون لم كما فى نفس الرسالة . (٣) فى الأصل يتناهى . (٤) فى الأصل مساويا .

(٥) بياض فى الأصل .

فقد تبين ما الذى لا نهاية له وما الذى لا يمكن أن يكون لا نهاية له . وهذا فيما سألت كافٍ ، كفاك الله المهم فى دنياك وآخرتك ، وأعانك على دَرك الحق والانتفاع بثماره ، وحاطك بتسديده من كل زلل ، وسدّدك بتوفيقه لأزكى عمل .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين ؟

٣ – رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم

مقدمة :

لابد من تحليل هذه الرسالة الصعبة تحليلا يبيّن أجزاءها وسَيْر الاستدلال فيها . أما الأجزاء فهى : ١ – الديباجة المألوفة فى كثير من رسائل الكندى ؛ ٢ – مقدمات بديهية « واضحة معقولة بلا توسط » مأخوذة من الرياضيات فى الغالب ، وهى ست مقدمات ؛ ويليها مباشرة ما ينبنى عليها ، وهو ٣ – إثبات أنه يستحيل وجود جسم بالفعل لا نهاية له ؛ وهذا الإثبات هو: صورة مفصلة معقَّدة لدليل التطبيق المشهور عند متكلمى الإسلام وفلاسفته فى إقامتهم للبرهان على استحالة وجود جسم لا نهاية له بالفعل . غير أن الكندى يجعل هذا البرهان غير سهل الفهم بما يكرره فيه من مقدمات سبق له ذكْرها فى أول الرسالة . ويدور هذا البرهان على أنه لو أُخذ من الجسم المفروض أنه لا نهاية له بالفعل جزء ، ثم أضيف إليه من جديد لكان مع ما يضاف اليه أكبر منه قبل الإضافة ؛ لكنه قبل الإضافة وبعدها هو هو ، أى لا متناه ؛ وإذن فاللامتناهى أكبر وأصغر ، وهو تناقض. ثم يلى ذلك : ٤ – إثبات تناهى الزمان ، وهو يرتبط بوجوب تناهى الحركة ، وذلك قياسا على تناهى الجسم ، وبسبب الارتباط الذى لا ينفك بين الجسم والحركة والزمان وعدم تقدم أحدها على الآخر فى الوجود نظراً لهذا الارتباط ، وبناء على الأصل الأساسى عند الكندى وهو استحالة وجود ما لا نهاية له بالفعل ، أيًا كان .

٥ — وبعد أن ينتهى الكندى إلى وجوب تناهى الجسم والحركة والزمان يقرر أوليتها وحدوثها جميعا من ليس (لا شىء) بفعل مُحدِث ، وهذا الإحداث أو الإظهار للشىء عن ليس هو الإبداع ، بحسب تعريف الكندى للإبداع ، وذلك هو التعريف السادس من رسالته المسماة « رسالة فى حدود الأشياء ورسومها » وهى الرسالة التى سبق نشرها .

٦ ـ وإذ قد انتهى الكندى إلى حدوث الكل فانه يبدأ فى إثبات أن المحدث واحد ؛ وذلك على أساس أن الكثرة فى المحدثين تؤدى الى التركيب فى ذواتهم ، لأنهم لابد أن يكونوا مشتركين فى أمر واحد يعمهم ، وهو كونهم جميعا فاعلين ؛ كما أنهم لابد أن يختلفوا بفصول تخصصهم ، فكل منهم إذن مركب مما يخصه ومما يعمه ويعم غيره ، وهذا يقتضى حدوث كل منهم ، لأنه يحتاج الى مركب يركبه . هذا الدليل نجده فى جملته عند فلاسفة الإسلام بعد الكندى . ويختم فيلسوفنا رسالته بعبارات ينزه بها الله عن مشابهة المخلوقين .

تدل رسالة الكندى هذه على أنه لا يقول بقدم جرم العالم ولا بقدم الحركة والزمان ، وإن كان يجيز أن يكون كل من هذه لا نهاية له بالقوة والإمكان دون الفعل ؛ وفى هذا دليل على أن أول فلاسفة الإسلام كان ، خلافا لأرسطو ، متمسكا بالقول بحدوث العالم لإثبات الخالق المبدع ، وهذا شأن متكلمى الإسلام بالجملة ، وشأن متكلمى المعتزلة فى عصر الكندى ، وهم الذين تمسكوا أشد التمسك بمبدأ حدوث العالم معارضين فى ذلك الدهرية ولأرسطو ؛ وإذن فلم يسيطر أرسطو ، حتى فى أول الأمر ، على الفكر الفلسفى فى الإسلام . ولعل فى هذا أيضا ما يدل على ما أشرت إليه فى مقال سابق من وجوب تعديل الحكم العام الذى يشمل فلاسفة الإسلام ، وهو أنهم كانوا يقولون بقدم العالم ، ومن أن الكندى كان يسير فى تيار المتكلمين الأولين ؛ وهو كأنما قد رأى ما رآه المتكلمون بعده من تعارض بين القول بقدم العالم أو لا تناهيه من جهة ، وبين إمكان إثبات الصانع من جهة أخرى .

وهذا هو نص رسالة الكندى :

بسم الله الرحمن الرحيم . وما توفيق إلا بالله العظيم

رسالة يعقوب بن اسحاق الكندى إلى على بن الجهم (١) فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم .

حاطك الله ، أيها الأخ المحمود ، بصنعه ، وسددك بتوفيقه ، وحرسك بعافيته من كل زلل ، ووفقك بتطوله لأزكى عمل ، وبلغك من معرفته قرار رضوانه ومستحَق إحسانه ! فهمتُ ما سألتَ من وضع ما كنتَ سمعتنى أوضحه بالقول من وحدانية الله عز ذكره ، ومن تناهى جرم العالم ، وامتناع شىء بالفعل من أن يكون لا نهاية له ، وأن مالا نهاية له إنما هو موجود فى القوة لا فى الفعل ، فى كتاب يكون حافظا على فكرك صورةَ القول إلى استحكام الفهم ، وأن أوجز لك القول فى ذلك إيجازاً لا يكون معه تفريق للفهم ولا حاجز عن حفظ ؛ وأنا أسأل واهب الخيرات وقابل الحسنات أن يوفق ذلك لمطلوبك ويُحسن به هدايتك إلى سبيل الرشاد البعيدة من أهوال المعاد ؛ ولعمرى ما هذا الموضع بمستغنٍ عن الإطالة والإطناب إلا عند من بلغ درجتك من النظر وحسن المعتَبر ، وأُيّد بمثل فهمك ، وحُرس من الميل إلى الهوى بمثل عزمك ؛ وقد رسمت لك فى ذلك على قدر الطاقة على شرائطك ، ولم آلُكَ فى إيضاح ذلك جهداً ، فكن به سعيدا وقرَّ به حميدا ، أسعدك الله فى دنياك وآخرتك ، وأجمل لك جميع عواقبك ! وهذا مبدأ قولنا فى مطلوبك :

إن المقدمات الأولى الواضحة المعقولة بغير متوسط [هى] :

(١) أن كل الأجرام التى ليس منها شىء أعظم من شىء متساوية .

---

(١) هو الشاعر المشهور على بن الجهم بن بدر بن الجهم ... الخراسانى ، الأصل ، كان مختصا بالمتوكل ، ثم نفاه المتوكل عام ٢٣٢هـ أو ٢٣٩ هـ ، وتوفى عام ٢٤٩ هـ ، كان شاعرا مطبوعا عذب الألفاظ ، وصديقا لأبى تمام . راجع ابن خلكان حـ ٢ ص ٣٩ وما يليها ؛ وتاريخ بغداد للخطيب البغدادى حـ ١١ ص ٣٦٧ وما بعدها .

(٢) والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة .

(٣) وذو النهاية ليس لا نهاية له .

(٤) وكل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرمٌ كان أعظمها ، وكان أعظم مما كان من قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم .

(٥) وكل جرمين متناهيي العظم إذا جمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم ، وهذا واجب فى كل عظم وكل ذى عظم .

(٦) وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين ، بعد الأعظم منهما أو بعد بعضه .

فإن كان جرم لا نهاية له فإنه إذا فُصل منه جرم متناهي العظم فإن الباقى إما أن يكون متناهي العظم وإما لامتناهي العظم ، فان كان الباقى متناهي العظم فانه إذا زيد عليه المفصول منه المتناهي العظم كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم ، والذى كان عنهما هو الذى كان ، قبل أن يفصل منه شيء ، لا متناهي العظم ، فهو (١) إذن متناه لا متناه ، وهذا خلف لا يمكن ؛ وإن كان الباقى لا متناهي العظم فانه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم مما كان قبل أن يُزاد عليه أو مساويا له ، فان كان أعظم مما كان فيه صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له ؛ وأصغر الشيئين بعد أعظمها أو بعد جزئه ، وأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد أعظمهما أو بعد جزئه لامحالة ؛ فأصغرهما مساو لجرم أعظمهما ، والمتساويان هما اللذان متشابهان (٢) ، فهما أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة ، فهما إذن ذوا (٣) نهايات ، لأن الأجرام المتساوية التى ليست متشابهة هى التى بعدها جزء واحد ، وتختلف نهاياتها بالكم والكيف أو معا ؛ فهما متناهيان ؛ فالذى لا نهاية له الأصغر متناه ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس أحدهما أعظم من الآخر ؛ وإن كان (ليس) بأعظم مما كان قبل أن يزاد عليه فقد زيد على جرم جرمٌ فلم يزد شيئا ، وصار جميع ذلك مساويا له وحده ، وهو وحده جزء له ، فالجزء

---

(١) فى الأصل : وهو . (٢) فى الأصل متسابها ، وقد صححتها تمشيا مع السياق . (٣) فى الأصل : ذو .

مثل الكل ؛ هـذا خلف لا يمكن ؛ فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جـرم لا نهاية له .

والأشياء المحمولة فى المتناهى متناهية أيضا اضطراراً ، وكل محمول فى الجرم من كَمٍّ أو مكان أو حركة أو الزمان الذى هو فاصل الحركة ، وجملة كل ما هو محمول فى الجرم فمتناهٍ أيضا ؛ إذ الجرم متناهٍ ؛ فجرم الكل متناهٍ ، وكل محمول فيه [متناه] أيضا .

وإنما جرم الكل ممكن أن يزاد فيه بالوهم زيادة دائمة [بـ] أن يُتوهم أعظم منه ثم أعظم من ذلك دائما ، فإنه لا نهاية له فى التزيُّد من جهة الإمكان ، فهو بالقوة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئا غير الإمكان ، [أعنى] أن يكون الشىء المقول بالقوة ، فكلما ما فى (١) الذى لا نهاية له بالقوة فهو أيضا بالقوة لانهاية له ؛ ومن ذلك الحركةُ والزمان ، فان الذى لا نهاية له إنما هو فى القوة ، فأما فى الفعل فليس يمكن أن يكون شىء لا نهاية له لما قدمنا ، وإن ذلك واجب .

فقد اتضح أنه لايمكن أن يكون زمانٌ بالفعل لا نهاية له ؛ والزمان زمان جرمِ الكل ، أعنى مدَّتَه ، فان كان الزمان متناهيا فان إنية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس لموجود (٢) ، ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أعنى أنه مدةٌ تعدُّها الحركة ، فإن كانت حركةٌ كان زمانٌ ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان ؛ والحركة إنما هى حركة الجرم ، فان كان جرمٌ كانت حركةٌ ، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة ؛ والحركة هى تبدُّل الأحوال : فتبدل مكان كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية ؛ وتبدُّل مكان نهاياته إما بالقـرب من مركزه أو البعد منه هو الربو والاضمحلال ؛ وتبدل كيفياته المحمولة فقط هو الاستحالة ؛ وتبدل جوهره هو الكون والفساد ؛ وكل تبدل فهو عادٌّ مدة المتبدِّل ، أى الجرم ؛ فكل تبدل فهو لذى زمان ، ومن

(١) هكذا فى الأصل ؛ والغالب أن فيه تكرارا ، فلعل العبارة هكذا : فكل ما لا نهاية له بالقوة فهو أيضا بالقوة لا نهاية له .

(٢) ويمكن أن تكون : بموجود ، يعنى لذاته .

التبدل الائتلافُ والتركيب ، لأنه نظمُ الأشياء وجمعها ؛ والجـرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة ، أعنى طـولا وعرضا وعمقا ؛ فهو مركب من الجوهر الذى هو جنسه ، ومن الأبعاد التى هى فصوله ، وهـو المركب من هيولى وصورة ؛ والتركيب تبدُّل الأحوال التى هى لا تركيب ؛ فالتركيب حركة ، وإن لم يكن حركةٌ لم يكن التركيب ؛ والجـرم مركب ، كما أوضحنا ، فان لم يكن حركة لم يكن جرم ؛ فالجرم والحركة لا يسبق بعضها بعضا ؛ وبالحركة الزمان ، والحركة تبدلٌ ما ، والتبدل عادٌّ مدة المتبدل ، فالحركة عاد مدة المتبدل ؛ فالزمان مدة تعدُّها الحركة ؛ ولـكل جرم مدة هى الحال [التى] (١) هو فيها إنية ، أعنى الحال التى هو فيها [موجود] ، والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ؛ والجرم لم يسبق مدة تعدها الحركة ، فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا

فى الإنية ، فهى معا ؛ فـكل تبدل بفاصل مدة ، والمدة المفصولة هى الزمان ، وقبل كل فصل من الزمان فصل الى أن ينتهى الى فصل ليس قبله فصلٌ ، أى الى مدة مفصولة ليس قبلها مـدة ، ولا يمكن غير ذلك ، فإن أمكن [غير] ذلك ، فإنْ خلف (٢) كل (٣) فصـل من الزمان فصـلٌ بلا نهاية ، فإذن يتناهى (٤) الى زمان مفـروض أبدا ، لأن ما (٥) لا نهاية [له] فى القـدم منه (٦) الى هذا الزمان المفروض مساو (٧) مدته لمدة من الزمان المفروض متضاعفا فى الأزمنـة الى ما لا نهاية له ، وإن كان من لا نهاية [له] الى زمن

(١) زدت هذه الـكلمة ، وإن كان يمكن قراءة ما بعدها على أنها جملة تعود على الحال ، كما زدت كلمة موجود بعد ذلك على سبيل الإيضاح .

(٢) لعله يجب أن تقرأ : خَلَف . (٣) لعله يحسن قراءتها : كلُّ .

(٤) هـكذا فى الأصل ، وإن كان بحسب الدليل نفسه فى الرسالة السابقة يمكن أن تقرأ : فإذن لا يتناهى بدلا من يتناهى فقط .

(٥) يمكن أن تقرأ العبارة فى الأصل : لازما ، بدلا من : لأن ، ولـكن هذه القراءة الأخيرة بحسب منطق الدليل وبحسب الدليل نفسه فى الرسالة المتقدمة . (٦) يمكن أن نقرأ النص : بتة .

(٧) فى الأصل متساويا ، والتصحيح بحسب الدليل فى الرسالة السابقة .

محدود معلوم (١) ، فان من ذلك الزمن المعلوم الى ما لا نهاية [له] من الزمن معلوماً ، فيكون إذن لا متناهيا متناهيا ، وهذا خلف لا يمكن البتة (٢) . وأيضا (٣) إن كان لا ينتهى الى الزمن المحدود حتى ينتهىَ الى زمن قبله وكذلك بلا نهاية ، وما لا نهاية له لا تقطع مسافته ولا يؤتى على آخرها ، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمن ، حتى يتناهى الى زمن محدود ، بتة ، والا (٤) ينتهى الى زمن محدود موجود ، فليس الزمان متصلا من لا نهاية [له] ، بل من نهاية اضطراراً ، فليست مدة الجرم بلا نهاية .

وليس ممكنا (٥) أن يكون جرمٌ بلامدة ، فإنية الجرم ليست لا نهاية لها ، وإنية الجرم متناهية ؛ فيمتنع أن يكون جرم لم يَزَل ؛ فالجرم إذاً محدَث اضطراراً ، والمحدَث محدَث المحدِث ، إذ المحدَث والمحدِث من المضاف ؛ فالكل محدَثٌ اضطراراً عن ليس .

---

(١) لعله يحسن أن نقرأ : معلومٌ .

(٢) النص فى هذا الجزء من الرسالة عسير الفهم بسبب قصور العبارة أو ربما بسبب سقوط بعض الكلمات أو العبارات . ولعل المؤلف يريد من عند قوله فإن أمكن إلى قوله : البتة ، أن يثبت أن افتراض زمان لا نهاية لأوله يؤدى إلى تناقض ، أساسه أننا إذا فرضنا نقطة من هذا الزمان كان مما لا يتناهى حتى هذه النقطة مقدارٌ معلوم ، لأن له نهاية ؛ لكن هذا المقدار هو بعينه مقدار ما بين النقطة المفروضة حتى ما لا نهاية له ، فهو إذن متناه ؛ وعلى هذا يكون ما لا نهاية له متناهيا ؛ وهو تناقض .

(٣) يبدأ هنا دليل جديد على وجوب تناهى الزمان من أوله ؛ وهو يتلخص فى أنه لو كان الزمان لا أول له ، فأننا لو فرضنا نقطة منه فأنه لا يمكن الانتهاء إليها إلا بقطع مالا أول له ولا نهاية ؛ وهو محال ، فلا بد أن يكون للزمان أول .

(٤) لعله يمكن قراءة : ولا ، بدلا من : والا .

(٥) فى الأصل كلمة غير منقوطة يمكن أن تقرأ : يمكننا .

والمحدث لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيرا ؛ فإن كان كثيراً فهم مركبون، لأن لهم اشتراكا في حال واحدة لجميعهم ، أي لأنهم أجمعين فاعلون ؛ والشيء الذي يعمه شيء واحد إنما يتكثر [بـ] أن ينفصل بعضه من بعض بحال ما ، فإن كانوا كثيراً ، ففيهم فصول كثيرة ، فهم مركبون مما عمهم ومن خواصهم ، [لا] أعني بالكل واحدا دون الآخر ؛ والمركبون لهم مركب ، لأن مركبا ومركبا من باب المضاف، فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل؛ فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول ؛ وإن كان كثيرا ، وفاعل (١) الكثير كثير دائما ، وهذا يخرج بلا نهاية ؛ وقد اتضح بطلان ذلك ، فليس للفاعل فاعلٌ ؛ فإذن ليس كثيرا ، بل واحدٌ غير متكثر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيراً ، لا يشبه خلقه ، لأن الكثرة في كل الخلق موجودة ، وليست فيه بتة، ولأنه مُبدِع وهم مُبْدَعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن ما تبدّل تبدلت أحوالهُ ، وما تبدل فهو غير (٢) دائم .

فلاحظ هذه المعاني ، أيها الأخ المحمود ! بعين عقلك ، واقتنها لحياة نفسك الزكية ، وصابر نفسك على اقتفاء آثارها الخفية ، تُفض بك إلى سعة أوطان المعرفة ، ولين مُرتَفق الراحة ، وظل رحمة مبدع الرحمة ؛ وإياه أسأل أن ينير فَهْمَك ، ويوسع علمك ، ويسعد بذلك عواقبك .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

---

(١) لعل الصواب : ففاعل .

(٢) وبين السطرين فوق كلمة : فهو غير ، كلمة : فغير ؛ والمعنى واحد .

محدود معلوم (١) ، فان من ذلك الزمن المعلوم الى ما لا نهاية [له] من الزمن معلوماً ، فيكون إذن لا متناهيا متناهيا ، وهذا خلف لا يمكن البتة (٢) . وأيضا (٣) إن كان لا ينتهى الى الزمن المحدود حتى ينتهىَ الى زمن قبله وكذلك بلا نهاية ، وما لا نهاية له لا تقطع مسافته ولا يؤتى على آخرها ، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمن ، حتى يتناهى الى زمن محدود ، بتة ، والا (٤) ينتهى الى زمن محدود موجود ، فليس الزمان متصلا من لا نهاية [له] ، بل من نهاية اضطراراً ، فليست مدة الجرم بلا نهاية .

وليس ممكنا (٥) أن يكون جرمٌ بلا مدة ، فإنّية الجرم ليست لا نهاية لها ، وإنية الجرم متناهية ؛ فيمتنع أن يكون جرم لم يَزَل ؛ فالجرم إذاً محدَث اضطراراً ، والمحدَث محدَث المحدِث ، إذ المحدَث والمحدِث من المضاف ؛ فالكل محدَثٌ اضطراراً عن ليس .

---

(١) لعله يحسن أن نقرأ : معلومٌ .

(٢) النص فى هذا الجزء من الرسالة عسير الفهم بسبب قصور العبارة أو ربما بسبب سقوط بعض الكلمات أو العبارات . ولعل المؤلف يريد من عند قوله فإن أمكن إلى قوله : البتة ، أن يثبت أن افتراض زمان لا نهاية لأوله يؤدى إلى تناقض ، أساسه أننا إذا فرضنا نقطة من هذا الزمان كان مما لا يتناهى حتى هذه النقطة مقدارٌ معلوم ، لأن له نهاية ؛ لكن هذا المقدار هو بعينه مقدار ما بين النقطة المفروضة حتى ما لا نهاية له ، فهو إذن متناه ؛ وعلى هذا يكون ما لا نهاية له متناهيا ؛ وهو تناقض .

(٣) يبدأ هنا دليل جديد على وجوب تناهى الزمان من أوله ؛ وهو يتلخص فى أنه لو كان الزمان لا أول له ، فأننا لو فرضنا نقطة منه فأنه لا يمكن الانتهاء اليها إلا بقطع مالا أول له ولا نهاية ؛ وهو محال ، فلا بد أن يكون للزمان أول .

(٤) لعله يمكن قراءة : ولا ، بدلا من : والا .

(٥) فى الأصل كلمة غير منقوطة يمكن أن تقرأ : يمكننا .

والحدث لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيرا ؛ فإن كان كثيراً فهم مركبون ، لأن لهم اشتراكا فى حال واحدة لجميعهم ، أى لأنهم أجمعين فاعلون ؛ والشىء الذى يعمه شىء واحد إنما يتكثر [بـ] أن ينفصل بعضه من بعض بحال ما ، فإن كانوا كثيراً ، ففيهم فصول كثيرة ، فهم مركبون مما عمهم ومن خواصهم ، [لا] أعنى بالكل واحدا دون الآخر ؛ والمركبون لهم مركِّب ، لأن مركّبا ومركَّبا من باب المضاف ، فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل ؛ فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول ؛ وإن كان كثيرا ، وفاعل (١) الكثير كثير دائما ، وهذا يخرج بلا نهاية ؛ وقد اتضح بطلان ذلك ، فليس للفاعل فاعلٌ ؛ فإذن ليس كثيرا ، بل واحدٌ غير متكثر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيراً ، لا يشبه خلقه ، لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة ، وليست فيه بتة ، ولأنه مُبدِع وهم مُبْدَعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن ما تبدّل تبدلت أحوالُه ، وما تبدل فهو غير (٢) دائم .

فلاحظ هذه المعانى ، أيها الأخ المحمود ! بعين عقلك ، واقتنها لحياة نفسك الزكية ، وصابر نفسك على اقتفاء آثارها الخفية ، تُفض بك إلى سمة أوطان المعرفة ، ولين مُرتفق الراحة ، وظل رحمة مبدع الرحمة ؛ وإياه أسأل أن ينير فَهْمَك ، ويوسع علمك ، ويسعد بذلك عواقبك .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

---

(١) لعل الصواب : ففاعل .

(٢) وبين السطرين فوق كلمة : فهو غير ، كلمة : فغير ؛ والمعنى واحد .

بسم الله الرحمن الرحيم

فى جمعية المحافظة على القرآن الكريم

الكلمة التى ألقاها حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ محمد عبد اللطيف دراز مدير الجامع الأزهر والمعاهد الدينية ، فى الحفلة التى أقامتها جمعية المحافظة على القرآن الكريم لتوزيع الجوائز على أوائل الناجحين يوم ١٤ ربيع الثانى سنة ١٣٦٦ ، بدار جمعية الشبان المسلمين بالقاهرة .

بسم الله الرحمن الرحيم .

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على من أنزل عليه القرآن تبيانا لكل شىء ورحمة وذكرى للمؤمنين ، وعلى آله وصحبه الذين حفظوا القرآن واهتدوا بهدى الإسلام ففازوا بسعادة الآخرة والأولى ، وكانت دولتهم الوحيدة فى التاريخ التى تملك الدنيا ملك الراشدين ، وتسوسها بهدى المرسلين .

حضرة صاحب العزة مندوب جلالة الملك — حضرات السادة :

لا أحسب أن جماعة من جماعات الخير كائنا ما كان شأنها يمكن أن تقترن بجماعة المحافظة على القرآن الكريم فى نبل غايتها وجليل مسعاها ؛ فالقرآن هو قوام هذه الأمة ، بل هو كيانها كله ، به اهتدت من الضلالة ، ورشدت من الغواية ، وذُكرت بعد إهمال ، وعرفت بعد إنكار ؛ فليس فى العالم كله كتاب له مثل القرآن فى قداسته وعظيم أثره وشمول هديه وعميم نفعه . هو الدستور الإلهى الذى يضم بين دفتيه جميع نواحى الهداية والخير التى يحتاجها العالم فى صلاحه وإصلاحه ، وفى إيمانه وأمنه ، وفى هناءته وإسعاده .

جاء القرآن والعرب لا تسمى أمـة إلا على تساهل فى التعبير وضرب من المجاز ؛ قبائل متنافرة متناحرة ، ليس عندهم أثارة من دين وازع ، ولا سلطان رادع ؛ يعيشون عيشة البداوة الأولى ، والجاهلية الجهلاء ؛ على أنهم ما وجدوا كفايتهم من العيش على شظفه وخشونته ، ولم ينالوا من حلهم وترحالهم وتعبهم ونصبهم إلا ما يمسك الحياة ويسد الرمق ؛ لا يعرف أحدهم خارج قبيلته عهدا يرعى ولا ذماما يحفظ ، فضـلا عن أن يعرف قومية الأمـة ورابطة الدولة وحقوق الإنسانية ؛ هم أبدا على ترصد وتحفز ومخافة ومحاذرة ، لا تنتهى بينهم الغارات ، ولا يرون العزة والكرامة والمجد إلا فى العـدوان والتظالم وفى الصيال وسفك الدماء . فأى روح ذلك الروح الذى نفخه القرآن فى هـذه الأمة حتى أصبحت فى استقامتها وهديها ، وخيرها وبرها ، وعدالتها وإحسانها، وصلاحها وإصلاحها ، خيرَ أمة أخرجت للناس ؟ أى روح ذلك الروح الذى أحال أمة تفاخر بالإثم والعدوان وتعتز بالفحشاء والمنكر ، وتحيا على الباطل وتموت فى سبيله ، الى أمة تتنزه عن صغائر اللمم ، وتدعو الى الهداية والاستقامة والفضيلة ، وتقدس الحق وتجاهد فى سبيله ، وتضرب فى ذلك كله أروع أنواع الصدق فى النية والإخـلاص فى العمل والتضحية فى الجهاد ، ثم تملك فى أقل زمان ما بين مشرق الشمس ومغربها ، فلا تعيا بحمله ، ولا يحـل برقعتها الفسيحة ، بل فى دنياها العريضة ظلم إلا اقتص به ، ولا يسلب حق إلا رد على صاحبه ؛ شعار خليفتها : إذا عدلت فأيدونى ، وإذا صدفت فقومونى ، أطيعونى ما أطعت الله ورسوله ، فاذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم ؟ أى روح هذا ؟ إن القرآن هو روح هذه الأمة : «وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدرى ما الـكتاب ولا الإيمان ولـكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا ، وإنك لتهدى الى صراط مستقيم » .

أليس روحا ذلك الذى يفجر أنهار الشريعة والدين فى صحراء العرب ثم يجريها شرقا وغربا يعبّ عبابها ، وتتلاطم أمواجها ، وتكتسح كل ما أمامها من ضلال العالم وباطله وغيه ، ويسير بالرحمة والغيث والريع والخصب ، وتتهافت

على جوانبها الأمم بعد طول جدب وظمأ ، فاذا النفوس الميتة تحيا ، وإذا الأرض الميتة قد اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج ؟

ما عجبت من شيء قط عجبي من عقل المثقف المستنير يماري في القرآن أو يشك في هدايته ، وفي كل سورة من سوره دليل قاطع على أنه الهادي والحق المبين الذي منحه الله عباده ليسلكوا على ضوئه سبل سعادتهم في الدنيا والآخرة . وليس مقامنا — أيها السادة — مقام إحصاء أو استقصاء ، وإنما الشأن هنا أن نوجز وأن نشير ، وإشارتنا تقتصر على تلك المبادئ التي زعم الناس جهلا أو تجاهلا أنها مبادئ أمة عصرية أعلنتها ثورتها وجهادها . ولو علم المسلمون عن القرآن ما يعلمونه عن تاريخ الأمم الأجنبية لعلموا أنها مبادئ القرآن التي جاهد المسلمون في سبيلها جهادا لم يدفعهم اليه طلب القوت ، وثورة الجوع ، وحرب الطبقات ؛ بل دعاهم اليه الحق في ذاته ، وتقديس الحرية ، وإقرار العدالة بين الناس . وإذا كانت الحرية من صنع تلك الثورة الجائعة التي أعلنت منذ قرن واحد تقريبا ففيم إذن كانت هجرة محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، وقد خرجوا في سبيل حرية العقيدة مضحين بالولد والمال والوطن ، ويصفهم القرآن بأنهم « ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله » . فهل يوجد مثل من التضحية في سبيل الحرية أعلى من هذا المثل الذي يضحي فيه الإنسان بدنياه كلها لا لشيء إلا ليتمتع بحرية العقيدة والدين ؟ وهل كان ما جاهد من أجله محمد عليه الصلاة والسلام وأصحابه غير هذه الحرية ؟ « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله »

يأمرهم بقتال أعداء الحرية الدينية ، حتى لا يوجد من يفتن مؤمنا عن دينه بالقوة ، وحتى يعتنق الدين من يعتنقه بكامل حريته لا يخشى على نفسه وأهله بسبب تدينه الإيذاء ولا على ماله الضياع . إذا لم يكن ذلك تقريرا لمبدأ الحرية فماذا تكون الحرية إذن ، وكيف يكون الجهاد في سبيلها ؟

وقد أقام القرآن الكريم العدالة أساسا لشريعته التي سارت بنورها وهديها وسماحتها وإنصافها مسرى الشمس والقمر ، وآثارُها في تحقيق السلامة

والأمن وحفظ الحقوق مع الصديق والعدو والكبير والصغير معروفة يقررها المنصفون ويعتز بها المؤمنون . وقد بلغ من العدالة التى دعا اليها القرآن أن كان عامة الناس يقاضون الخلفاء أنفسهم أمام قضاة المسلمين ، فلا يستنكف الخلفاء أن يحضروا مجلس القضاء ، ولا يترددون فى تنفيذ ما يلزمون به من حقوق « ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا ، وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ، واتقوا الله إن الله شديد العقاب » « ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى ، واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون » « يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين ، إن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما ، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا » « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى » .

وقد دعا القرآن الى الوحدة الانسانية دعوة جادة ، استجاب لها المسلمون فى صدر الإسلام الذى قامت دولته على أنه « لا فضل لعربى على عجمى ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى » ورد الناس جميعا الى خالق واحد والى أب واحد ، وأقام للجميع ميزانا واحدا أساسه الايمان والتقوى والتعاون على البر « يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير » . على أن هذا المبدأ لم يستطع أصحاب الحضارة اليوم أن يحققوه ، لأنهم يدّعونه بألسنتهم وقلوبهم المحتقنة بالحقد والشهوات تنطوى على ما يفرقون به بين عباد الله ، ليستطيعوا بسط نفوذهم على الجميع ، تحقيقا لمقتضيات السياسة الاستعمارية التى أسلمتهم من فتنة الى فتنة ومن حرب الى حرب . ولو جردوا أنفسهم من الشهوات والمطامع لا لتمسوا هذه الوحدة والهداية حيث رسم لهم الله سبيلها ونصب أعلامها فى القرآن الكريم ، فان الهدى هدى الله .

هذا أيها السادة هو القرآن الذى أخذت هذه الجمعية نفسها بالتمكين له وتحفيظه للناشئة بعد أن طغت عليه موجة النظم التعليمية الحديثة ، وبعد إن أُهمل كتّاب القرية وكان ركنَ القرآن الركين فى جميع البلاد ، فماذا عسى أن

نبلغ من القول فى فضل هذه الجمعية ؟ إنا ندع شكرها الى الله تعالى فهو الذى يجزى المحسنين .

وإنى قبل أن أختم كلمتى أسأل الله جل شأنه ، واسألوه معى أن يفيض رحمته ورضوانه وجزاءه الأوفى للرجلين العظيمين ، والعالمين الإمامين ، المرحومين الشيخ محمد مصطفى المراغى ، والشيخ مصطفى عبد الرازق ، فقد كانا يعتبران مساعدة هـذه الجمعية وتشجيع رجالها من أفضل القربات عند الله ومن أعظم المساعى لخير الاسلام . رحمهما الله رحمة واسعة ، وجزى رجال هذه الجمعية المباركة خير الجزاء ، ووفق الأمة للعمل بهدى القرآن والتأدب بآدابه ، فى ظل حضرة صاحب الجـلالة الملك العظيم فاروق الأول ملك مصر والسودان وملحقاتهما . والسلام عليكم ورحمة الله .

من بلاغة القرن الرابع

كتب أبو الفضل بن العميد أشهر بلغاء الـكتاب فى القرن الرابع الى أبى محمد خلاد الرامهرمزى القاضى :

« وصل كتابك الذى وصلت جناحه بفنون صلاتك وتفقدك ، وضروب برك وتعهدك ، فارتحت لـكل ما أوليت ، وابتهجت بجميع ما أهـديت ، وأضفت إحسانك فى كل فصل الى نظائره التى وكلت بها ذكرى ، ووقفت عليها شـكرى ، وتأملت النظم فلـكنى العجب به ، وبهرنى التعجب منه ، وقد رمت أن أجـرى على العادة فى تشبيهه بمستحسن من زهر جنى ، وحلل وحلى ، وشذور الفرائد ، فى نحور الخرائد ، فلم أره لشىء عدلا ، ولا أرضى ما عـددته مثلا ، والله يزيدك من فضـله ، ولا يخليك من إحسانه وطوله ، ويلهمك من بر إخوانك ماتتمم به صنيعك لديهم ، ويرب معه إحسانك إليهم » .

كان أبو الفضل بن العميد متوسعا فى الفلسفة وعلم الفلك ، أما فى الأدب فقد بز أهل زمانه حتى لقب بالجاحظ الثانى . وقد تولى الوزارة لركن الدولة ابن بويه ، وتوفى سنة (٣٢٨) هـ .

ماذا بعد الحق الا الضلال

ما ترددت كلمة الحق فى كتاب ، بقدر ما ترددت فى القرآن الكريم ، حتى إن موحيه جل وعز سمى الدين الذى بعث به خاتم رسله بدين الحق ، فقال تعالى : «هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» . أى أرسله بالهدى الذى لا يضل معه من اتبعه ، ، وبالحكمة التى تؤدى إلى كمال المعرفة ، ليجعله ظاهرا على الأديان كلها ، وحالا محلها . وقد تكررت هذه الكلمة الجامعة فى الكتاب المجيد أكثر من ثلاثمائة مرة ، وليس هذا بعجيب ، فإن الحق قيوم كل عمل نافع ، وكل علم ثابت ، وكل خصلة شريفة ، وكل نية صالحة ، حتى إنه سبحانه وتعالى قال : « فماذا بعد الحق إلا الضلال » . وقد ضرب الله مثلا للحق والباطل فقال : « أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدَرها ، فاحتمل السيل زَبدا رابيا ، ومما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية أو متاع (كالذهب والحديد) زبدٌ مثله ، كذلك يضرب الله الحق والباطل ، فأما الزبد فيذهب جُفاء ، وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض ، كذلك يضرب الله الأمثال » .

أى أن الله تعالى أنزل من السماء ماء إلى أودية بالقدر الذى يكفيها ، ويكون عليه زبد عال من شدة التدفق ، ومما توقدون عليه فى النار كالذهب والحديد لصنع حلية أو أداة نافعة ، زبد مثله من شدة الغليان ، فأما الزبد فيذهب جفاء أى غُثاء لا ينتفع به ، واما ما ينفع الناس كالماء والمعادن النافعة ، فيبقى فى الأرض للانتفاع به ما دام العالم الأرضى صالحا للبقاء .

وقد أشاد الله جل وعز بذكر الحق فى آيات تأخذ بالألباب روعة ، وتستولى على القلوب رهبة ، دعوةً الى التمسك بالحق ، وزجرا عن التعويل على الباطل ، فقال تعالى : « قل جاء الحق ، وما يبدىء الباطل وما يعيد » ، جاء الحق أى الاسلام بما اشتمل من هدايات ، وما كانه أهله من رسالات ، فأصبح الباطل هالكا ، والباطل لا يستطيع أن يبدى ولا أن يعيد .

وقال تعالى : « وقل جاء الحق وزهق الباطل ، إن الباطل كان زهوقا » .

أى قامت دولة الحق بقيام الاسلام ، وهلك الباطل وتقوضت دولته ، إن الباطل من طبيعته الزهوق والاضمحلال .

وقال تعالى : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين ، لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين ، بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه ، فإذا هو زاهق ، ولكم الويل مما تصفون » .

أى أننا لم نخلق الوجود المادى بقصد التلهى والتسلى ؛ لو أردنا ذلك لاتخذناه من عندنا مما يليق بقدرتنا إن كنا فاعلين . « بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق » أى بل ليس من شأننا ، ولا يليق بنزاهتنا أن نتخذ اللهو ، بل من شأننا أن ننصر الحق الثابت على الباطل فيدمغه ، والدمغ كسر الدماغ وشقه المؤدى إلى إزهاق الروح ، وهذا تصوير بديع لإبطال الباطل بالحق ، ومبالغة فيه على حال تخشع لها النفس . ثم قال تعالى : « ولكم الويل مما تصفون » أى ولكم الهلاك مما تصفون الخالق به مما لا يليق بجلاله ، ولا يصح لكماله .

ومما هو أقوى وقعا على النفس الانسانية ، وأشد تأثيرا على مواطن الإذعان منها ، أن قيم الوجود جل شأنه خص بالحق وموقف الانسان منه سورة قال عنها ابن عباس رضى الله عنه : « لو لم يكن فى القرآن إلا هذه السورة لكفت الناس » ، ذلك لما تجلى فيها من الروح الإلهى ، وما أشرق بين سطورها من نور الحكمة الربانية ، ألا وهى قوله تعالى : « والعصر ، إن الانسان لفى خسر ، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر » .

يقسم الله ، وهو غاية فى التأكيد ، ولا يكون ذلك إلا فى أمر جد خطير ، بأن الانسان بما أودع من الميول الجسدانية ، وما استدعاه تركيبه من الحاجات الحيوانية ، لفى خسران مبين ، إن تمحض لها ، وتغلبت عليه بجواذبها ، إلا الذين آمنوا بالله ووقفوا من شهواتهم الجثمانية عند الحدود التى رسمها لهم فى كتبه السماوية ، وانصرفوا إلى الاعمال الصالحة مؤدين رسالتهم التى حملوها نحو أنفسهم

ونحو مجتمعهم ونحو الإنسانية جمعاء، متجهين فى جميع محاولاتهم الحيوية نحو الحق، وموصين بذلك بعضهم بعضا، ومتحلين بشيمة الصبر، وهى أخص ما يلجأ اليه أولو البصائر النيرة حيال ما تقتضيه حياتنا الأرضية من المكاره، وما تثيره من الشدائد، لتتجرد الشخصية الانسانية العلوية المحتد، مما يحجب من أنوارها عنا، ويضيع من إشراقها علينا.

هذه السورة تعتبر من أمهات المثل الاسلامية العليا التى كان لها أكبر أثر فى ترقية المجتمع الاسلامى، وتوجيه آحاده نحو الحياة التى جعلت منهم أمة فذة فى تاريخ العالم الانسانى، وقد أثرت فى تطوره وتكميله مالم يرو عن أمة سواها فى الأرض.

دُعى الاسلام بدين الحق، وأحيطت هذه التسمية فى كتابه من الوصايا والتعاليم بما يجعل أعدى أعدائه يعترفون بصحة هذه التسمية، فقد بُنى على العقل، وقام على الدليل، وأطلقت لأهله فى هذه السبيل حرية البحث، وقد حث المسلمين على الاجتهاد وراء إدراك الحقائق، حتى قرر أن للمخطىء أجراً وإن أخطأ، وللمصيب أجرين، ولم يسمع فى سيرة العالم كله ما يشبه هذا التنشيط على البحث.

وطولب الآخذون به أن ينظروا فى الوجود وفى عقائدهم، وكُلفوا أن يقيموا الدليل على صحتها، وحُرم عليهم التقليد؛ ودُعوا للسياحة فى الأرض وراء اكتساب العبر، والاستماع لكل قول، وتلقف الحكمة ولو من المشركين.

لاجرم أن دينا يحاط بكل هذه التعاليم والوصايا يجب أن يسمى دين الحق، ولا عجب أن يبلغ أهله خلافة الأرض.

إن تحت ظلال هذا المثل الأعلى من التعويل على الحق، وصل المسلمون إلى أرقى مابلغ اليه الأقدمون، وزادوا عليه ماجعل تراثهم العلمى المادة الأولية للعلم إلى يومنا هذا (راجع مانقلناه عن جوستاف لابون ودريبر وغيرهم).

وتحت رعايته اختلفوا واحترموا خلافاتهم، وطاقوا أن تتعدد مذاهبهم.

وتحت نوره بحثوا ونقبوا، واحترموا كل صاحب علم من الأجانب، واحتفوا به وأخذوا عنه، وشرحوا آماليه وتدارسوها.

وتحت قيادة هذا المثل الأعلى أسس أهله الجامعات فى عواصم البلاد التى افتتحوها ودرسوا فيها العلوم المختلفة ، وقبلوا فيها المخالفين لهم فى العقيدة من نصارى أوروبا ومن الاسرائيليين ، وأخلصوا لهم فى تثقيف عقولهم ، وتنوير أذهانهم ، فمهدوا بذلك السبيل لعهد البعث لهم ، مما كان سببا مباشرا لنهضة أوروبا علميا ومدنيا ، ولم يخف الأوربيون هذا الأمر ، فاعترفوا به على رءوس الاشهاد ، قال العلامة جوستاف لوبون فى كتابه « حضارة العرب » :

« إن تأثير العرب فى الغرب كان عظيما كتأثيرهم فى الشرق ، وإن أوروبا مدينة للعرب بحضارتها ...

« ولا يمكن إدراك أهمية شأن العرب فى الغرب إلا بتصور حال أوروبا حينما أدخل العرب الحضارة اليها . وقال المسيو ليبرى : لو لم يظهر العرب على مسرح التاريخ لتأخرت نهضة أوروبا عدة قرون » .

وعاد الأستاذ لوبون فقال : « وقد كانت ترجمات كتب العرب العلمية المصدرَ الوحيد للتدريس فى جامعات أوروبا نحو ستة قرون » .

وتحت سلطان هذا المبدأ ترجموا الكتب القديمة وتدارسوها ، وقاموا بنشر ما فيها ، وساحوا فى الأرض لاستكشافها ؛ وأحسنوا للأجانب وبروهم وساووهم بأنفسهم أمام الشريعة ، وعاشروهم وأصهروا إليهم ؛ وهى ميزات اختصوا بها دون سائر الأمم ، جعلتهم قريبين من قلوب مخالفيهم فى العقائد ؛ وقد كان من أثر ذلك أن دخل فى دينهم فى مدى قرن واحد نحو مائة مليون نسمة ، وهدأ روع مقهوريهم وأخلصوا إليهم ، فلم يشغبوا عليهم ، ولم يحاولوا الاستقلال عنهم ؛ ولولا هذه الخلال الكريمة التى بثها فيهم دين الحق لاشتعلت فى تلك الأقطار الفتن ، ولعجز المسلمون عن حفظ أمبراطوريتهم مدى قرون عديدة . كل هذه الظواهر الاجتماعية ليس لها شبيه فى تاريخ العالم كله . وهذا مصداق قوله تعالى : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ، وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم ، وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا ، يعبدوننى لا يشركون بى شيئا ، ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون » .

محمد فريد وجدى

التشريع الاسلامى

فى عصر الخلفاء الراشدين

لفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ عبد العزيز المراغى

عرضنا فى مقال سابق للكلام على التشريع فى عهد النبى صلوات الله وسلامه عليه ، وذكرنا كلمة القرافى التى بيّن فيها تعدد الجهات التى يتصرف بها الرسول ؛ فهو مفت ، وهو قاض ، وهو مبلغ ، وهو إمام .

وما من شك فى أن ذلك يستدعى وجوب النظر الدقيق فى الأحكام التى وصلت الينا فى الفقه الاسلامى على اعتبار أنها أحكام يجب العمل بها ولا يسع أحدا مخالفتها . وقد عرض القرافى فى كتابه (الفروق) لأشياء كثيرة مما يترتب على اختلاف الجهات التى يتصرف بها الرسول عليه السلام .

وقد يسعفنا كثيرا فى العصر الحاضر أن نقرأ الأحكام على ضوء هذه الجهات لنعرف المدى الذى يجب عنده المحافظة على مايظن أن الرسول عليه السلام فعله أوقال به ، وهل كان ذلك حكما لظرف خاص أم هو تشريع عام ؟ وهل هو منوط بعلة قد انقضى أمدها أم هو باق مابقى المسلمون ؟

وشىء من الأناة وحسن التصرف ينفع فى جعل الفقه الإسلامى على تمام الاستعداد لمسايرة كل أنواع التطور فى المعاملات وفى الأحكام الشرعية التى لم يقصد التعبد بها على وجه خاص برسم خاص ، ولا الابتلاء على نحو معين ، وإنما قصد بها تنظيم علاقات الناس على أى وجه يكفل سعادتهم وهناءتهم ، وتنسيق أعمالهم على أى وجه يؤدى إلى الغرض المقصود ، ما دام لم يقف فى طريقه قاعدة من القواعد التى نص عليها المشرع فى كتاب أوسنة ؛ ويمكننا أن نتصرف فى فهم النصوص مادام التصرف لايحدث حدثا فى الاسلام ولا يغير حراما بحلال أوحلالا بحرام ، كما تصرف عمر بن الخطاب فى قطع يد السارق عام المجاعة ، وكما تصرف سعد بن أبى وقاص ولم يحد أبا محجن فى الخمر ، وقد رأى بلاءه يوم

القادسية ، فى قصة طويلة ذكرها ابن القيم فى إعلام الموقعين ، وكما تصرف أبو يوسف فى الربويات وجعل الأشياء المنصوص على كيليتها موزونة لاختلاف العرف فى عهده عنه فى عهد المصطفى صلى الله عليه وسلم ، إلى غير ذلك من الأشياء التى يدركها من شدا طرفاً من التشريع الاسلامى وأطواره .

وقد اجتهد الرسول عليه السلام فى حياته وأذن للناس أن يجتهدوا ، كما وقع فى قصة معاذ حين بعثه الرسول عليه السلام إلى اليمن ، وكذلك فى قصة على عند ما أرسله إلى اليمن وقال له : إنك إن اجتهدت فأصبت فلك أجران ، وإن أخطأت فلك أجر واحد .

وقد روى فى إعلام الموقعين صورة من اجتهاد علىّ الذى أقره النبى صلى الله عليه وسلم فقال : إنه أتاه باليمن ثلاثة نفر يختصمون فى غلام فقال كل منهم : هو ابنى ، فأقرع على بينهم فجعل الولد للقارع وجعل للرجلين ثلثى الدية ، فبلغ ذلك النبىَّ صلى الله عليه وسلم ، فضحك حتى بدت نواجذه ، إلى آخر ماروى من أمثال هذه الاجتهادات .

فلما لحق الرسول عليه السلام بالرفيق الأعلى كانت أدلة التشريع التى مرجعها الوحى كاملة ، والأحوال العامة للأحكام تامة « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى » .

ولكن مشا كل الحياة لاتقف عند غاية ، وقد واجه الخلفاء من بعده مشاكل فى دار الهجرة وفى غيرها تستدعى أحكاما لابد منها ، وكان من أول هذه المشاكل مسألة الخلافة ومَن الأهل أن يقبض على زمام الدولة الإسلامية ، ويكون حارسا على هذا التراث العظيم : أهم قريش أم الأنصار ؟ وبعد ذلك : أهم بنو هاشم أم أى رجل من عامة المسلمين ؟

كان ذلك يتطلب سرعة فى النظر ودقة فى الرأى ، فكان الخلفاء إذا عرضت لهم مسألة لم يهتدوا لحلها من نص كتاب أو سنة جمعوا جمهرة أصحاب الرأى فاستشاروهم أو قضوا فيها قضاء بحضرهم ، وكان ذلك السكوت من الجمهرة إقرارا لهذا الحكم .

وقد روى الطبرى عن الشعبى أن عمر كان يمنع المهاجرين وكبار الصحابة من الخروج والانتشار فى الأقطار التى فتحت ، فكان بذلك ضامنا لوجود مجلس شوراه دائما حيث يطلبه ، ولا يفقده حيث يريده .

وبهذا الطريق ظهر ما عرف فيما بعد باسم الإجماع ، واعتبر مصدرا من أهم مصادر التشريع الاسلامى ، بل يراه بعضهم أرجح من غيره عند التعارض ، وقد سهّل هذا المصدر للفقه الاسلامى أن يتطور فيما بعد ، وأمكن معه أن يوجد لكل مسألة مشكلة حكم متفق عليه بين أهل الحل والعقد لا يقبل خلافا ولا يستساغ معه جدال أو حوار .

والخلاف فى الإجماع وحجيته معروف لا نريد أن نقص أثره أو نتتبع تفاصيله ، ففى كتب الأصول الغناء والكفاية . والذى يهمنا هنا أن بعضا من العلماء لا يعتبرون الإجماع إلا إذا كان صادرا من الصحابة فقط ، وبعض آخر لا يعتبرونه إلا إذا كان صادرا عن أهل البيت .

والمختار عند العلماء أن الإجماع حجة مطلقا ، سواء أكان صادرا عن الصحابة أم عن غيرهم . ومن الواضح أن الإجماع كما قلنا أفاد الشرع الإسلامى من ناحية تغيّره بحسب الزمان والعرف ، وتأثره بآراء الفقهاء المجتهدين فى جميع القضايا التى لا نص عليها فى كتاب أو سنة ، أو كان فيها النص غير ظاهر أو صريح .

وفى كشف الأسرار على أصول البزدوى « ذكر فى الميزان أنه ثبت بالدليل القطعى أن نبينا عليه السلام خاتم الأنبياء وشريعته دائمة إلى قيام الساعة ، فمتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة وأجمعت الأمة على حكمها ولم يكن إجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عنها ووقعوا فى الخطأ ، أو اختلفوا فى حكمها وخرج الحق عن أقوالهم ، فقد انقطعت شريعته فى بعض الأشياء فلا تكون شريعته كلها دائمة ، فيؤدى إلى الخلف فى أخبار الشارع ، وذلك محال يوجب القول بكون الإجماع حجة قطعية ، لتدوم الشريعة بوجوده حتى لا يؤدى إلى المحال » .

وقد عرض البزدوى لمسألة لها أهمية بالغة فى الإجماع ومركزه من الفقه الاسلامى ؛ تلك هى مسألة نسخه بإجماع آخر يصير حجة كالأول ، ويتطور الفقه معه على ضوء القواعد الشرعية مع الزمن وما عرف من أسرار الشريعة :

« والنسخ فى الإجماع جائز بمثله ، حتى إذا ثبت حكم بإجماع فى عصر يجوز أن يجتمع أولئك على خــلافه فينسخ به الأول ، فيجوز نسخ الإجماع القطعى بالقطعى ، ولا يجوز بالظنى ، وجاز نسخ الظنى بالظنى والقطعى جميعا ؛ فلو أجمعت الصحابة على حكم ثم أجمعوا على خلافه بعد مدة يجوز ، ويكون الثانى ناسخا للأول لـكونه مثله ، ولو أجمع القرن الثانى على خلافهم لا يجوز لأنه لا يصلح ناسخا للأول لكونه دونه .

« ولو أجمع القرن الثانى على حكم ثم أجمعوا بأنفسهم أو مَن بعدهم على خلافه جاز لأنه مثل الأول فيصلح ناسخا له ، وإنما جاز نسخ الإجماع بمثله لأنه يجوز أن تنتهى مدة حكم ثبت بالإجماع ، ويظهر ذلك بتوفيق الله تعالى أهل الاجتهاد على إجماعهم على خلاف الإجماع الأول ، كما إذا ورد نص بخلاف النص الأول ظهر به أن مدة ذلك الحكم قد انتهت .

« ولا يقال زمان الوحى قد انقطع بوفاة النبى صلى الله عليه وسلم فلا يجوز بعده نسخ شىء ، لأننا نقول : زمان نسخ ماثبت بالوحى قد انقطع بوفاته لأنه متوقف على نزول الوحى ، وذلك غير متصور بعد ، فأما زمان نسخ ما ثبت بالإجماع فغير منقطع لبقاء زمان انعقاد الإجماع وحدوثه » .

وقال أيضا : « فأما الأحكام الثابتة بالاجتهاد أو بالإجماع بعد الرسول صلى الله عليه وسلم فيجوز أن تنسخ بأن يوفق الله تعالى بعد ثبوت حكم بإجماع أو باجتهادِ أهلَ عصر آخر أن يتفقوا على خلافه بناء على اجتهاد لهم على خلاف اجتهاد أهل العصر المتقدم ، ويكون هذا بيانا لانتهاء مدة الحـكم الأول كما فى النصوص . ولا يقال هذا غير جائز لأنه لا مدخل للرأى فى معرفة انتهاء مدة الحكم ، لأننا لاندعى أنهم يعرفون انتهاء مدة الحكم بآرائهم ، بل نقول لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفقهم الله تعالى للاتفاق على خلاف الفريق الأول ، فيتعين به أن الحكم قد تبدل بتبدل المصلحة من غير أن يعرفوا عند الاتفاق تبدل المصلحة ومدة الحـكم ، ولا يجب التضليل لأن الرأى كان حجة يومئذ إلى آخره ، والتضليل هو الخطأ من حيث الاعتقاد ، أما من حيث وجوب العمل فلا ، بل هو خطأ معذور فيه » .

تلك كلمة البزدوى ملخصة ومعها كلمة كشف الأسرار ، وهذا الرأى له ، وجمهرة الأصوليين على خلافه .

وكما كان الإجماع خطوة فى سبيل تطور الفقه الإسلامى ، فكذلك النسخ به ونسخه خطوة عظيمة فى تلك السبيل ، وينفعنا دائماً فى العمل على وفق ما تقتضيه مصلحة المسلمين فى أى زمان ومكان متى اجتهد أصحاب الحل والعقد وجمهرة أهل الرأى الذين يعتد برأيهم فى أمر مجتهد فيه وليس فيه نص قاطع أو فيه نص غير صريح . ولا يمنع من انعقاد الإجماع شذوذ البعض على النحو الذى ذكر فى باب الإجماع من كتب الأصول . فابن جرير الطبرى واحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه وبعض المعتزلة لا يشترطون فى انعقاد الإجماع اتفاق الجميع ، بل ينعقد باتفاق الأكثر مع مخالفة الأقل .

فلا مانع إذن ، من الوجهة النظرية على رأى البزدوى ، من أن يجتمع المجتهدون فى أى عصر على أى مسألة على وفاق ما عرف من روح الشريعة ويرفع إجماعهم بهذا الإجماع السابق ويكون ناسخا له .

هذه كلمة عابرة فى الإجماع وقيمته يحسن التنبه لها عند دراسة الفقه الاسلامى دراسة مجدية يراد بها العمل على إنهاضه من ركوده ، ويجعله متمشيا مع روح الزمن فى المصالح التى ترى الجماعة الصالحة أنها لابد منها فى الزمن الذى تعيش فيه ، وأن النكوص عن العمل عليها قضاء على ذلك التراث الضخم الذى ورثناه عن آباء صالحين كانوا مخلصين بررة لله ولدينهم ولشريعة خاتم الرسل ، وفتحوا لنا بآرائهم السديدة أبوابا للعمل النافع متى سلكها المخلصون استقاموا على الطريقة وجعلوا شرع الله غالبا وقربوه للناس ليسد حاجاتهم دون اصطدام أو تعارض مع ما سنه الله عز وجل من نظم وقواعد عامة لخير الإنسانية وخير الناس عامة .

عمل أبو بكر بالاجتهاد واستشار أصحاب رسول الله فيما أشكل عليه من أمر ، وكذلك عمل من جاء بعده من الخلفاء ؛ ولما اتسعت رقعة الدولة الاسلامية واصطدمت ثقافة المسلمين بثقافات أخرى لا عهد لهم بها وحدث التفاعل بين العناصر المختلفة ، جدّت قضايا لم يكن لهم بها عهد وليس فيها نص من كتاب أو سنة أو إجماع ، فاضطر أصحاب الحل والعقد إلى تحكيم العقل وإعمال المنطق والرأى ، ولم يكونوا فى ذلك مطلقى الحرية بل كانوا يجتهدون على ضوء القواعد

السابقة ، وبذلك حدث الدليل الرابع فى الشريعة الاسلامية وهو القياس ، إن لم نجر على القول بأن القياس وقع فى حياته صلى الله عليه وسلم بناء على جواز اجتهاده صلى الله عليه وسلم اجتهادا لايخطىء فيه أو لا يقر على الخطأ ، أو يقال له احكم بما ترى ، إلى آخر ما هو مبسوط فى كتب الأصول .

وقد كان يهديهم فى ذلك أن الأحكام جميعا مبنية على مقاصد ومصالح وحكم روعيت عند التشريع لعمارة هذه الأرض التى جعل الإنسان فيها خليفة الله فى أرضه .

ومرجع الأحكام إلى ضروريات الإنسان وحاجياته وكمالياته ، إلى آخر ماذكر فى هذا المعنى. هذه المقاصد هى المرادة من شرع الأحكام فأخذ المجتهدون فى إعمال الفكر واستنباط علل من هذه الأحكام تجعل هداية يتعرف عن طريقها حكم كل الأشياء التى تشاكلها طردا أو عكسا ، وسواء أكان محل الاجتهاد فى القياس استنباط وصف مناسب من النص يجعل مدار الحكم وهو مايسمى عرفا تخريج المناط ، أو تحقيق وجود وصف متفق عليه فى الصورة المطلوب البحث عنها وهو تحقيق المناط ، أو حذف بعض الأوصاف من الاعتبار ونوط الحكم بالباقى وهو تنقيح المناط ، إلى آخر هذه الاصطلاحات التى لا نريد الدخول فى تفاصيلها فى هذا المقال .

قال الغزالى : ولا خلاف فى القسمين الأخيرين من أقسام الاجتهاد ، ولا قائل بتحجيره ، ولا يتصور خلو الزمن النبوى عن مثله ، فقد كانت الصحابة تذهب للبعوث والولايات فى الآفاق ، فغير ممكن عدم عملهم بمثل ما ذكر أو توقفهم فى كل جزء منه على النص الخاص به .

هذه أصول الفقه الأربعة للتشريع الاسلامى المتفق عليها ، وما عداها من الأنواع المختلف فيها سنعرض له تباعا فى المقالات المقبلة إن شاء الله ، ونذكر أثر كل واحد منها فى تطور التشريع الاسلامى .

وموعدنا إن شاء الله المقال المقبل للكلام عن شىء من اجتهاد أبى بكر وعمر والخلفاء من بعده فى القضايا التى جدت لهم سواء أكان فيها نص أم لا ؟

الفلسفة العصرية وعلائقها بالعلم

لحضرة الأستاذ الدكتور محمد غلاب

انتهينا فى الكلمة السالفة الى أنه قد نشأ فى هـذا العصر رد فعل قوى ضد ذلك الاتجاه الذى كان يرمى فى القرن الماضى الى التفريق بين العلم والفلسفة . ومن آيات ذلك أن من أبرز الخصائص التى أصبحت تميز هـذا العصر ما نشهده لدى أفذاذ المتفلسفين فيه من تشبث متين بأهداب الثقافة العلمية العميقة والاستمساك بمناهج العلم الى حد المغالاة وتعقب نتائج بحوثه الى أبعد حدودها . ومن العجيب أننا نلمح هـذه الظاهرة حتى لدى الذين لا يطمئنون لتقريرات العلم ولا يستريحون لنتائجه كـ « وليام جيمس » William James و « بيرجسون » Bergson أوالذين لايكادون يزاولون سوى الفلسفة الأخلاقية كـ « سياى » Séailles و « فوييه » Fouillée و « روه » Rouh . ولا ريب أن فى هذا برهانا جليا على أن المجهود الذى يبذله الفلاسفة لاستكناه غوامض العلم هو الطابع الأساسى الذى يطبع الفلسفة العصرية الجدية .

الخصائص الجوهرية للفلسفة العصرية :

ومع ذلك فان الفلسفة قد استمرت خاضعة بعض الشىء لتأثير قيادة القرن الماضى فيما يتعلق بالأهمية المعزوة الى العمل ، على أنه ليس معنى كلمة العمل هنا ما يتبادر الى الذهن للوهلة الأولى ، وهو الأخلاق العملية ، بل النشاط الفعلى بوجه عام سواء ما كان منه نفعيا أو بريئا ، بيد أنه لما كان من المحتوم أن تحدث إبان هذا التقدم المطرد الذى يتعاقب على الفلسفة اختبارات متوالية للعقبات والمصاعب التى تعرض للمذاهب السابقة أثناء معالجاتها المعضلات الفلسفية ، فقـد كان من الطبيعى أن ينشأ من ذلك نوع من التوحد الفنى بين وجهات النظر المتعارضة حول علائق العلم بالفلسفة . وبيان ذلك أننا قـد شاهدنا العلم فى القرن الماضى يهاجم من بعض المتفلسفين مهاجمات عنيفة باسم

أحقية الصدارة للعمل الواقعى ، بل إن عددا منهم جعل يحتقر العلم فى صراحة تختلف ضيقا واتساعا باختلاف عقليات معلنيها وثقافاتهم ، ولقد ظلت الحال على هذا المنوال حتى حدث رد الفعل الذى نشأ من الإفراط فى هذه السبيل ، غير أن هذه النتيجة لم تدفع أصحابها الى هجران تلك المشكلة الهامة وهى مشكلة العمل الواقعى ، بل إن الأمر كان على العكس من ذلك تماما ، إذ أن مجهودات الباحثين المعاصرين قد تضافرت على محاولة تضييق الهوة بين هاتين المشكلتين : العلم والعمل . ولا جرم أن هذا التضافر هو الذى طبع الفلسفة العصرية بميزته المبتكرة ، لأن مشكلة المعرفة ومشكلة النشاط قد ظلتا الى هذا العهد الأخير تعالجان معالجات مختلفة ، أو على الأقل تبعا لمناهج متباينة الى حد جعل من الأمور المستقرة فى العقول بصورة عامة أن النظريات متعارضة مع العمليات .

على أن هذا التضافر ليس معناه الوفاق التام فى الآراء والأفكار ، إذ أن مذاهب الفلاسفة العصريين لا تزال تتعارض ، بل تتصادم بسبب الأسس التى يبنون عليها عرضهم المشاكل الفلسفية فى نظراتهم اليها . وقصارى القول أن المبدأ المتفق عليه من الجميع هو الاحتفاظ جهد الطاقة بإحكام الصلات بين العلم والنشاط العملى دون أن يضحى أدنى تضحية بأحدهما فى سبيل الآخر ودون أن يسمح للتعارض بأن يجد الى علاقتهما سبيلا مهما دقت أو هانت ، وليس للوصول الى هذه الغاية سوى إحدى وسيلتين ، فإما أن يكون العمل الواقعى إحدى نتائج العلم ، وإما أن ينبثق العلم من العمل الواقعى ، وبأية هاتين الوسيلتين يمكن الاحتفاظ بعلائق منطقية بين هاتين المعضلتين . ولا ريب أنه فى الحالة الأولى ينبغى وضع مذاهب العقليين Rationaiistes والاجتماعيين Sociolognes أو الواقعيين (١) Postivies وفى الحالة الثانية يجب وضع المذاهب البراجية Pragmatisme ومذاهب الانجلائية النشيطة Intuition active كمذهب بيرنجسو .

---

(١) ليست كلتا الاجتماعية والواقعية مترادفتين ، وإنما نحن ، بهذا التعبير ، نجارى المؤلفين الذين اعتادوا أن يطلقوا على مدرسة « أوجست كونت » اسم المدرسة الاجتماعية تارة ، والواقعية أو الوضعية تارة أخرى .

وأياما كان فإن الضرورة تتطلب فى النوع الأول المعرفة كشرط أساسى للعمل ، على حين أنها فى الثانى تنتج منه ، أو أن المعرفة تتبع إحدى ضرورات الواقع ، غير أنه لا ينبغى أن يفهم من هذا أن هؤلاء الأخيرين قد قصدوا ازدراء العلم أو الاستهانة بمبادئه الثابتة ، كلا ، فإنهم لم يجزموا بهذه الآراء إلا بعد أن درسوا تلك العلوم المنبثقة فى رأيهم ، من الأعمال الواقعية دراسة عميقة تسمح لهم بالموازنة الدقيقة والأحكام الرصينة ، بل هم يعلنون أنهم بجزمهم هذا يرمون الى الاحتفاظ للعلم بقيمته كاملة ، وأكثر من هذا أنهم ، ولا سيما بيرجسون من بينهم ، موقنون بأن المرء — بفضل تعمقه فى طبيعة النشاط العملى وفى « الغريزة العليا المنشئة » — يستطيع ، فيما وراء الإيضاحات الفكرية للعلم ، أن يكتشف السبب الحقيقى لوجود ذلك العلم بل لوجود كل كينونة فى العموم .

نظرة فى المشكلة الأخلاقية :

قد يتبادر الى الأذهان أن هذا النهج الجديد فى مواجهة المشكلة الفلسفية من حيث علائقها بالعلم لا ينتج إلا مجادلات اصطلاحية من نوع فنى خاص لا يعنى سوى فريق من صفوة العلماء وعلية المتفلسفين ، ولكن هذه فكرة خاطئة ، إذ أن مواجهة المشكلة على هذا النحو تتناول عدة جوانب أساسية نخص بالذكر من بينها الجانب الأخلاقى . وإليك كيف يتناوله النهج العصرى :

إذا ألقينا على هذه المعضلة نظرة فاحصة تبين لنا أن إحدى مدارس الاتجاه الأول القائل بعلية العلم للعمل ، وهى المدرسة الاجتماعية أو الواقعية ، كانت أوضح المدارس فى معالجة هذه المسألة العامة . ومجمل ما قررته فى هذا الشأن أن العمل لا يمكن أن يرتبط بالعلم إلا كما ترتبط النتيجة بالمبدأ ، وأن الفنون على اختلاف أنواعها ليست إلا تطبيقات للعلم حسبما تتطلب حاجاتنا فى الحياة الواقعية ، وإذاً ، فالفنون هى التى تقدم إلينا النماذج التى ندرك على ضوئها علائق العلم بالأخلاق ، وهذا يقتضى أن تكون الأخلاق فنا يطبق أحد الجوانب الاجتماعية للعلم على السلوك البشرى ، وهذا هو عين ما يرمى الى إيضاحه « ليفى — برول » Lèvy-Brühl فى كتابه « الأخلاق وعلم السلوك »

أما بقية أنصار هذا الاتجاه وهم الفلاسفة العقليون الذين ينعطفون نحو القول بصدارة العلم فليس لديهم عن الأخلاق فكرة واضحة ولا محددة ، بل كثيرا ما يهاجمون المدارس الاجتماعية في عنف ، ولكنهم يرون فى الانسان بوجه عام وحدة عقلية غير قابلة للانقسام وهى التى تعرف ، ثم تعمل ، أى أن العمل — فى نظر هؤلاء الفلاسفة — ليس له أدنى قيمة إلا عند ما يكون ثمرة لتأمل ذهنى .

وأما الاتجاه الثانى الذى يرى انبثاق العلم من العمل الواقعى فقد ظلت فيه المعضلة الأخلاقية تكتنفها الظلمة ويحوطها الغموض . وأظهر ما يتمثل فيه غموضها منه المدارس البراجية الأمريكية الانجليزية وإن كان ذلك لم يحل دون وضوحها بعض الشيء فى مذهب بيرجسون ، إذ هو يقرر أن العلوم ليست إلا ضرورة ناتجة من النشاط الواقعى الذى يجريه الأناسى على الكائنات المادية ، وعلى هذا الأساس تكون العلوم أدوات ناشئة من المنافع التى تدفعنا نحو اختراعات جديدة لمثيلات تلك الأدوات . وإذاً ، فبدلا من أن ينقب المرء عن مبادىء النشاط الانسانى فى العلم ينبغى أن يبحث عنها فيما وراء العلم أو فى الأساس لكل عمل ، والذى ليس العلم نفسه سوى مظهر من مظاهره وهو الغريزة العليا أو الوثوب الحيوى L'élan vital الذى هو منشأ كل تطور ، بينما أن بقية مذاهب هذا الاتجاه ترى أن الأخلاق مجموعة من القواعد التى بلغت فى ضرورتها لحاجاتنا العملية مبلغ العلم وإن انفردت كل من الضرورتين بحاجات خاصة . وهذا يقتضى — فيما يرى أنصار هذا الرأى — الانتهاء إما الى تنسك فى العمل يتحقق فى إطار آخر غير إطار العلم كما هو مذهب « ليروا Leroy » وإما الى إنعاش بعض التقاليد التى هى بمثابة غريزة للمجتمع .

فكرة الحقيقة :

ليس الأمر — فى هذا الجدل الذى شغل متفلسفى العصر الحاضر وعلماءه — مقتصرا على الجانب الأخلاقى ، وإنما هو يتناول صورة لا تقل أهمية عن هذا الجانب ، وهى معضلة إدراك الحقيقة عند أولئك وهؤلاء . وبيان ذلك أن

أشياع الاتجاه الأول الذين يرون أن العمل نتيجة للعلم يقررون أن هناك حقيقة ثابتة ، وأن الانسان يقترب منها بدون انقطاع ، ولكنه لا يستطيع اللحوق بها دون استضاءته بالمناهج العلمية ، ما دامت لا توجد فى غير العلم ، وما دام أن العلم هو وحده الذى يمكن أن يرضيها ، وهم لهذا ينبذون الإيمان والعقيدة ويعارضونهما بالتجارب الواقعية ، والنتائج العلمية ، ومع ذلك فيجب أن نلاحظ أن هناك فرقا ملموسا بين هؤلاء العقليين المعاصرين وبين « أوجست كونت » Ougoste Comte منشىء الوضعية فى القرن الماضى ، إذ أن هذا الأخير قد وضع حدا طغيانيا لمقدرة البحوث العلمية حصر فى إطاره ما أطلق عليه اسم « ممكن المعرفة » وصرح كما صرح « كانت » من قبل بأن الحقيقة فى ذاتها غير ممكنة اللحوق بالنسبة الى العقل البشرى ، على حين أن العقليين المعاصرين لا يؤمنون بهذا الحد ، بل هم يقررون أن المجال متسع أمام العقول ، وأن طريق البحث مفتوح أمام العلم ، وأن هناك مجهولا ، ولكن ليس هناك ما يمكن أن يكون غير قابل للمعرفة ، وإذاً ، فأكثر الأبواب التى حسبها الوضعيون مغلقة فى وجه العلم طفق هؤلاء العقليون المعاصرون يفتحونها واحدا تلو الآخر ، وأعلنوا أن الطريقة العصرية تدفع الباحثين دائما الى الأمام . والآن اليك كيف يتصور أتباع الاتجاه الثانى ولا سيما البراجميون منهم فكرة الحقيقة :

يعتبر هؤلاء المفكرون العلم صناعة خاصة أو مطابقة لبعض حاجات النشاط البشرى . ولا جرم أن هذا الاعتبار الجرىء ينتج نتيجة خطيرة وهى أنه يخلع على الحقيقة معنى جديدا مجمله أن كل ما يحقق نفعا أو يضمن نجاحا فى الحياة هو وحده الحق اليقينى ، ولما كان هناك غالبا عدة وسائل تحقق النجاح بإزاء ظرف بعينه لا يتبدل ، ولما كان هناك أيضا حاجات مختلفة حسب تعدد الأفراد واختلاف مشاربهم وغاياتهم فقد وضع البراجميون هذه القاعدة الأولية وهى : كل قضية عقلية تنتهى الى نتيجة عملية تكون حقة ، وإذا اقتادتنا الى تلك النتيجة ذاتها اقتيادا واقعيا كانت مشروعة ، وينجم عن هذا إمكان أن

تكون علومنا مغايرة لذواتها الراهنة دون أن يخرجها ذلك عن أن تكون فى رأى البراجمية حقائق يقينية ما دام أنها وسائل للعمل تنتهى الى نتائج واقعية، وإذاً ، فنحن نرى كيف أن خصوم البراجمية يرمونها بأن رأيها يستلزم على الأقل الجزم بإفلاس العلم ، ولكن لا كوسيلة من وسائل الانتاج ، بل كصورة ثابتة من صور المعرفة أو كقوة من قوى الحقيقة .

هذا كله من ناحية ، ومن ناحية أخرى قد أقامت البراجمية إلى جانب العلم النابع من العقل عن طريق العمل الواقعى وسائل أخرى تحقق المعرفة بهيئة لا تقل أهمية عن العلم إن لم تفقه ، وذلك كالعاطفة التنسكية . ولا ريب أنهم فى هذا سائرون على منطقهم ما دام أن الحقائق العلمية عندهم ليست ثابتة فى ذواتها وإنما هى معتقدات ، وفوق ذلك فلا يمكن الانتفاع بها إلا تبعا للأفعال الواقعية ، أما المعتقدات الأخرى كالمسلمات الدينية أو المذاهب الميتافيزيكية والأخلاقية ، فهى مساوية للمعارف العلمية بل هى أسمى منها . وعلى أى حال لا ينبغى أن تكون هذه المعتقدات موضع مضايقات العلم أو اضطهاداته مادام أنه دونها أحقية واستقرارا . وهكذا لا تتحرج البراجمية من أن تضع وجها لوجه التجارب الأخلاقية والميتافيزيكية والدينية أمام التجربة العلمية ، ومن أن تقرر أن كل هذه التجارب يجب أن تنمو وتنتشر متفرقة دون أن تضايق إحداها الأخريات مادامت كل منها تتجه صوب غاية محددة كإرضاء الحاجات المادية أو الضمير الخلقى أو العاطفة الدينية . وعلى هذا النحو قد ضاقت هوة الخلاف التى كانت متسعة بين العلم والعقيدة ، وأكثر من ذلك أن مستوى العلم فى نظر بعض أنصار هذه المذاهب كالفيلسوف الدينى « ليروا » قد أصبح أشد انخفاضاً من مستوى العقيدة ، بل إنه قد صار خادما لها .

وإذاً ، فكل هذه الصور البراجمية وما إليها من مذاهب الاتجاه الثانى ترمى إلى إنعاش بعض الجوانب الأساسية من الفكر البشرى كالميتافيزيكا والسلطة الأخلاقية والدين ، وهى الجوانب التى كانت الوضعية العلمية قد

من المروءات ستر العورات

لفضيلة الأستاذ الشيخ طه الساكت

عن أبي هريرة رضي الله عنه يقول : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « كل أمتي مُعافىً إلا المجاهرين ؛ وإن من المجَانة أن يعمل الرجل بالليل عملا ، ثم يُصبحَ وقد ستره الله فيقولَ : يا فلان ، عملتُ البارحة كذا وكذا ؛ وقد بات يستره ربه ، ويصبحُ يكشف سِتر الله عنه » . رواه الشيخان .

وعنه رضي الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا يستر الله على عبد في الدنيا إلا ستره الله يوم القيامة » . وعنه أيضا عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا يستر عبد عبدا في الدنيا إلا ستره الله يوم القيامة » . رواهما مسلم .

***

المجانة : ترك المبالاة بالقول والفعل ، وأصلها من المجون وهو الغلظ

زحزحتها عن مكانتها الأولى ، ومعنى هذا أنها تؤيد روح السلطان ، ولو أنها تبدو في هيئة أشد الثورات العقلية جرأة على العلم وعلى التجارب العلمية التي ظلت إلى هذا العهد قائمة على قدميها ، بل محترمة من الجميع .

ومن هذا كله يبين أن المناقشات الفلسفية المصرية ليست جدلا عقيما ، وإنما هي أصداء صادقة لكل المشاكل والاتجاهات والشكوك والآمال التي يفيض بها العصر الراهن ويغمر فيها المجتمعات على تباين مستوياتها ؟

والصلابة ، كأن الماجن ، وهو الهازل المستهتَر ، صُلب الوجه غليظه . وأكثر ما تكون المجانة بالليل ، فلذا قيدت به .

والبارحة : أقرب ليلة مضت من وقت القول ، من برح مكانه : إذا زال عنه .

وكذا وكذا : كناية عن المعصية التى جاهر بها الماجن ، فاستوجب سخط الله ، وحُرم معافاته ومغفرته .

* * *

داعيان قويان يتجاذبان المرء حينما يَهُم بمعصية : داعى العقل والحكمة ، وداعى الهوى والشهوة ؛ وليغلبنّ المرء ويظفرن به أيُّهما أشد عليه وأقوى « وخلق الإنسان ضعيفا » .

وليس بضائر العبد ، ولا بقادح فى إيمانه ويقينه ، أن تزل قدمه ، أو تغلبه خطيئته ؛ فإنه ليس فى الناس معصوم كائنا من كان ، حاشا النبيين .

وإنما يضير العبد ، ويضعف إيمانه أن يجمع الى جرمه جرما آخر أفظع منه وأنكى ، وهو مجاهرته بجريمته ، وانتهاكه لحرمات الله عز وجل ، على مرأى من الناس ومسمع ، وفى غير استحياء من الله وعباده !

وقد يستر الله هذا الآثم فلا يُطلع على جريرته أحدا من خلقه ، فضلا منه ونعمة ، أو بلاء ومحنة ؛ ثم يأبى عليه جحوده وقحته إلا أن يتحدث إلى إخوان الشياطين ، وجلساء السوء ، بما سولت له نفسه ، وزين له شيطانه ، غير آسف ولا مستغفر ! وكيف ، وهو فخور بما أسلف ، ومعجَب بما اقترف ، وكأنه يقول : إن فاتكم أن تشهدوا المخزاة عِيانا ، فلن يفوتكم نعتها كأنكم رأيتموها !

ضرب من ضروب الإجهار بالمعصية ، والاستهتار بالخطيئة ، بل أثر من آثار لؤم الطبع ، ودنس النفس ، وفساد الفطرة !

وحقيق بهذا المجاهر الآثيم ألا ينظر الله إليه ، وألا يرحمه ، على سعة رحمته ومغفرته ، وأن يخزيه فى الدنيا والآخرة ، جزاء ما عاند وأفسد ، ومزق من

ستر الله ، وحرض عباده على انتهاك حماه ، « . . . ألا وإن لكل ملك حمى ، ألا وإن حمى الله فى أرضه محارمه » .

***

وأما من زلت به قدمه ، فاستتر فى خطيئته بستر الله عز وجل ، فقد بشره الصادق المصدوق ، صلوات الله وسلامه عليه ، بأن يستره الله فى الآخرة كما ستره فى الأولى ، وأن يشمله بعفوه ومغفرته ؛ روى الشيخان فى حديث النجوى(١) عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إن الله يُدنى المؤمن فيضع عليه كَنَفَه ، ويستره ، فيقول : أتعرف ذنب كذا ؟ أتعرف ذنب كذا ؟ فيقول نعم أىْ رب ؛ حتى إذا قرره بذنوبه ورأى فى نفسه أنه هلك ، قال : سترتها عليك فى الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم » . ويؤثر عن على كرم الله وجهه قال : من أذنب ذنبا فستره الله فى الدنيا فالله أكرم من أن يكشف ستره فى الآخرة ؛ ومن أذنب ذنبا فعوقب عليه فى الدنيا فالله تعالى أعدل من أن يثنى عقوبته فى الآخرة .

وإنما كان المتستر بالمعصية خليقا بمعافاة الله وستره ، لأن فيه بقية من الحياء ، إن لم يكن من الله فمن خلقه ، ومن استحيا من الناس أو شك أن يستحيى من الله ، والحياء لا يأتى إلا بخير ، وحسبك أنه شعبة من الايمان . واستحياء العبد من الإجهار بالمعاصى دليل على أنه يبغضها ويمقتها ، ويستقذر أن يراه الناس عليها ؛ ومن استقذر المعصية فهو حرى بأى يُقل من غشيانها إن لم يقلع عنها ؛ ثم هو منكسر النفس عند المعصية منقبض الصدر منها ، قريب الندم والتوبة ؛ لأنه لم يمرُن عليها مَرانة المستهترين ، ولم يمرُد عليها مَرادة الماجنين الآثمين .

والمتستر بعد هذا كله لم يحرض على المعاصى أحدا ، وشؤم معصيته على نفسه خاصة ، فكان أخف من المتهتك ضررا ، وأقل وزرا ، وأضعف أثرا .

ولا يحسبن أحد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم — وحاشاه — يقنط مجاهرا من رحمة ربه ، أو يعفى متسترا من تبعة ذنبه ؛ ولكنه يبين ما للمجاهرة

(١) أى مناجاة الله تعالى لعبده فى السر حيث تشمله رحمته ، وتحيط به عنايته ، فالقرب هنا قرب رحمة وكرامة .

بالمعاصى من سوء العاقبة ، وما للتستر والحياء من كريم الأثر ، وعسى أن يستحى مجاهر ، أو ينيب إلى ربه مستتر .

* * *

ومن الحق المحتوم للمتستر على أخيــه المسلم ألا يهتك ستره ، وألا يفشى سره ، سواء أوقف على زلته أثناء اقترافها ، أم علم بها بعــد انقضائها ؛ والله ستير يحب الستر ، ويجزى عليه بمثـله فى الدنيا والآخرة ، والجزاء من جنس العمل .

غير أن ستر المسلم على أخيه لا يمنعه من النصح له ، وتغيير المنــكر الذى ارتكبه ، والحيلولة بينه وبين صاحبه ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، فإن هــذا من الحقوق المحتومة عليه كذلك . ومثل هذا الستر الذى اقترن بالنصيحة ، هو الذى رغّب فيه النبى صلى الله عليه وسلم ، حفظا لحرمة المؤمن ، وقال فيه كما روى أبو داود وغيره عن عقبة بن عامر رضى الله عنه : « من رأى عورة فسترها كان كمن أحيا موءودة » . وإنما كان الساتر كذلك لأنه أحيا صاحب العورة حياة أدبية كريمة ، وأنقذه من بلاء يكاد يمحقه ، كمن أنقذ البُنـيّة التى كان العرب يدفنونها حية ، خشية إملاق أو فضيحة ، وربما كانت الحياة الأدبية أغلى من الحياة النفسية ، فكثيرا ما تهون النفس فى سبيل الشرف والكرامة !

وإذا كان كشف عورة المؤمن قحة وجرما ، فأشد منها وقاحة وجريمة تلمسها وتتبعها والبحث عنها ، إجابة لداعى الهوى ، وإشباعا لنَهم الشهوة ، وإشاعة للسوء والقالة فى المؤمنين الغافلين ، وفى هؤلاء ينادى النبى صلى الله عليه وسلم من فوق منبره بصوت رفيع فيقول : « يا معشر من أسلم بلسانه ولم يفض الإيمان إلى قلبه ! لا تؤذوا المسلمين ، ولا تتبعوا عوراتهم ، فإنه من تتبع عورة أخيه المسلم تتبع الله عورته ، ومن تتبع الله عورته يفضحه ولو فى جوف رحله » أخرجه الترمذى وغيره عن ابن عمر رضى الله عنهما .

على أن العورة التى أمرنا بسترها هى التى يكون فى دفنها مصلحة أرجح من مصلحة كشفها ؛ أما إذا كان فى كتمانها مفسدة مظنونة أو محققة ، كمن

رأى آخر يسفك دما أو ينتهك عرضا ، أو ينتهب مالا ، ولم يكفّ إلا بكشف أمره ، وإظهار جرمه ، فإن على من اطلع عليه حينئذ أن يذيع سره ويطلع الحاكم عليه ، حقنا للدماء ، وصونا للأعراض ، وحفظا للأموال ، وتأديبا للمفسدين فى الأرض . وكذلك من بلغه أن فلانا سيرتكب جريمة مفسدة كان حقا عليه أن يتجسس ويعمل ما فى وسعه للحيلولة بين المجرم وجريمته ؛ فليس المحافظة على هذا المجرم المتستر بأولى من العناية بذلك الوادع الآمن . وليس هذا مقام الإفاضة فى أحكام الشريعة ، وحكمها البليغة ، وأسرارها الدقيقة .

* * *

وأحق الناس بأن نستر عوراتهم ، ونغفر زلاتهم ، ونكف عن مساويهم إن لم نذكر محاسنهم ، أولئك الذين ترحلوا عنا إلى ربهم وهو أعلم بهم ؛ وقد روى عن عائشة رضى الله عنها قالت : قال النبى صلى الله عليه وسلم : « لا تسُبوا الأموات فإنهم قد أفضَوا إلى ماقدموا » . وروى أبو داود والترمذى عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اذكروا محاسن موتاكم ، وكفوا عن مساويهم » .

* * *

وبعد ، فهذه حسنة من حسنات الاسلام ، وأثارة من هديه عليه الصلاة والسلام ، فى ستر عورات المؤمنين والمؤمنات « بعضهم أولياء بعض » . فطوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس وكف لسانه إلا عن خير ، وعلم أن وقته ، وهو رأس ماله ، لا يتسع للواجبات ، فضلا عن الهنات والمهاترات ؛ ثم وقف قليلا عند ما قال بعض السلف : أدركنا أقواما لم تكن لهم عيوب فذكروا عيوب الناس ، فذكر الناس لهم عيوبا ؛ وأدركنا أقواما كانت لهم عيوب ، فكفوا عن عيوب الناس ، فنسيت عيوبهم ! والله المستعان ؟

الدين أو الروحية فى توجيه الانسان

— ٢ —

لحضرة الأستاذ الدكتور محمد البهى

[فى الكلمة السابقة : الاعتقاد بالله وحى أمل الانسان فى حياته ، ومصدر تفاؤله فيها]

إذا كان الاعتقاد بـ « سر » الوجود أو بـ « الله » مصدر تفاؤل الانسان فى حياته ومبعث الأمل فيها ، فان هذا الاعتقاد يوحى من جهة أخرى بالاعتقاد بحكمة الله . لأن الحكمة ضرب من ضروب الكمال يفرضها اتخاذ الانسان له معبوداً ، بعد الإيمان به كغاية يتجه نحوها سعيه فى حياته . وإذا قيل إن الإيمان بحكمة الله نتيجة الإيمان بوجوده ، فمعنى ذلك فى الواقع : أن الإيمان بالله كغاية أخيرة يستلزم رفعه عن صفات ما يُحدد ويوقف على تفاصيله ، وهو ذلك الوجود المادى ، أو ذلك الوجود الذى يستطيع الانسان بوسائله الخاصة أن يدركه ويكشفه . وإذا ارتفع عن التحديد والتفصيل ، ارتفع عما يخالط المحدد مما يسمى نقصاً . إذ نقص المحدَّد دائماً فى تحديده : فالانسان مثلا ، كموجود محدد ، إن قَدَر فلقدرته حد ، وإن فكر فلتفكيره حد ، وإن قوَّم فلتقويمه حد ، وإن حكم فلحكمه حد ... وهكذا . فالله ، وهو ذلك الموجود الذى لا يخضع لتحديد ، خالٍ عن نقص المحدَّد ، أو هو كامل لأنه مطلق عن التحديد . وفى أى جانب من الجوانب التى تتصور له يتحتم أن يكون مخالفاً لما يقع عليه إدراك الإنسان ؛ يتحتم أن يكون كاملا

كمالا مطلقا فيه . فالحكمة إذن تعبير عن الكمال المطلق ، أو عن الارتفاع عن التحديد .

***

والإيمان بالله كـ« سر » الوجود إذا أوصل إلى الإيمان بكماله المطلق ، فالله فى نظر المؤمن به معبوده ، المتفرد بمعنى العبادة . لأن مبدأ الموازنة فى الانسان يتجه به إلى احترام من يفوقه لاعتبار من الاعتبارات ، وتزداد درجة احترامه له كلما زادت المسافة وزاد الفرق بينهما . والعبادة آخر مرحلة من مراحل الاحترام والتعظيم . وهى إذ تستلزم المبالغة فى تعظيم المعبود واحترامه ، تشعر من ناحية أخرى بضآلة العابد إذا قيس بالمعبود ، تشعر بضآلة أية ناحية فيه إذا قورنت بناحية مقابلة لها فى المعبود : فقدرة العابد عجز بالنسبة لقدرة المعبود ، وحكمته خطل إذا نسبت إلى حكمة معبوده ، ووجوده كله عدم إذا ووزن بينه وبين وجود معبوده ... الخ . والعابد يشعر لهذا بالافتقار إلى عون معبوده ، كى يستطيع السير على هدى فى حياته .

وبمقتضى عبادته له ؛ بمقتضى المبالغة فى تعظيمه واحترامه ، لا يشك كذلك فى قيمة ما ينسب اليه ؛ لا يشك فى أن ما ينسب اليه مؤدٍّ حتما بدون اعوجاج إلى الغاية المرجوة . ونفس الانسان العابد ـ لأنها فى حاجة إلى عون المعبود ـ تتشوف إلى هذا العون فى أية صورة يبدو فيها . ولأنها تتشوف اليه تحله محل التنفيذ بدون إبطاء ولا تلكؤ ؛ تؤديه عن طواعية أو عن اندفاع لاشعورى ، إن بدا فى صورة وصايا خلقية (إرادية) . — فالحلال وضروبه من الواجب فالمستحسن فالمباح ، وغير الحلال وضروبه من المحرم إلى المكروه أمثلة لتلك الوصايا الخلقية — . وليست الدُّرْبة أو التعود إذن هو المثير للعمل الأخلاقى لدى الانسان العابد ؛ بل « اللاشعور » أو « انعكاس » الإيمان بالمعبود فى نفس العابد هو مثير ذلك عنده . وتبعية العمل بالأوامر الإلهية أو تنفيذ وصايا الإله الأخلاقية للإيمان بمصدرها ، لاشك تبعية حتمية ؛ لا تقع صدفة كما تقع نفس هذه الأوامر عن « معرفة » الله .

لأوامر الله ونواهيه إذن قيمة ذاتية فى نظر المؤمن به . ومن أخص مظاهر هذه القيمة دوام ثقته بها ودوام اطمئنانه إليها . ولو صيغ جوهر هذه الأوامر والنواهى فى صيغة لها طابع الانسان ؛ لو صيغت فى قانون تشريعى وضعى أو قانون أخلاق فلسفى لفقدت ، على الأقل ، دوام الثقة بها ودوام الاطمئنان اليها . لأنها منسوبة الآن الى الانسان وصفته ؛ الى من لا تتوافر له عناصر الإجلال الدائم أو عناصر العبادة . وشأن الأوامر والنواهى الانسانية أو شأن القوانين الوضعية والأخلاقية فى حياة الانسان كشأن المعرفة الانسانية البحتة فى التوجيه الثقافى له . فهذه إن لم تلب رغبة رئيسيا فيه ، وهى رغبة السعى المستمر نحو هدف وغاية ، كذلك لا تلبى رغبة الخشية عنده ، التى تعد من أهم المظاهر الغرزية لما يسمى طبيعة « حفظ البقاء » فى الانسان . فالانسان مجبول على أن يسعى ، ومجبول على أن يخشى ، وكلتا الجبلتين فيه لازمتان لصيانة ذاته وتحقيق تطوره .

من مظاهر خشية الانسان طاعته . ولكن طاعته المثمرة هى تلك التى تتبع خشيته المستمرة . ولا استمرار لخشيته له إذا لم يستمر تعظيمه ، ولا استمرار لتعظيمه إلا إذا توفرت الثقة الدائمة لديه . وهذه لا تكون إلا عند عابد آمن بمعبود هو « سر » الوجود كله .

وإذا كانت خشية العابد من معبوده تكفل له طاعة أوامره ونواهيه — بفعل الأولى وترك الثانية — ، فانها خشية لاتستتبع انزعاجا واضطرابا له ؛ بل هى عامل فى اطمئنانه النفسى وسلامه الذاتى الدائم . لانه هو يرى فى هذه الخشية تحقيق أمله ، أو هو بسببها يحقق « سعيه » الطبيعى . إذ من لوازم الخشية هنا الرغبة فى عدم الانحراف عما رسمته الأوامر والنواهى الإلهية ، وهى لذلك تتضمن الحرص على تحقيق الخطوات المرسومة للوصول للغاية . وإذا كان فى تمام الوصول إلى الغاية نهاية « سعى » الانسان ، وبالتالى نهاية

سعادته ، فانه — لاشك — فى تحقيق كل خطوة من الخطوات المؤدية اليها نوع من تحقيق الأمل ، لا نوع من الانزعاج والاضطراب .

***

والإنسان منذ عصر النهضة الأوربية يحاول أن يستعيض(١) عن « سر » الوجود المعبود كغاية طبيعية للإنسان بهدف آخر من وضعه . ويحاول أن يتخذ من هذا الهدف الآخر « سرا » للوجود ، كما اتخذت الاديان السماوية من « الله » هذا « السر » يحاول الإنسان منذ ذلك الوقت أن تكون « الدولة » هى الغاية الأخيرة لسعى الإنسان فى حياته ، وأن يجعل من العمل لها خالصا آية الاطمئنان النفسى له وآية رضاه بالحياة . وبالتالى يحاول أن يجعل لقوانين الدولة قداسة الأوامر والنواهى الإلهية . والإنسان فى الدولة عليه ، تبعا لذلك ، أن يمنحها ثقته التامة وطاعته المطلقة . وكما أن أوامر الله ونواهيه لا يصح أن تناقش ولا تعلل — لأن محاولة مناقشتها ومحاولة تعليلها أو تبريرها عنوان على عدم الثقة المطلقة بها — كذلك يرى الإنسان الحديث أن قوانين الدولة يجب أن يقف الإنسان المستظل بها أو التابع لها موقف المستسلم المطيع الذى لا يرى فى نفسه دافعا على إثارة الجدل حولها

(١) أوجست كومت (١٧٩٨—١٨٥٧) يرى أن أساس الفلسفة هو الفرد المادى . ولكى توصل «الفردية» التى تبتدىء منها الحياة العملية ، إلى الشعور الجماعى والى المعنى العام يجب أن تعتمد على قانون دينى يوجه الفرد إلى عبادة الطبيعة الكبرى ، Grand étre ، وهى الإنسانية .

وكارل ماركس (١٨١٨ — ١٨٨٣) يصدر فى فلسفته المادية عن الفهم المادى للتاريخ . وهوصاحب نظرية المذهب الاجتماعى والشيوعى . والشيوعية هى المبالغة والتطرف للمذهب الاجتماعى . وترى أن قيمة الفرد فى الانسان العام ، وأن الدولة العامة هى المبدأ الأخير لكل نواحى الحياة .

ولودفيج فيرباخ (١٨٠٤—١٨٧٤) ، وهو متأثر بالمذهب الطبيعى وباتجاه أوجست كومت ، يقول : « الله كان فكرتى الأولى ، والعقل كان الثانية ، والانسان الثالثة والأخيرة » .

والمناقشة فى مبادئها . يحـاول الإنسان ، فى النهاية ، أن ينقل خصائص الاعتقاد بـ « سر » الوجـود أو بـ « الله » وما يتصل به إلى « الدولة » وما يتصل بها .

« الدولة » كائن حى ، كلى – هكذا يراها الإنسان الحديث — ليس مستقلا عن الأفراد . فهى ليست خارجة عن الأمة ولا موجودة على انفراد فيها . ولـكن حياتها ووجودها أسمى من حياة الأفراد ووجودها . « الدولة » تمثل المصلحة العليا للأفراد ، أو الهـدف الذى ليس بعده هدف لفرد من بينهم . وما تصـدره « الدولة » من قوانين يمثل هذا الهـدف ويحققه . وفلسفتها هى الفكرة المثالية التى تصور سعادة الفرد واطمئنانه الذاتى . وإذا كان الإنسان المعتقد بالله يرى فى عبادته وخضوعه لله ، وفى فنائه فى الطاعة له متعة نفسية ، لأنه عن طريق هذه العبادة يصل إلى مسعاه الأخير ، وهو القرب من الله ، فكذلك الفرد مع « دولته » يرى فى الطاعة لقوانينها العادية أيام السلم وما تصدره من تعليمات استثنائية أيام الحرب منتهى اللذة الذاتية ، لأنه عن هذا الطريق يحقق غايته الأخيرة ، وهى القرب مما تبغيه الدولة وتطلبه . الدولة فى نظر الإنسان الحديث والمعاصر تمثل الحكمة فى الرأى ، ومصونة عن الانحراف فى التوجيه .

سواء أكان هذا التحول رد فعل لاتجاه رجال الدين فى القرون الوسطى أم نتيجة لاستمرار سيطرة الطابع الإنسانى على البحث والتنقيف ، فان هذه « الدولة » ليست عالمية ، وبعبارة أخرى ليست « سر » الوجود المطلق ؛ لأنها – وإن كانت كائنا كليا أو عاما – محلية . هى نسبية Relative ، تخضع للتحديد والكشف الإنسانى . ولذا لا يصح أن تكون الغاية الأخيرة للانسان . فالعقل الإنسانى آمن بعبادة الله ، لأنه هو وحده الذى صح أن يكون الغاية المطلقة أو سر الوجود المطلق . والدولة ، لأنها محلية أو نسبية ، من صنع الانسان واعتباره . هى من اعتبار جنس بعينه أو جماعة معينة . فلا تلبى لذلك « سمى » الإنسان العام ، ولا تحقق هدف الأفراد جميعها .

ولأنها إنسانية — لكونها من اعتبار الانسان — لاتحوز ثقة الانسان المطلقة ، ولا اطمئنانه المطلق . وبالتالى — لهذا السبب — لاترتفع قوانينها فى نظر الإنسان التابع لها عن المناقشة ؛ بل عن المعارضة أحيانا . ولذا لا يكون خضوعه لها خضوعا تاما ، ولا عن رضاً .

والدولة العالمية قد فكر فيها الانسان المعاصر أيضا . وهى إن وجدت ، فمن صنع الانسان واعتباره كذلك ، لها خصائص الانسان ، وصاحب هذه بعيد عن أن يحقق الهدف الأخير للانسان .

* * *

الإيمان بالله مصدر أمل الانسان فى الحياة ، والمحرك لتطوره الذاتى . وبعد الله عن « النسبية » سبب لوجوب طاعة الانسان له ، وبالتالى وسيلة لأن يصل الانسان عن طريقها لغايته المثلى .

والثقافة الانسانية الخالصة تقصر عن أن تملأ حياة الانسان بمعناها ، لأنها تعجز عن أن ترشده إلى مايطمئن نفسه ويجعله راضيا بتصرفاته ومغتبطا بخطواته فيها .

الإنسان المتفائل هو المؤمن بالله ، والانسان المطمئن هو المطيع لله ، وكون الله لايدرك كنهه هو سر عبادته ، وكونه بعيدا عن « النسبية » هو سبب طاعته .

القصاص أساس صالح للعقاب

لحضرة الأستاذ الدكتور احمد محمد ابراهيم
وكيل نيابة دمنهور

نبذة تاريخية :

الجريمة قديمة قدم الإنسان ، وباقية ما بقى المجتمع الإنسانى ، والإجرام ظاهرة اجتماعية يستحيل محوها والقضاء عليها ما دام الانسان لا يستطيع أن يعيش منفردا ، إذ أن الاختلاط بين أشخاص تتعارض مصالحهم ، وتتباين طباعهم ، وتختلف طرق تربيتهم ، وتتغاير ظروفهم لابد أن يؤدى الى الاحتكاك ، وكثيرا مايؤدى الاحتكاك الى الإجرام . وإذا كانت الشرائع الدينية والقوانين الوضعية تنهى عن الجريمة وتعاقب عليها ، فليس الغرض من ذلك القضاء النهائى على الاجرام ، بل إنقاصه الى أقل قدر ممكن .

ولعل أول جريمة ارتكبت على سطح الأرض – فيما نعلم – هى جريمة القتل حين قتل قابيل أخاه هابيل « واتل عليهم نبأ ابنى آدم بالحق إذ قرّبا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر ، قال لأقتلنك قال إنما يتقبل الله من المتقين . لئن بسطتَ إلىّ يدك لتقتلنى ما أنا بباسط يدى اليك لأقتلك إنى أخاف الله رب العالمين . إنى أريد أن تبوء بإثمى وإثمك فتكونَ من أصحاب النار ، وذلك جزاء الظالمين . فطوّعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين ، فبعث الله غرابا يبحث فى الأرض ليُريَه كيف يوارى سوأة أخيه ، قال ياويلتى أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأوارى سوأة أخى ! فأصبح من النادمين . من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا ، ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم إن كثيرا منهم بعد ذلك فى الأرض لمسرفون » .

وتعتبر جريمة القتل من أخطر الجرائم على المجتمع لأنها تفقد الانسان حياته ، ولذا فعقوبتها فى كل القوانين من أقسى العقوبات ، وغالبا يعدم القاتل .

وليس اعتبار القتل خطرا وليد التقدم الحديث، ولكنه اعتبار عرفه المجتمع منذ وجد. ففى الزمن القديم كانت كل قبيلة تحيا مستقلة عن غيرها، ولها نظامها وقانونها الذى هو كلمة الرئيس الأعلى الواجبة التنفيذ. هذا فيما يتعلق بالقبيلة فى داخلها، أما علاقة القبيلة بغيرها من القبائل فلا حكم إلا للقوة؛ فالحق للقوى ولو كان معتديا. وكان الاعتداء على أحد أفراد القبيلة يعتبر اعتداء على القبيلة بأجمعها، يتضامن الجميع فى الانتقام من الجانى وقبيلته التى ترى هى أن من واجبها حماية الجانى والدفاع عنه، وكثيرا ما قامت الحروب الطويلة بين القبائل المختلفة لأتفه الاعتداءات. وكان من المعتقد أنه إذا لم ينتقم من الجانى وقبيلته فقد حكم على القتيل بالهلاك الأبدى، ولن يذوق شبحه الحائر طعم الراحة؛ وبذلك كان للانتقام الدم صفة تكفيرية؛ فهو بالنسبة لأولياء القتيل واجب دينى ومقدس لا يمكن التخلص منه دون أن يتعرضوا لبغض الميت واستنكار الأحياء(١).

والقصاص شريعة موسى عليه السلام، وذلك واضح من قوله تعالى: «وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص». والنص على القصاص موجود بالتوراة المتداولة الآن؛ فقد جاء بسفر التثنية: نفس بنفس، عين بعين، سن بسن، يد بيد، رجل برجل (٢).

وعلى العكس مما تقدم نص إنجيل متى؛ فقد جاء فيه:

سمعتم أنه قيل عين بعين وسن بسن، وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضا، ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضا، ومن سخرك ميلا فاذهب معه اثنين (٣).

---

(١) القانون الجنائى لجرسون ص ١٦، ١٧ (٢) الأصحاح ١٩ آية ٢١ وانظر أيضا آية ٤ ـ ١٤ وسفر الخروج الأصحاح ٢١ آية ١٢ ـ ٢٧ وسفر العدد الأصحاح ٣٥ آية ١٦ ـ ٣١
(٣) الأصحاح الخامس آية ٣٨ ـ ٤١

ثم جاء الإسلام فأوجب القصاص وأجاز لولى الدم أن يعدل عنه الى الدية : « يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى : الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى ، فمن عُفى له من أخيه شىء فاتّباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ، فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم . ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون (١) » .

ولما كانت الأحكام الجنائية للشريعة الإسلامية هى الهدف الأساسى لمهاجمى التشريع الإسلامى ، والمعقل الذى يتحصن خلفه المنادون بترك العمل به ، فقد رأينا أن نبحث اتفاق القصاص مع وظيفة العقوبة فى العصر الحديث ، حتى إذا أثبتنا أن القصاص أصلح أساس للعقاب انهارت دعاوى مهاجمى الشريعة وطالبى عدم العمل بها .

وقبل أن نشرع فى إثبات ما نحن بسبيله نتكلم أولاً عن عقوبة الإعدام وعن العقوبات البدنية .

***

١ — عقوبة الاعدام

كانت عقوبة الإعدام مقررة فى القديم لكثير من الجرائم وخصوصا تلك التى تمس الحكم والحاكمين ، وبتطور الزمن نقصت الحالات التى يحكم فيها بالإعدام إلى الحد المعقول ، ولم يكتف البعض بهذا الإنقاص بل طالب بإلغاء عقوبة الإعدام . وأول من رفع الصوت بالمطالبة بالإلغاء العالم الايطالى بكاريا فى أواخر القرن الثامن عشر ، وقد سمح بوجود عقوبة الإعدام فى أوقات الاضطرابات السياسية . ووافق جان جاك روسو فى عقده الاجتماعى على بقاء عقوبة الإعدام على ألا تطبق إلا على الذين يسبب وجودهم فى المجتمع خطرا . وانقسم أنصار المدرسة الوضعية على أنفسهم ، فبينما نرى لمبروزو وجاروفالو يوافقان على بقائها ، نرى فرى يريد أن يستبدل بها الحبس المؤبد(٢) .

(١) البقرة آية ١٧٨ ـ ١٧٩

(٢) فابر ص ١٧٠ . لوران ص ٩٢ .

ويستند أنصار إلغاء عقوبة الإعدام إلى عدة حجج لا يجد أنصار إبقائها صعوبة فى دحضها . وفيما يلى هذه الحجج والرد عليها :

١ — عقوبة الإعدام غير مشروعة لأن حياة الفرد ملك له وهى شىء مقدس ، فليس لأحد فى الوجود أن يسلبه هذه الحياة ، ولو كان المجتمع نفسه . ثم كيف يأمر القانون بالإعدام فى الوقت الذى يعاقب فيه على القتل ؟

ويرد على هذه الحجة بكل سهولة ، فأولاً لا قيمة لقولهم كيف يأمر القانون بالإعدام مع أنه يعاقب على القتل ؛ لأن ما يحرم على الأفراد ليس من الضرورى أن يحرم على المجتمع . والدليل على أن للمجتمع حقوقا لا نقر بها للفرد ، أن أموال الأشخاص وحرياتهم محمية لا يجوز أن يعتدى عليها ، إلا أن للمجتمع الحق فى المصادرة والحكم بالغرامة وله أن يحبس الشخص ، وبذلك يعتدى على ماله وعلى حريته اعتداء قد يمتد إلى طول الحياة (١) .

وأما القول بأن العقوبة ليست مشروعة فيرد عليه بأن لكل عقوبة شرطين جوهريين إذا توافرا أصبحت العقوبة مشروعة ، وهما :

ا — أن تكون عادلة . ب — أن تكون ضرورية .

أما أن عقوبة الاعدام عادلة فلا نزاع فيه متى بلغت الجريمة الدرجة القصوى من الخطورة .

وأما أنها ضرورية فلا نزاع فيه كذلك ؛ فهى ضرورية لاستئصال المجرم وقاية للمجتمع من شره متى ثبتت خطورة نفسيته ، وهى ضرورية لزجر الغير وردعه ردعاً كافيا حتى يمتنع عن ارتكاب الجريمة .

ومتى كانت عقوبة الإعدام عادلة وضرورية فقد حازت كل صفات المشروعية (٢) .

٢ — عقوبة الإعدام فظيعة وقاسية ووحشية وليست إلا إحياء لعهد البربرة القديم ، وهى تتنافى مع ماوصل إليه المجتمع من تقدم ورقى ومدنية .

(١) مذكرات القللى ص ٣٨٥ . لوران ص ١٨٧ . بدوى وشيرون ص ١٨٠ .
(٢) دروس على بدوى فى علم العقاب .

ولكن ليست هذه الحجة إلا حجة جوفاء لاتسمن ولاتغنى من جوع ؛ حقا إن الإعدام أقسى عقوبة عرفها الإنسان ، إذ يترتب عليها فقد الحياة . ولكن ما هى هذه الحياة التى يطلب منا ألا نقسو عليها هذه القسوة وأن نكون عليها محافظين ؟ إنها حياة شخص انتهك حرمة المجتمع وخرق قوانينه؛ حياة شخص ارتكب أفظع الجرائم وأقساها وأخطرها حتى استحق أن يحكم عليه بالإعدام .

وأما القول بأن الإعدام بربرة تتنافى وحالة المجتمع ، فليس إلا حجة الضعيف العاجز . هل كل شىء لايروق فى نظرنا نصفه بأنه بربرى حتى تستبشعه عقول الدهماء ؟ إن هذا مالا يصح أن يلجأ اليه عالم معتد بعلمه .

ثم ماهى المدنية وما هو التقدم والرقى ، تلك الكلمات التى يتشدقون بها ظانين أنهم يطعنون بها خصومهم فى الصميم ؟ هل المدنية ألا ينال المجرم جزاء ماقدمت يداه ؟ هل التقدم أن نترك كل قديم مهما كان حسناً مفيداً ؟ هل الرقى أن نسمو بالمجرمين على الأفراد الوادعين ، فلا نحوط حياة الأخيرين بسياج قوى من حماية القانون ، بأن نفهم المعتدين بأنهم سينالون أقسى عقاب إن اعتدوا على هؤلاء المسالمين ؟ الواقع أنها سفسطة ومغالطة تستند إلى خداع الكلمات .

وما أجمل تلك الجملة التى قالها الأستاذ الفونس كار « نحن نود إلغاء عقوبة الإعدام ولكن ماذا قدم السادة السفاكون » ؟ ونحور نحن هذه الجملة فنقول « نحن مرغمون على إلغاء الإعدام إذا شاء المجرمون ذلك » .

٣ — وإن أقوى حجة لأنصار الإلغاء هى قولهم إن عقوبة الإعدام متى حكم بها ونفذت أصبح من المحال أن نصحح آثارها إذا ثبت أن الحكم بها قد بنى على أدلة غير صحيحة . ورغم مالهذه الحجة من الوجاهة والقيمة فانها لاتكفى لتبرير إلغاء عقوبة الإعدام ؛ بل الواجب فى هذه الحالة هو أن نأخذ أشد الحيطة قبل الحكم بها ، فعلى القاضى أن يتثبت من قوة الأدلة التى قدمت له ، وأن يكون دقيقا فى بحثه مترويا فى عمله ليكون حكمه أقرب مايكون إلى العدالة، وفضلا عن ذلك يجب أن يعد قاتلا من يتعمد تقديم دليل غير صحيح يحكم

بمقتضاه بالإعدام ، ويجب أن يمتد العقاب أيضا فيشمل من يقدم بإهمال هذا الدليل .

واستحالة إلغاء أثر عقوبة الإعدام تنطبق أيضا على العقوبات المقيدة للحرية ، فما دام الحكم قد نفذ كله أوجزء كبير منه فلا قيمة للإلغاء ، لأن الظلم قد وقع مهما اختلف مقداره (١) .

وليست هذه الحجة فى ذاتها إلا حجة نظرية ؛ فالخطأ القضائى فى الحكم بالعقوبة إعداما كانت أم حبسا نادر . وتزداد هذه الندرة فى الإعدام إلى درجة لامثيل لها ، بحيث يمكننا أن نقول إنه قد تمر أعوام دون أن يحدث فى العالم مرة .

٤ — الإعدام عقوبة قاسية لامبرر لها ، لأن فى الامكان أن نستعيض عنها بعقوبات أخرى كالحبس المؤبد . ولكن إذا كانت عقوبة الإعدام قاسية فان العقوبة التى تستبدل بها تعادلها فى القسوة بل وقد تزيد عليها ؛ فقد فضل بعض السجناء الانتحار على هذا العذاب الذى لا آخر له .

٥ — وثم حجة أخرى يستمدونها من الاحصاءات الجنائية وهى قولهم : إنه لوحظ قلة الإجرام فى البلاد التى ألغت عقوبة الإعدام .

وما معنى هذا ؟ هل معناه أن عقوبة الإعدام تشجع على ارتكاب الجرائم ؟ لقد ألغت بعض الدول عقوبة الإعدام وعمل بهذا الإلغاء زمنا رجعت بعده هذه الدول عن رأيها وأعادت عقوبة الإعدام إلى الوجود مرة ثانية . فمثلا ألغيت فى إيطاليا عقوبة الإعدام سنة ١٨٨٩ ولكنها أعيدت سنة ١٩٢٦ بالنسبة لبعض الجرائم السياسية . وفى سنة ١٩٣٠ أعيدت بالنسبة لجرائم القتل ذات الظروف المشددة . وهذا الإلغاء ثم الإعادة يدل على أن الحجة المستمدة من الاحصاءات ليست قاطعة لأنها ليست عامة .

وحقيقة الأمر فى ذلك كما قال جبريل تارد « إننا إذا نظرنا الى البلاد التى ألغيت فيها عقوبة الإعدام نجد أن نسبة الإجرام قد قلت قبل إلغاء الإعدام

---

(١) مذكرات القللى ص ٣٨٦

نظرا لعوامل مختلفة ، وترتب على ذلك أن عقوبة الاعدام قد بطل تطبيقها فى العمل أو كاد . لذلك رأى المشرع أن يلغيها بنص صريح . فهبوط الاجرام فى هذه البلاد لم يكن نتيجة لإلغاء عقوبة الاعدام بل هو سابق لذلك الالغاء . وربما كان الأقرب الى الصواب أن يقال : إن إلغاء عقوبة الاعدام فى هذه البلاد نتيجة لنقص الاجرام لا سبب له (١) » .

٦ — عقوبة الاعدام تمنع من إصلاح المجرم مع أن الغاية الأولى للعقاب هى إصلاحه . ويرد على ذلك بأن العقوبة كما تكون إصلاحية تكون أيضا استئصالية ، ولم يقل أحد بأن عقوبة الاعدام تطبق على كل مجرم ، بل إن ذلك يكون قاصرا على المجرمين الخطرين أو جزاء لارتكاب جريمة خطيرة .

٧ — عقوبة الاعدام غير مفيدة فالمجرم حين يقدم على ارتكاب الجريمة لا ينظر الى الحد الأعلى للعقاب المقرر للجريمة بل يفكر فى كيفية الفرار من يد العدالة . ثم إن المجرم قد يجد فى الاعدام مجالا للزهو والافتخار .

والواقع أن القول بأن المجرم لا يفكر فى العقوبة لا يمكن أن يصح إلا بالنسبة للمجرم بالصدفة ، أما المجرم الذى اتخذ الاجرام حرفة له وصناعة فانه يفكر أولا فى العقاب وفى طريقة تنفيذه (٢) .

والقول بأن المجرم يجد فى الاعدام مجالا للزهو والافتخار حين يتظاهر بالشجاعة وقت التنفيذ ، قد يكون صحيحا فى بعض الأحوال ، ولكن هذا الشعور بالزهو لا يحدث إلا بعد ارتكاب الجريمة والحكم بالعقاب . وليس من المتصور أن يرتكب شخص جريمة من الجرائم بدافع الزهو والافتخار باظهار عدم المبالاة عند تنفيذ عقوبة الاعدام ؟

---

(١) مذكرة القللى ص ٣٨٧ ، ٣٨٨ .

(٢) فابر ص ٣٩ . لوران ص ١٩٧ .

الروافض واحداثهم فى الاسلام

لفضيلة الأستاذ الشيخ منصور رجب

من هم الروافض ؟ لم سموا بهذا الاسم ؟ أصول مذهبهم ، واضعه ، الثغرة التى وثبوا منها على الاسلام ، عقيدتهم فى أبى بكر وعمر .

ابتدأ الأزهر حياته العلمية — فى شهر صفر من سنة ٣٦٥ — بدرس الفقه على مذهب الرافضة . وظل يتزعم هذا الدرس قرنين اثنين من الزمان . بل لأجل هذا المذهب أوجد الأزهر ، حتى لا يصطدم بمذهب أهل السنة فى جامع عمرو مهد الحركة العلمية فى ذلك الوقت .

والروافض هم الغلاة فى حب على بن أبى طالب ، وبغض أبى بكر وعمر وعثمان وعائشة ومعاوية فى آخرين من الصحابة رضى الله عنهم أجمعين . وسموا رافضة لأن زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب لما امتنع من لعن أبى بكر وعمر حين طلب الجند منه لعنهما أثناء قتاله يوسف بن عمر الثقفى ، لما امتنع قائلا : هما وزيرا جدى محمد صلوات الله عليه ، رفض الجند رأيه ، فقال لهم : رفضتمونى ؟ قالوا : نعم ، فغلب عليهم هذا الاسم .

وإذا عرفنا أن حادثة زيد هذه كانت أيام هشام بن عبد الملك — عاشر خلفاء بنى أمية — استطعنا أن نقول : إن كلمة رافضة لم تغلب على هذه الفرقة إلا بعد أن كانت بنحو قرن إلا قليلا . ولا تطلق هذه الكلمة إلا على الغلاة من الشيعة ، أما غير الغلاة فلا يشملهم هذا الاسم ، اللهم إلا اذا أخذنا بتعليل رواه المقريزى فى خططه ، لم نره فى غيره من المصادر التى بين أيدينا ، حيث قال بعد أن روى التعليل السابق : ومنهم من قال : لأنهم رفضوا رأى الصحابة رضى الله عنهم حيث بايعوا أبا بكر وعمر رضى الله عنهما .

وأول من وضع أساس مذهب الرافضة هو عبد الله بن سبأ الملقب بابن السوداء — أسلم سنة ٢٩ فى خلافة عثمان رضى الله عنه — وبناه على نظريات ثلاث : الرجعة . والوصية . والحلول .

هذه هى النظريات الثلاث التى أقام عليها هـذا المذهب .

تحدث ابن السوداء أولا عن الرجعة ، ثم الوصية ، وأخيرا تحـدث عن الحلول . غير أنه حين تحدث أولا عن الرجعة لم يتحدث عن رجعة على بل تحدث عن رجعة النبي صلوات الله عليه وأنه أحق بالرجوع من عيسى بن مريم ، وكان يقول فيما يقول :العجب ممن يزعم أن عيسى يرجع ويكذب بأن محمداً يرجع وقد قال الله عز وجل : « إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد » . وبعد أن قتل على نادى برجعته إلى الدنيا قائلا لأتباعه : والله لو أتيتمونا بدماغه سبعين مرة ما صدقنا موته ، ولا يموت حتى يملأ الأرض عدلا كما ملئت ظلماً وجورا .

أما الوصية فهى السلاح الذى استخدمه فى فتنة عثمان ؛ فلقد أخذ يطوف البلدان متحدثا فيها قائلا: «لـكل نبي وصى ووصى محمد على بن أبى طالب ، فهو وصيه من بعده على أمته ، فمن أظلم ممن أخذها بغير حق . وبعد أن هيأ الأفكار واستمال الناس لهذه النظرية أخذ يحرك الناس ويؤلبهم على عثمان لأنه معتد على حق الوصى ، وإمامته حق لعلى فيجب أن ترد إليه . واستمر على هذه الحال يبث الدعاة ويحرك الفتنة حتى خرج مع بعـض المصريين — كان مقيما بمصر وقتئذ — الى المدينة فى فتنة عثمان ، وانتهى الأمر بقتله وبيعة على .

وفى خلافته رضى الله عنه نادى ابن السوداء بنظرية الحلول ، فقال : الجزء الإلهى يحل فى على والأئمة من بعده ، حتى ذهب جماعة من أتباع ابن السوداء هذا الى على فقالوا له مشافهة : أنت هـو . فقال على : ومن هو ؟ فقالوا أنت الله ! فاستعظم الامر وأمر بنار فأججت وأحرقهم بها . أو تدرى ماذا قالوا له بعد أن حرقهم بالنار ؟ ! قالوا له: الآن صح عندنا أنك أنت الله ، لأنه لا يعـذب بالنار إلا الله . وفى ذلك يقول على رضى الله عنه :

لما رأيت الأمر أمرا منكرا أججت نارى ودعوت قنبرا (١)

والى هنا أقام ابن السوداء مذهب الرافضة على هـذه النظريات الثلاث : الوصية وهى الأصل فى المذهب ، والحلول ، لطاعة الامام وعدم الخروج عليه والتصديق بما يأتى عن طريقه . وأما الرجعة فلإحياء الأمل فى نفوس أتباعه حتى لا ينفرط عقد المذهب بعد على .

هذه هى الأصول التى وضعها ابن السوداء أساسا لمذهب الروافض ودعا إليها ، فآمن بها بعض المتشيعين لعلى ، وأصبحت عندهم عقيدة دينية لا تقبل التناظر ، بل التجادل فيها يؤدى إلى الانسلاخ من الدين كما كانوا يعتقدون .

وابن السوداء هذا يقدمه لنا الطبرى والمقريزى بأنه أخذ يتنقل فى بلدان المسلمين يريد إضلالهم فلم يقدر فرجع يكيد للإسلام (٢) .

وأعمال هذا الرجل فى فتنة عثمان وأفكاره التى طاف بها بعض البلدان يدلان على أنه من الذين يقولون : آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين ، وعلى أن هـذه الحركة التى أحدثها فى نفوس بعض المتشيعين لعلى تلقى وحيها من غيظ تأججت ناره فى نفسه من ذلك الدين الذى به دالت دول الأديان الأخرى ، ومنها اليهودية دينه قبل أن يسلم أو قبل أن يظهر الاسلام ، فأظهر التشيع لآل البيت وأبطن الكيد للاسلام عن طريق الحيلة ما دامت القوة ليست فى مقدورهم ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا .

والذين كادوا للإسلام وثبوا عليه من الثغرات التى فتحت فى صفوف المسلمين بالخلاف على الإمامة . فالخلاف على الإمامة هـو الباب الأول الذى دخل منه أرباب الفرق الإسلامية على الإسلام بأفكار ونظريات غريبة مما

---

(١) الفصل بين الملل والنحل لابن حزم ج ٥ ص ١٨٦ والخطط للمقريزى ج ٤ ص ١٨٢ واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ص ٥٧ والتبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية من فرق الهالكين لأبى المظفر طاهر بن محمد الاسفراييني .

(٢) الطبرى ج ٥ ص ٩٨ والمقريزى خطط ج ٤ ص ١٤٦ .

جعل المسلمين فرقا وأحزابا يلعن بعضهم بعضا . ولقد ولد هذا الخلاف قويا ؛ فلقد حدث بعد الرسول صلوات الله عليه أن اتجهت الخزرج في سقيفة بني ساعدة الى بيعة سعد بن عبادة وأخرجوه لذلك وهو مريض ، وكان أمرهم من القوة بحيث جعل عاصم بن عدى وعويم بن ساعدة يقولان لأبي بكر وعمر وأبي عبيدة بن الجراح وهم في طريقهم الى السقيفة : ارجعوا فأنه لا يكون ما تريدون . وفي السقيفة بعد أن أقبل الناس على أبي بكر يبايعونه حدثت مشادة بين عمر وسعد بن عبادة ، قال فيها سعد لعمر وكان قد أخذ بلحيته لموقفه من الخلافة : والله لو حصصت منها شعرة ما رجعت وفي فيك واضحة ! وقالت الأنصار أو بعض الأنصار : لا نبايع إلا عليا ، وتخلف علي وبنو هاشم وطلحة والزبير عن اجتماع السقيفة ، وامتنع علي عن بيعة أبي بكر ستة أشهر على الصحيح ، واخترط الزبير سيفه قائلا : لا أغمده حتى يبايع علي . وأتى بعد ذلك موقف له خطره في هذا الخلاف : ذلك هو غضب فاطمة بنت رسول الله من أبي بكر وهجرها له حتى ماتت .

كل ذلك قد ساعد الذين أرادو الكيد للإسلام على الدخول على المسلمين بأفكار غريبة جعلتهم شيعا وأحزابا .

ومن ابن السوداء هذا تشعبت أصناف الغلاة من الروافض . ومن يستعرض ما ذهبت إليه فرق هذا المذهب يرى أن عليا عند أكثرهم إله خالق ، وعند بعضهم نبي ناطق ، وعند سائرهم إمام معصوم مفروضة طاعته . فيجمعهم القول بإمامته نصا ووصاية ، إما جليا وإما خفيا ، وأن الإمامة لا تخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده ، فليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم ، بل هي قضية أصولية من أركان الدين لا يجوز للرسول إهماله ولا تفويضه الى العامة وإرساله .

وإذا نظرنا الى هذا المذهب جملة على ضوء ما تقدم نرى أنه :

أولا : كان أسبق مذاهب الفرق الاسلامية وجودا في تاريخ الاسلام .

ثانيا : أنه المذهب الوحيد الذى سن نظاما للأمامة يقضى بجعلها وراثية فى أسرة واحدة من أسر المسلمين هى أسرة على بن أبى طالب .

وسندهم فى أن النبي قد وصى بالخلافة من بعده لعلى حديث مشهور بحديث غدير خم ـ غدير خم على بعد ثلاثة أميال من الجحفة يسرة الطريق ـ وهـذا الحديث رواه أحمد فى مسنده ج ٢ ص ٣٣٢ ، ج ٣ ص ١٢٠ ، ١٤٥ ، ج ٤ ص ١٠٢ ، ولهذا يعتقدون أن أبا بكر وعمر قد خرجا على هذا النص .

وهنا أنقـل بيتين جاءا فى كتاب شرح الأخبار ص ١٧٧ تحت عنوان «لله در الناظم» وكتاب شرح الأخبار هذا من أمهات كتب المذهب ، وهو مخطوط بالمكتبة الملكية تحت رقم ٧٠٦٢ وهو للقاضى أبى حنيفة النعمان (غير صاحب المذهب) ، وهذا الـكتاب قد اضطلع عليه المعز لدين الله بعد أن ألف فأثبت منه ما أثبته وأسقط منه ما أنكره ، وهاهى ذى الأبيات :

صديقهم بعـد النبي تزندقا وكذاك فاروق الصحابة فرقا

بين النبي وآله ووصيـه والمسلمين درا بذا من حققا

بل كان يأخذ أحـدهم البغل ، أو الحمار ، فيعـذبه ويضربه ويعطشه ويجيعه على أن روح أبى بكر وعمر رضى الله عنهما فيه (١) . وبهذه المناسبة أقول : إن أول من قال بتناسخ الأرواح فى الاسلام هم الروافض ، ويظهر أنهم أخذوا فى التناسخ برأى من يقول بانتقال الروح الى أجساد أخرى وإن لم تكن من نوع أجسادها التى فارقت على سبيل العقاب أو الثواب .

« يتبع »

---

(١) الملل والنحل لابن حزم ج ٥ ص ١٨٢

الاسلام يغزو العالم

للمستشرق الكبير مونتيه

[نشرنا هذه المقالة على ما فيها مما يوجب النقاش إذاعة لما حوته من حقائق عن الاسلام وعن حيويته وسرعة انتشاره وخلو الجو له ، وليس هذا التصريح من رجل فى درجة الأستاذ الكاتب من العلم ، بالشيء القليل فى تأييد الاسلام]

يختلف الشرقيون فى حكمهم على المستشرقين ، فبعضهم يرفعهم إلى السماك ويتقبل كل قول منهم كأنه تنزيل من حكيم حميد ، وبعضهم يهوى بهم إلى الحضيض ويرى أن كلامهم لا يعدو أن يكون شركا للإلحاد والزيغ . وكلا الفريقين مغال فى رأيه . ومما لا شك فيه أن المستشرقين بشر يخطئون ويصيبون . ولا شك أن بعضهم تحدوه رغبات قوية ونزعات عنيفة إلى الحط من شأن الإسلام . وقد يكون مصدر هذه الرغبات والنزعات دينياً كما هو الشأن فى كل ما يكتب الأب « لامنس » ، وقد يكون استعمارياً كما هو الشأن فى كثير مما يكتبه كثير من المستشرقين الذين نبتوا فى أقطار مستعمرة . بجانب هؤلاء وأولئك طائفة أخلصت للبحث العلمى . ومن هؤلاء المستشرق السويسرى الكبير مونتيه الذى ترجم كثيراً من السور القرآنية فى أسلوب فرنسى رائع ، ونشر كتاباً قيما عن الاسلام ، وألقى محاضرات تتعلق بالنواحى الاسلامية فى فرنسا ، فكان لها موقع الدهشة عند الفرنسيين ، والاستحسان عند الشرقيين . ومن هذه المحاضرات نقتطف البحث الآتى :

***

... ومهما يكن من شىء ، فإن الاسلام قد غزا ولا يزال يغزو العالم ، مثله فى ذلك مثل الزيت المسكوب على ورقة لا يلبث أن يتخلل مادتها ويتسرب الى أطرافها فيعم جل أجزائها .

لقد انتشر الاسلام فى سرعة وذاع منذ نشأته . وقليلة هى الأديان التى بلغت مثل ما بلغه من قوة النفاذ والسريان . ولقد هال الناس ما رأوه من نجاحه وفتوحاته العديدة التى عمت الأمصار النائية فأقامت فيها الشرائع الإسلامية والإصلاحات التى أتى بها الدين الجديد .

لقد هال الناس هذا النجاح فذهبوا فى تعليله مذهباً خاطئاً لا يسوغه العقل ولا ينسجم مع التاريخ .

لقد زعموا — وإنهم ليزعمون للآن — أن منشأ تفوق الاسلام فى عهد محمد وخلفائه الأوائل إنما يرجع أولا وقبل كل شىء إلى ما للسيوف والرماح من شدة وبطش . بيد أن الواقع يكذب هذا الرأى تكذيباً صارخاً . وما من شك فى أن ثورة الإسلام الإصلاحية كانت أول الأمر دينية محضة . وما من شك أيضا فى أن محمدا كان رسولا دفعه إلى مقاطعة الوثنية إخلاص عظيم وإيمان مكين ، فانتشل العرب — بنى جلدته — من ظلمات دين مبنى على الجهل والخرافات ، وأنقذهم من حالة أخلاقية واجتماعية بلغت مبلغاً أليما من التدهور والانحطاط .

إننا لا نستطيع أن نشك فى إخلاص محمد ولا فى الحماسة الدينية التى تشبعت بها روحه ، هذا الإخلاص وهذه الحماسة دفعاه إلى أن يصدع فى مكة ثم فى المدينة برسالته ، رسالة الاصلاح .

بيد أن مركز الإصلاح الدينى لم يكد ينتقل إلى المدينة بانتقال محمد إليها حتى انضم إلى أغراضه الإصلاحية عنصر جديد هو الشعور بالقومية العربية وفكرة جمع قبائل الجزيرة تحت راية واحدة . ومنذ ذلك العهد امتزج الإصلاح الدينى بوحدة عربية تامة تنطوى تحت لواء سلطة دينية سياسية واحدة .

ومن هنا نشأ ما تميزت به الحضارة العربية من مزج عجيب بين السلطة الدينية والسلطة المدنية ، ذلك المزج الذى كان أول الأمر أس عظمتها ومجدها ، ثم كان آخر الأمر سبباً فى تدهورها وانهيارها .

وعلى ضوء ما قدمناه يجب التمييز ، فى أوائل عهد الاسلام ، بين التبشير بالقرآن ونشر الدين ، وبين الفتوحات الحربية والعمل على توحيد صفوف العرب .

هذا التمييز الضرورى ، بل الأساسى ، لن يثير دهشة عند هؤلاء الذين درسوا تاريخ الأديان .

وهناك تعليل آخـر يعلل به بعضهم تلك الظاهرة الرائعة ، أعنى سرعة انتشار الاسـلام منذ نشأته الأولى ، ولـكنه تعليل تكبد صاحبه فى البحث عنه مجهوداً لا مـبرر له ، إذ أن نظرة إلى الظروف العامة العادية التى تكتنف كل مجتمع إنسانى كانت وحدها كفيلة أن تهدى الى الحقيقة فى ذلك .

أقول علل بعضهم ذلك الانتشار السريع القوى بأنه يرجع إلى هجرة العرب بحثاً عن بلاد أخصب من جزيرتهم التى لم تـكفل لهم سهولة العيش ولم تفسح لهم المجال للنمو والتكاثر .

ولقد ذهب بعض أنصار هـذا المذهب بعيداً فتخيلوا أن المرء اذا أراد التعرف على سبب تلك الهجرة التى أدت فى القرن السابع الميلادى الى فتح الاسلام لمعظم بلاد الشرق ، فعليه أن يرجع فى بحثه الى التغير البطىء الذى ألم بالجزيرة العربية والذى كان من نتائجه أن شمـل الجفاف تدريجياً تلك البلاد الواسعة التى تبلغ ثلاثة أرباع مساحة أوربا . . . . لشد ما أخشى أن يجرنا ذلك التغير البطىء الى عصور سحيقة ، عصور ما قبل التاريخ ، فنضل خلال الزمن ولا نهتدى الى الطريق .

* * *

هذا عرض موجز لأسباب انتشار الاسلام السريع فى أوائل عهده . واذا كنت قد حرصت على التحدث فيه ، فما ذلك إلا لأن هذا الدين ما زال حتى يومنا هذا يغزو العالم . ولا يزال العاملان اللذان ميزاها فى عهده الأول — نشر الدين والوحـدة العربية القومية — يؤثران ويأتيان بالنجاح فى تلك الحركة الاسلامية المتواصلة الى الأمام .

إن تقدم الاسلام المطرد فى القرن العشرين ما زال يعزى الى هذين العاملين الأساسيين : العامل الدينى والعامل المدنى . وهذا الأخير ينطوى على الأسباب السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

لنتحدث الآن عن العامل الدينى، ولنتساءل عما اذا كان فى الاسلام، كما فى المسيحية، مبشرون . إن الدعوة الى المسيحية فى الخارج تقوم على أكتاف المبشرين والإرساليات الدينية سواء فى ذلك الكثلكة والبروتستانتية، فهل فى الاسلام ما يماثل هذا النظام ؟

الجواب : نعم، ولا .

الجواب نعم إذا نظرنا الى هؤلاء الدراويش المنتشرين فى بقاع الأرض وخاصة فى المغرب والذين نستطيع أن نعتبرهم مبشرين حقيقيين . والجواب نعم أيضا إذا نظرنا الى تلك الجماعات الدينية التى من أغراضها الدعوة الى الدين الاسلامى .

بيد أن الاسلام فى الواقع إنما ينتشر بنفسه، فكل مسلم فى أى بلد مشرك هو أولا وقبل كل شىء داعية لدينه ورسول وإن كان لا يلبس المسوح .

والمسلم فى الغالب مؤمن بدينه شديد الإيمان به . ومما يمتاز به الدين الإسلامى أنه يستولى على مشاعر المؤمن وحواسه كلها، ولئن كنا نرى اليوم بعض المسلمين يهملون فى دينهم أو لا يعيرونه اهتماما فهذا لا يمنعنا من القول بأن التحمس من خواص الاسلام الأولى . لذا أكرر أن المسلم بفطرته مبشر وداعية . إنه يدعو إلى دينه كلما عنت له الفرصة . إنه يدعو إليه أثناء تجارته أو سياحته أو صناعته . إنه يدعو إليه سواء كان فى قافلة أو فى ركب أو فى مكان مستقر .

ودعاة الاسلام، فى حميا التبشير به، يطرقون للوصول إلى غايتهم سبلا قد تكون مختلفة أشد الاختلاف ولكنها تنسجم دائما مع حال الأمم وبيئة الاقاليم التى يقومون فيها بنشر دعوتهم . وهنا نرى جليا العوامل الاجتماعية والاقتصادية بجانب العامل الدينى تناصره وتؤازره وتؤيده . فأنشأ دعاة الإسلام تلك القرى الصغيرة التى عمروها بمن فتح الله قلبه وبصره للدين الجديد فآمن به . وانتهزوا فرصة تلك المجاعات الهائلة التى حلت ببلاد الزنجبار فعرضوا دينهم على الأهالى فى لباس من الرحمة والاحسان . واتخذوا تحرير العبيد سبيلا إلى نشر الاسلام، كما فعل محمد بن على السنوسى الذى اشترى قافلة بأسرها من الرقيق

وجاء بهم إلى زاويته فثقفهم وعلمهم، فلما أن اطمأن إلى صلاحيتهم للقيام بمهمة التبشير حررهم وسرحهم إلى بلادهم معززين مكرمين لينشروا فيها الاسلام .

أما فى البلدان المتحضرة والشعوب ذات الثقافة والمدنية ، فدعاة الإسلام يسلكون وسيلة أخرى تختلف كل الاختلاف عما ذكرناه من وسائل : إنهم يعملون جاهدين على إعداد أنفسهم إعداداً طيباً فيما يتعلق بالثقافة الممتازة ، فيكتسبون بذلك ثقة سراة المجتمع الذى يحلون به ، وعن طريق هؤلاء يؤثرون على عامة الشعب ، وقد يلجأون إلى نوع من التسامح الماهر كى يوافقوا بين الإسلام وبين التقاليد الشعبية والشعائر السائدة . لذلك نرى مسلمى الصين ، وهم يطمحون إلى أعلى المناصب الإدارية ويحتلون كثيرا منها ، يتحاشون أن يبنوا مسجداً يفوق فى ارتفاعه المعابد الأخرى ، ويتحاشون أن يقيموا فوقه المآذن العالية الرانية نحو السماء . وهم يوصون الأشياع الجدد بموالاة الظهور فى الأعياد العامة رغم أنها تتسم دائما بالطابع الدينى الشعبى . بل إنهم لا يترددون ، حينما يشغلون المناصب العامة ، فى قضاء الطقوس الدينية التى يعرضها الدستور . ومع هذا فإنهم ، حينما يجادلون أرباب الثقافات الممتازة ، يعرضون الإسلام فى صورة الدين الفطرى البسيط المطهر من كل الابتداعات التى يعيبها عليه الكنفيشيوسيون .

وهناك وسيلة أخرى عظيمة الأثر فى ذيوع الإسلام ، تلك هى المدرسة . وإن أول ما يعنى به المسلمون ، حينما يلقون عصا التسيار فى بلد من البلدان ، هو أن يبنوا مسجداً ويرفقوا به مدرسة ، فلا يلبث حتى يظهر تفوقهم جليا ساطعاً ، فيتسابق من يحيط بهم إلى المدرسة بغية الوصول إلى مثل ثقافتهم وتهذيبهم ومدنيتهم

وإذا علمنا أن المرأة فى بعض الأمم القاطنة بين النيل الأزرق والمرتفعات للهضبة الحبشية هى التى تهيمن على النشاط الفكرى دون الرجال ، فليس بعجيب أن نرى دعاة الاسلام هناك يعنون خاصة بتثقيف المرأة وتعليمها . وكذلك يفعل السنوسيون فيما يتعلق بنساء (التوبو) . هذا مع أننا نرى قلة ما يعيره المسلمون فى بلادهم من اهتمام بتعليم المرأة وتثقيفها .

والاسلام ينتشر أيضا بالزواج ، ومن اليسير على المسلم أن يصاهر أناسا من غير ملته ولا جنسه ، فهكذا يفعل أهل إفريقيا والصين . ولئن كان المسلمون فى الصين يكثرون من نكاح الصينيات ، فانهم يأبون أن يزوجوا بناتهم من غير أهل ملتهم .

زد على ذلك أن الاسلام يقوى ويكثر أتباعه بما يشتريه المسلمون من أولاد المشركين الذين ينشئونهم على الدين الحنيف . ولقد رأينا بعض مسلمى الصين ، فى تحمسهم الدينى ، يشترون ما يبلغ عشرة آلاف طفل بثمن باهظ ، وذلك أيام كانت المجاعات تجتاح (بلاد التشان تونج) .

* * *

أردنا فيما سبق أن نتحدث عن العوامل الدينية فى انتشار الاسلام ، بيد أننا دخلنا فى محيط العوامل الاجتماعية والاقتصادية بل والسياسة . ذلك أن كل هذه العوامل متماسكة أشد التماسك مرتبطة أشد الارتباط ، وكل شىء فى الاسلام يتسم بالطابع الدينى ، والمسلم ينظر الى كل شىء من خلال معتقداته وآرائه الدينية .

لنلق نظرة الآن على العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، ولنبدأ ببعض ملاحظات عامة تبدو لنا ذات أهمية عظيمة :

إن الاسلام فى إفريقيا يتمثل فى صورة نظام اجتماعى واقتصادى ممتاز ، وهو لذلك عامل من أقوى عوامل التقدم فى هذه القارة . والاسلام ، مثله فى ذلك مثل المسيحية ، هو حضارة ، بل حضارة عريقة قديمة ؛ أى أنه قد مرت عليه عصور طويلة انتشر فيها وتطور تطوراً بطيئاً . وقد بلغت حضارته أوجها قديما فى ربوع الشرق والغرب ، ثم أبلاها الزمن فذبلت وانكمشت ، ولكنها لم تمح قط من الوجود . وهاهى اليوم تحاول أن تستجمع قواها وتداوى جراحها .

غزت هذه الحضارة إفريقيا فظهر للناس جميعا تفوقها فى ميادين الإدارة والاجتماع ، كما ظهر لهم تفوقها فى محيط الثقافة والأخلاق والدين ، وقد حدا

هذا التفوق بعض الباحثين(*) العادلين إلى إنصاف الاسلام فى مقارنةٍ عقدها بين أثر الاسلام وأثر المسيحية فى المغرب، فقال :

« إن المقارنة بين آثار الاسلام وآثار المسيحية سواء نظرنا إلى الجماعات أو الى الأفراد، تظهر فى وضوح تفوق الاسلام وامتيازه. إنها تظهر تفوقه لا فى ناحية عـدد الأشياع الذين اكتسبهم فحسب، بل فى الأثر الثقافى والأخلاقى والدينى الذى نشره الاسلام فى تلك الاقاليم ».

وإذا قلنا إن الاسـلام بتفوقه ترك أثراً جليلا فى إفريقيا فيجب علينا أن نلاحظ (وهـذه ثانية ملاحظاتنا العامة) أن فيه قابلية عظيمة للانسجام مع ما فطرت عليه الشعوب الافريقية.

إن ما يمتاز به الاسلام البساطة، تلك البساطة التى تثير إعجابنا ودهشتنا إذ نراها مجسمة لدى الـكثير من المسلمين الإفريقيين. إنها قوة تجذب للاسلام الآخرين، وهى قـوة للمسلم تحمله على التعلم وتنمى فيه الشجاعة والحـزم. بساطة الاسلام! بساطة المسلمين! ... إنها تـكاد تـكون تحقيقاً تاماً لتلك الحياة المثلى التى عرضها علينا أخيراً بعض أجلاء المسيحيين فى أوربا وأمريكا.

* * *

ولقد كان للعامل السياسى أثر عظيم فى انتشار الاسـلام فى المغرب. فـكثيراً ما كان يتأثر نوع الديانة التى يختارها أهل المغرب بحاجتهم الضرورية الى حفظ مركزهم الاجتماعى أو نفوذهم أو سيادتهم، سـواء كانوا ينتمون الى قبيلة أو عشيرة، أو كانوا أفراداً منعزلين.

هذا العامل كان لاشك أعظم قوة وأوفى نشاطاً قبل أن تتقاسم دول الغرب ربوع إفريقيا وبقاعها.

وإذا ما لاحظنا أن الاسلام يمثل نظاماً سياسياً وإدارياً باهراً، فانه يسهل أن ندرك كيف أن شعوباً وقبائل بأسرها آمنت بالاسلام واعتنقته رغم أنه

(*) Mr. Delagosse, L'étatactuel de l'Islam (Revue du monde Musulman, Paris 1910, P. 51).

أتاها من الخارج ، من بضعة أفـراد من الخـارج : لقد رأت تلك الشعوب والقبائل ، وخصوصاً أهل إفريقيا ، أن ما أتى به هـؤلاء الأفراد إنما هو قوة هائلة من شأنها أن تعينهم على الاحتفاظ بكيانهم كدول حرة مستقلة ، ورأوا أن هؤلاء الأفراد أتوا بنظم اجتماعية ذات حيوية ناجحة خصبة . وإلى هـذا يرجع رسوخ قدم الاسلام فى أقاليم متعددة من وسط إفريقيا ومغربها .

***

نستطيع الآن أن نقول ، على ضوء ما ذكرناه سابقاً : إن الاسلام مستمر الذيوع والانتشار ، بل إنه ، من بين الديانات التبشيرية والتعليمية ، يحتل المكانة الأولى . إنه فى تقدم وانتشار لم يفارقاه منذ قرون . وليس ببعيد أن نرى فى يوم من الأيام ، تحت تأثير ظرف لا نستطيع التكهن به ، عاملا من عوامل انتشار الاسـلام التى ذكرناها ينتابه تطور فجائى باهر فيضحى بعيد الأثر هائله ، ويدفع الاسلام دفعاً الى غزو بقاع واسعة من الكرة الأرضية كما حدث فى التاريخ من قبل .

ومهما يكن من أمر التكهنات ، فليس لدينا أدنى شـك فى أن الديانة الاسلامية لم يفتر نشاطها ، لا . . . ولن تتوقف قط عن الانتشار . إنها دائماً فى تقدم ، وأتباعها دائماً فى ازدياد .

***

يحكى أن عقبة بن نافع ، حينما غزا المغرب فى سنة ٦٢ هـ ووصل الى ضفاف المحيط الأطلسى ، دفع بجواده فى لجـة المحيط حتى بلغت المياه عنق الدابة الكريمة ، عندئذ توقف القائد المتحمس صائحاً :

« ربى ، لو لم تعقنى مياه ذلك المحيط لسرت الى أنأى البـلاد غازياً ، حاملا لواءك المجيد ، غارساً دينك فى سائر أرجاء مملكة ذى القرنين (اسكندر الأكبر) عاملا مجاهداً فى سبيل الدين وإبادة الكافرين » .

لـكن الاسلام كان أبعد أثراً وأجل عملا من ذلك القائد المتحمس الفخور . لقد عبر الاسلام بحاراً واجتاز قفاراً وراح فى كل البقاع يصدع باسم الله ؟

محمد عبد الحليم

بالليسيه الفرنسية المصرية

مباحث لغوية
الابدال
— ٢ —

لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد على النجار

---

٥ — تبدل الهمزة حرفا من حروف العلة الثلاثة : الألف والواو والياء . وهذا الإبدال عند الحجازيين ومن نحا نحوهم . والتميميون ومن جاورهم لا يميلون إلى هذا الإبدال . ويسمّى الأولون أهل التخفيف ، والآخرون أهل التحقيق . ولا بأس أن نعرض لشيء من التفصيل فى موضوع التخفيف تاركين تمام ذلك لكتب التصريف ؛ فقد أفرد فيها باب لهذا الأمر .

ا — فإذا كانت الهمزة ساكنة أبدلت حرف مدّ مجانسا لحركة ما قبلها ؛ كما فى بئر ورأس وسُؤل . تقول فيها بير وراس وسول . وقد سرت هذه اللهجة إلى لسان عامتنا ؛ يقولون : راس وبير ، ولا ترى أحدهم يقول رأس وبئر . على أنا نسمعهم يقولون : اللؤم على مذهب أهل التحقيق . وكأن هذه الكلمة سمعت أولا فى مصر من التيميين ثم استمرت فى اللسان على هذه الصورة .

ب — وإذا كانت الهمزة مفتوحة بعد كسرة أبدلت ياء ؛ نحو مية فى مئة ؛ قالت زرقاء اليمامة :

ليت الحمام ليه إلى حمامتيه
ونصفه قديه تم الحمام ميه

وفى قراءة (١) أبى جعفر : مية وطايفة ورياء الناس ، وهكذا تقول العامة : ميّه وفيّه ، يبدلون الهمزة ياء ، وتراهم يشددون الياء حتى يقوى الاعتماد

---

(١) النشر ١ / ٣٩٠ .

عليها ويملأ الفم بها ، كما قالوا فى فم فمّ وفمّى . ولا تـكاد ترى أحدا يقول الرثاء حتى المثقفين .

حـ — وإذا كانت مفتوحة بعد ضم قلبت واوا ؛ يقال فى المؤذن الموَذن وفى الفؤاد الفواد ، وقد قرأ فأذن موزن بلا همز ورش وأبان عن عاصم (١) .

د — وإذا كانت بعد واو أو ياء أبدلت بمثل ما قبلها وجرى الإدغام ، كما تقول فى خطيئة : خطيّة ، وفى قروء جمع قرء : قُرُوّ . وهذا جار فى ألسنة العامة ، يقولون فى شىء شىّ ، وفى سوء سَوّ .

وأحب هنا أن أنبه على أن رسم الهمزة تبع لغـة التخفيف ، ولولا ذلك لـكتبت فى صورة واحدة . فقـد كتبت فى بئر هكذا نظراً إلى إبدالها ياء فى لغة التخفيف ، وكذلك الأمر فى لؤم وبؤس . وأنبه أيضا على أن قراءة المثقفين عندنا يلتزم فيها تحقيق الهمزة ؛ ومرجع ذلك إلى أن قراءة القرآن المتبعة عنـدنا هى قراءة حفص عن عاصم ؛ وهذه القراءة جرت على لغـة التحقيق إلا فى النزر من الـكلمات .

* * *

٦ — تبدل الألف قبل الحرف المشدد همزة مفتوحة فى لغة بعض العرب . وقرئ : ولا الضألين ، قرأ بها أيوب السختيانى . وحـكى (٢) أبو زيد دأبّة وشأبّة فى كتاب الهمز . ويقول أبو زيد : سمعت عمرو بن عبيد يقرأ : فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جأنّ (٣) ، فظننته قد لحن ، حتى سمعت من العرب دأبة وشأبة . وفى كلام أبى الفتح بن جنى أن هذا لغة . فالإبدال على هـذا إبدال مطرد ، ويخالف فى ذلك بعض النحويين . ويجعل بعض النحويين من باب دأبّة وشأبّة اطمأن : يقول : إن أصلها اطمانّ من الطمَن وهو السا كن ، فالمـادة عنده ثلاثية .

---

(١) من البديع لابن خالويه ص ٤٤ (٢) انظر فى هذه القراءة كتاب البديع ١٥٠

(٣) انظر البحر المحيط لأبى حيان فى تفسير الفاتحة .

فأما همز الألف فيما عدا ما سبق فيكاد يكون مقصورا على السماع . وقد قيل إن العجاج كان يهمز العالم والخاتم ونحوهما ، فإن لم يكن ذلك فى لسان قومه بل كان فى لسانه وحده لم يكن لغة كما لا يخفى . روى أنه قال فى أرجوزة له : يا دار سلمى يا اسلمى ثم اسلمى . ثم قال بعد أبيات : فخندف هامة هذا العالم . فعيب عليه ذلك بأن بعض الأبيات مؤسس وبعضها غير مؤسس ، وذلك يسمى عند علماء العروض سناد التأسيس ، فقافية العالم مؤسسة لمكان الألف فيها ، وقافية اسلمى غير مؤسسة ، فكان دفع من ينتصر له عنه أنه كان يهمز العالم وما جرى مجراه ، فعلى هذا لا سناد . وكذلك قال العجاج :

مبارك للأنبياء خأتم　　　معلم آى الهدى معأّم

وقال الفراء : ربما خرجت بهم فصاحتهم إلى أن يهمزوا ما ليس بمهموز ؛ قالوا : رثأت الميت ، ولبأت بالحج ، وحلأت السويق تحلئة — إنما هو من الحلاوة (١) .

* * *

٧ — تبدل الميم باء فى لغة مازن ربيعة — هناك مازن اليمن — قوم أبى عثمان المازنى . يقولون : با اسمُك ؟ فى ما اسمك ؟ ويروى عنهم أيضا إبدال الباء ميما . ويروى أن المازنى دخل على الواثق فقال له الخليفة : با اسمك ؟ فقال : بكر . قال المازنى فضحك الواثق وأعجبه ذلك وفطن لما قصدته ، فانى لم أشأ أن أواجهه بالمكر ، وقال لى : اجلس فاطبئن . يريد فاطمئن . ويريد المازنى أنه لم يقل مكر كما يقول قومه فى إبدال الباء ميما كى لا يذكر المكر فى هذا المجلس ، وهو أدب حسن .

وأذكر فى هذا المقام أنى قرأت فى الرسالة لسنين خلون مقالا لصاحبها الأستاذ الزيات كتبه فى رثاء الملك فيصل الأول ملك العراق ؛ وفيه أن الملك ذكر له يوما فى حديث معه وقد عرض للمثل المعروف : « تمخض الجبل فولد فأرا » أن الجبل فى المثل هو الجمل ، وإنما أبدلت الميم باء على اللغة السالفة .

---

(١) لسان فى رثا

٨ — وتبدل الياء المشددة جيما فى الوقف ؛ فيقال فى بصرىّ بصرجّ ، وفى مصرى مصرج . ويقول سيبويه (١) فى ذلك : « وأما ناس من بنى سعد فانهم يبدلون الجيم مكان الياء فى الوقف ؛ لأنها خفيـة ، فأبدلوا من موضعها أبين الحروف . وذلك قولهم : هـذا تميمجّ ، يريدون تميمى . وهـذا علج يريدون على . وسمعت بعضهم يقول : عربانج يريد عربانى (٢) . وحدثنى من سمعهم يقولون :

خالى عويف وأبو علجٍّ المطعمان اللحم بالعشجِّ وبالغداة فلق البرنجِّ

يريد أبو علىّ وبالعشى ، والبرنى . والبرنى ضرب من التمر جيد ، وفلقه ما قطع منه بعد تكتله . وهـذه اللغة نسبها سيبويه كما ترى الى ناس من بنى سعد ، وهى معروفة فى كتب اللغة بعجعجة قضاعة .

ومن إبدال الياء جيما غير المطرد قوله : حتى إذا ما أمسجت وأمسجا . يريد حتى إذا أمست وأمسى . ومن هـذا الإبدال فى العامية قولهم فى اليربوع للدويبة المعروفة جربوع . وأكثر ما يستعملونه وصفا للرجل الحقير ، يقولون : فلان جربوع ، وقد صاغوا منه فعلا ؛ يقولون : هو مجربع أى دنىء خسيس كالجربوع . وهذه اللغة العامية قديمة ؛ فقد أثبتها منسوبة الى العامة صاحب المصباح .

وإبدال الياء جيما يذكرنا بعكسه ، وهو إبدال الجيم ياء . وقد ورد من ذلك الشيرة فى الشجرة ، بكسر الشين فيهما . وقد قرىء : ولا تقربا هـذه الشِجَرة ، وهذه الشيرة ، فيما حكاه أبو زيد (٣) .

* * *

٩ — ومن لغات الإبدال فى الوقف قول بعض العـرب فى الوقف على الأفعَى ، أفعىْ ، وعلى الحبلى : حبلىْ ، وكذلك كل ألف فى آخر الاسم . ويقول سيبويه (٤) فى ذلك : « حدثنا الخليل وأبو الخطاب أنها لغة لفزارة وناس من

---

(١) الكتاب ج ٢ ص ٢٨٨ . (٢) العربانى : الذى يتكلم العربية من العجم . قال ذلك الفراء . انظر شرح أدب الكاتب للجواليقى ص ١٤٨ . (٣) البديع ص ٤
(٤) ج ٢ ص ٢٨٧ .

قيس . وهي قليلة . فأما الأكثر الأعرف فأن تدع الألف في الوقف على حالها ، ولا تبدلها ياء » .

* * *

١٠ — ومن لغات الوقف أيضا أن بعض العرب يقول في الأفعى الأفعو . ويقول سيبويه في ذلك : « وزعموا أن بعض طيء يقولون : أفعو ؛ لأنها أبين من الياء »

* * *

١١ — ومن لغات الوقف أيضا أن يقولوا : رأيت رجلأ ، وهذه حبلأ بالهمز . ويقول سيبويه (١) : « ومنهم من يقولون : هو يضربهأ ، فيهمز كل ألف في الوقف » .

* * *

وإني أرى أن أجتزئ في الإبدال المطرد بما ذكرت ؛ ففيه غنية وبلاغ . وأحب أن أذكر هنا أن الذين تكلموا في الإبدال من المتأخرين كالسيوطي في المزهر ذكروا بعض ضروب من الإبدال على أنها منوطة بقانون عام ، ويبدو أنها لا تتجاوز ألفاظا مسموعة .

(ا) فمن هذا الاستنطاء في لغة سعد بن بكر وهذيل والأزد وقيس والأنصار . تجعل العين الساكنة نونا إذا جاورت الطاء ، كأنطى في أعطى . وروى في الحديث : لا مانع لما أنطيت ، ولا منطي لما منعت ، في إحدى الروايتين . وقرئ شاذا إنا أنطيناك الكوثر ، وهي قراءة الحسن وطلحة وابن محيصن والزعفراني . ويبدو أن الاستنطاء خاص بمادة الإعطاء ومنها اسمه ؛ فلم يعرف أن أحدا يقول ينطل في يعطل . والاستنطاء لا يزال جاريا في لسان أهل حيفا ؛ يقول أحدهم : اعمل معروف ؛ انطيني كتابي . ذكر ذلك الأستاذ المعلوف في مجلة المجمع (ج ٤ ص ٢٩٨)

ومن هذا الوادي فحفحة هذيل ؛ يقول السيوطي إنها جعل الحاء عينا . والذي وقفت عليه أن هذا الإبدال في حتى ، يقولون فيها : عتى . وقرأ ابن مسعود

---

(١) الكتاب ٢ / ٢٨٥

رضى الله عنه : ثم بدالهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه عتى حين ، وأقرأ بذلك ؛ فكتب اليه عمر رضى الله عنه أن يقرئ الناس بلغة قريش حتى ، لا بلغة هذيل . ولم أر هذه القراءة فى غير سورة يوسف مع تكرر حتى حين فى غيرها . فقد يكون أن ابن مسعود رجع عن هذه القراءة امتثالا لعمر رضى الله عنه ، وبقى من حمل عنه قراءة يوسف دون أن يعلم رجوع ابن مسعود ، والله أعلم بحقيقة ذلك . ونرى من هذه القراءة ما يؤيد ما ذكرت من أن الفحفحة خاصة بحتى ، فلم يعلم أن ابن مسعود أبدل الحاء فى حين عينا . وقد يكون وجه هذه اللغة أن أصل حتى عدّى ، وأنك إذا قلت جاء القوم حتى زيد فمعناه أن المجىء تعداهم الى زيد . وقد ذكر ذلك صاحب الفلسفة اللغوية ، فتكون لغة هذيل هى الأصل فى هذا الحرف .

ومن هذا الوادى الوتم وهو إبدال السين تاء ، كما فى قول الراجز :

يا قبح الله بنى السعلاة عمرو بن يربوع شرار النات

غير أعفاء ولا أكيات

يريد شرار الناس ، ولا أكياس ، فأبدل التاء من السين لتوافقهما فى الهمس وتجاور المخارج ، فهذا ليس من الإبدال المطرد فى نظرى ، وإن نسب السيوطى الوتم بوجه عام الى قوم من اليمن ؟

طبقات الناس

قال خالد بن صفوان : الناس ثلاث طبقات : طبقة علماء ، وطبقة خطباء ، وطبقة أدباء ، ورجرجة بين ذلك يغلون الأسعار ، ويضيقون الأسواق ، ويكدرون المياه .

نقول : فى هذا التقسيم ظلم عظيم ، فان هناك طبقة لو لم تكن لمات أهل هذه الطبقات الثلاث جوعا ، ولا صطلمتهم حوادث الطبيعة اصطلاما ، وهى طبقة الفلاحين والصناع ، فهم ليسوا برجرجة بين أولئك يغلون الأسعار ، ويضيقون الأسواق ، ويكدرون المياه ، ولكنهم ينتجون من كنوز الأرض ، ما يقيت الأبدان ، ويصطنعون من معادنها ما لا بد منه من المتاع ، ويدفعون عن الأوطان غائلة العدوان .

علوم القرآن

علم المنطوق والمفهوم

لفضيلة الأستاذ الشيخ حسن حسين

علم المنطوق والمفهوم فى القرآن الكريم من العلوم التى انطوت تحت لواء علم التفسير ، وليست له شخصية معنوية مستقلة عن غيره من علوم القرآن التى ضمنها هذا اللواء العام : لواء علم التفسير ، وإن كان الأصوليون عرفوا كلا من المنطوق والمفهوم بتعريف صوروا فيه ماهيته وبينوا معناه ، إلا أنهم لم يعرفوه كعلم مستقل من علوم القرآن ، بل يشمل كل منطوق ومفهوم من القرآن والسنة مما يكون أصلا من أصول التشريع واستنباط الأحكام ، ولم يبينوا موضوعه الذى هو ضرورى فى تمييزه عن غيره من علوم القرآن ، إذ العلوم إنما تتمايز بموضوعاتها ، وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية .

وللأصوليين العذر ، فهم لا يبحثون عن المنطوق والمفهوم وغيرهما من علوم القرآن كالمطلق والمقيد ، والعام والخاص ، والمجمل والمبين ، والناسخ والمنسوخ ، إلا بقدر ما يتصل بموضوع علمهم ، وهو الأدلة السمعية التى يستنبط منها الأحكام الشرعية والفرعية التى يجب على المجتهد ومقلديه العمل بها . نعم من بينها القرآن الكريم ، بل هو أهمها ، إذ هو الدليل الأول عندهم ، والسنة الدليل الثانى ، لأنها منه بمنزلة البيان من المبين ، لقوله تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » إلا أن عنايتهم بالقرآن الكريم خاصة ببيان مآخذ الأحكام والتشريع . فقد يؤخذ

الحكم من عموم العام كما يؤخذ من خصوص الخاص ، ومن إطلاق المطلق كما يؤخذ من قيد المقيد ، وهكذا على ما سنبينه هنا فى المنطوق والمفهوم فى بعض آى الذكر الحكيم . أما بيان موضوعات هذه العلوم وشرح عوارضها الذاتية مما يجعلها ذوات شخصيات مستقلة يتميز بعضها عن بعض ، فهذا مجال يعنون به فى أبحاثهم الخاصة بعلمهم الخاص مطلقا .

وإذا كان علم التفسير — وهو العلم العام الذى يشمل جميع علوم القرآن وهو ألصق العلوم جميعا بها ، والذى كان سببا (فيما أظن) فى عدم عناية العلماء فى جميع العصور بالتأليف فى علوم القرآن اكتفاء به — قد لا يعرض لبيان موضوعات هذه العلوم المندرجة فيه ، وإنما تنصبّ عنايته كلها على بيان معانى الآيات الأصلى منها ، وما يلزمها من الكنايات والمجازات ، وأسباب النزول مما يقرب معانى الآيات إلى الأذهان ، وغير ذلك مما يعنى به علم التفسير ، فغيره من العلوم أولى ، حتى إن بعض أفاضل العلماء الذين عنوا بالتأليف فى بعض علوم القرآن تغلب عليهم نزعة التفسير ، فلا يزيد عملهم على أن يجمعوا من القرآن الكريم آيات خاصة بموضوع خاص ، ثم يفسروها ، فترجع مؤلفاتهم فى النهاية إلى أجزاء خاصة بتفسير آيات فى موضوع معين ، دون أن يبينوا لنا موضوع هذا العلم الذى تصدوا للتأليف فيه حتى ترتبط مسائله بهذا الموضوع ، فيتميز عن غيره من علوم القرآن ، إذ هذا هو المهم فى تكوين الشخصيات المعنوية لهذه العلوم .

فهاهو الامام الجليل ابن قيم الجوزية تلميذ الامام الكبير أحمد بن تيمية ، ألف كتابا فى علم أقسام القرآن سماه « التبيان فى علم أقسام القرآن » طبع فى مكة وفى مصر جمع فيه آيات القسم فى القرآن الكريم ، وفسرها تفسيرا جليلا . فهل هذا الكتاب فى علم أقسام القرآن كما سماه المؤلف ، أو هو كتاب فى تفسير آيات القسم فى القرآن ؟ أنا لا أشك فى أن الوصف الثانى هو الذى ينطبق على الكتاب ؛ ذلك لأنى أحاول أن أفرق بين علم القسم فى القرآن الذى يكون له موضوع معين يمكن فهم عوارضه الذاتية التى ترتبط به مسائله المأخوذة من آيات القسم فى القرآن ، وبين تفسير آيات القسم التى وردت

فى القرآن . والذين ألفوا فى علم أحكام القرآن ، كابن عربى وغـيره ، جمعوا آيات الأحكام من القرآن وفسروها . وهكذا كل من ألف فى علم من علوم القرآن ، يجمع الآيات الخاصة بهذا العـلم ويفسرها ، ومع هذا فالمؤلفون فى علوم القرآن قليلون جدا . ولعل الأكثرية اكتفت بعلم التفسير .

هذا وأرجو ألا يتسرب إلى الأذهان أنى أعيب على هؤلاء الأئمة عملهم ، أو أن أنقد مؤلفاتهم ، فلست بالغا مهما يكن من أمرى درجة أن أفهم كلامهم ، فضـلا عن نقده ، ولـكنى أريد أن أوازن بين عملهم كمؤلفين فى عـلوم القرآن ، وكمفسرين .

وها هو الإمام الحافظ جلال الدين السيوطى ، ألف كتابا فى عـلوم القرآن دفعة واحـدة سماه : التبيان فى علوم القرآن ، سرد فيه علوم القرآن سردا وبين كل عـلم منها بما سماه المناطقة رسما ، أى أنه صـور كل علم منها تصويرا ما ، وذكر بعض آيات من القرآن الـكريم فى كل علم منها ، ولم تغلب عليه نزعة المفسرين فى كتابه هذا لأنه ليس بصدد علم معين من علوم القرآن ، فـكتابه فى الواقع أشبه بفهرس لعلوم القرآن منه بكتاب فى علوم القرآن .

ولا أريد أن أطيل معك الحديث عن المؤلفات فى علوم القرآن ، فربمـا أفردت لذلك مقالا خاصا لمجلة الأزهر أستوعب فيـه المؤلفات ووصفها ، خصوصا المخطوطات النادرة وبيانها من الناحية الأثرية والفنية والعلمية ، فهذا مما تعنى به مجلة الأزهر فى نظامها الجديد .

ولنرجع إلى المنطوق والمفهوم :

عرف الأصوليون « المنطوق » بأنه مافهم من اللفظ فى محل النطق ، وينقسم المنطوق إلى صريح وغير صريح ، فالصريح مادل عليه اللفظ بالوضع كتحريم التأفيف للوالدين من قوله تعالى : « فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما » ، وغير الصريح كتحريم الضرب من الآية المذكورة . ومعنى هـذا أن للآية الـكريمة دلالتين ، دلالة على المعنى الموضوع له وهى الأولى ، ودلالة على المعنى

اللازم له وهي الثانية ، وتسمى الثانية دلالة إشارة ومنها قوله تعالى : « وحمله وفصاله ثلاثون شهرا » وقوله تعالى: «وفصاله في عامين » ، فقد دلت الآية الأولى بمنطوقها الصريح على أن مجموع مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا . ودلت الآية الثانية بمنطوقها الصريح كذلك على أن مدة الرضاع أربعة وعشرون شهرا . وكلا المعنيين مفهوم منهما صراحة لدلالتهما عليهما وضعا . ويلزم من معنى مجموع الآيتين معنى آخر لم يكن مقصودا منهما ، وهو أن مدة الحمل ستة أشهر ؛ لأنه إذا ثبت بالمنطوق الصريح في الآية الأولى أن مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا ، وبه في الثانية أن مدة الرضاع عامان أي أربعة وعشرون شهرا ، ثبت أن مدة الحمل ستة أشهر ، إلا أن دلالة مجموع الآيتين الكريمتين على هذا الحكم ، بطريق اللزوم للحكمين المدلول عليهما بالمنطوق الصريح . ويقرر الأصوليون أن هذا الحكم ليس مقصودا من الآيتين ، وإن كان مستفادا منهما بطريق المنطوق غير الصريح ، ويسمون هذه الدلالة دلالة إشارة . وقد أخذ الامام الشافعي رضي الله عنه بهذا الحكم وقرر أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ولحظتان : لحظة للوطء ، ولحظة للوضع . وفي بعض مصادر التاريخ الإسلامي أن رجلا تزوج امرأة فوضعت بعد ستة أشهر ، فاشتبه في أمرها ورفع الأمر إلى سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فاشتبه في الأمر كذلك ، وكاد يقيم عليها الحد ، لولا أن نبهه سيدنا علي كرم الله وجهه إلى هذا الاستدلال من مجموع الآيتين السابقتين ، فدرأ عنها الحد ، وألحق نسب الولد بأبيه .

ومن الدلالة الإشارية أيضا قوله تعالى : « فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » ؛ فقد دلت الآية بمنطوقها الصريح على إباحة الجماع والشرب في ليالي رمضان حتى مطلع الفجر ، ولزم من هذا حكم آخر دلت عليه الآية بمنطوقها غير الصريح دلالة إشارة ، وهو جواز إصباح الصائم جنبا ، أي أن من جامع في ليلة رمضان وأصبح جنبا لا يفسد صومه . ووجه الاستدلال

أن المباشرة جائزة إلى طلوع الفجر ، فلو حصلت فى آخر جزء من الليل لما كان هناك متسع من الوقت للغسل من الجنابة ، فيصبح الصائم جنبا . فلو كان هذا مما يفسد صومه لما أبيح الجماع فى آخر الليل .

ومن هنا نرى أن الفرق دقيق جـدا بين المنطوق غير الصريح ، وبين المفهوم ؛ فهذه الأحـكام التى أخذت من الآيات السابقة بمنطوقها غير الصريح تشبه ما يستفاد من المفهوم الى حد كبير ، إذ يكاد ينطبق عليها تعريف المفهوم وهـو ما فهم من اللفظ فى غـير محل النطق ، حتى إن العلامة سعد الدين التفتازانى ، وهو المشهور بدقته ، قال فى حاشيته على شرح العلامة عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب : انظر ما الفرق بينـه وبين المفهوم ؟ ولم يبين الفرق ، مما يدل على شدة وجه الشبه بينهما حتى لا يكادان يتميزان ، خصوصا مفهوم الموافقة الذى عرفوه بأنه : ما يكون مدلول اللفظ فى غير محل النطق موافقا لمدلوله فى محل النطق . وهو المشهور بلحن الخطاب وفحوى الخطاب . وذلك كقوله تعالى : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم نارا » فهى تدل بمنطوقها الصريح على تحريم أكل مال اليتيم ، وبمفهومها الموافق على تحريم إتلافه . وقوله تعالى : «فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » فتدل بالمنطوق على أن من عمـل مثقال ذرة من خير أو شر يلقى جزاءه ، وتدل بالمفهوم الموافق على أن من عمل أكثر من مثقال ذرة من خير أو شر يلقى جزاءه . وقوله تعـالى : « ومن أهل الـكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده اليك ، ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك » فهى تدل بالمنطوق على تأدية القنطار ، وعـدم تأدية الدينار ، وبالمفهوم الموافق على تأدية ما دون القنطار ، وعدم تأدية ما فوق الدينار .

فانظر الفرق بين الأحـكام المأخوذة من مفهوم الموافقة هنا فى هـذه الآيات ، وبين الاحكام المأخوذة من المنطوق غير الصريح فى الآيات السابقة . وسنعود الى إيضاح ذلك فى مقال آت ، إن شاء الله . والله الموفق ؟

الزواج فى التشريعات الحديثة

لحضرة الأستاذ صالح بكير

أهم التشريعات الحديثة فى العصر الحاضر هو التشريع الفرنسى ، ومنه استمدت جميع التشريعات الحديثة الأخرى أهم قوانينها ، حتى أن مصر استمدت قانونها المدنى منه ، ولذا جعلنا بحثنا قاصرا على التشريع الفرنسى فقط .

الزواج فى القانون الفرنسى : اعتبر القانون الفرنسى الزاوج عقدا مدنيا إشهاريا بمقتضاه يتحد رجل وامرأة فى المعيشة والتعاون والمساعدة سوية ، وذلك تحت قوامة الرجل (الزوج) الذى هو رب المنزل Chef de ménage

ويتضح من هذا أن الزواج عقد متوقف على إرادتين : إرادة الرجل والمرأة ، ومنتج لالتزامات وواجبات ، ولكنه ليس عقدا كالعقود الاخرى ، إذ إرادة الطرفين (ولو أنها مستقلة) لا يمكنها على حسب رغبتها وهواها أن تنظم آثار الزوجية أو تخضعها لشروط أو قيود ، بل القانون هو الذى يتولى ذلك ، كما لا يمكنها أن تقضى بانحلال الزوجية وفصم عراها أو أن تخضع الزواج لأشكال وقيود خاصة كما فى العقود المالية الاخرى حيث إرادة الطرفين لها الحرية الكاملة فى ذلك ، بل القانون هو أيضا الذى يحدد ويضع الأشكال والقيود وأغلالا لزوجية بشروط عينها ، أهمها ضرورة صدور حكم قضائى بالطلاق أو بالبطلان ، ففى الحقيقة عقد الزواج لا يتصل مطلقا بالفكرة العامة للعقود العادية ، بل إنه فى نفس العقود العادية يشترط القانون شروطا خاصة أهمها أن يكون العقد لا يمس الصالح والنظام العامين ، فأحرى بذلك عقد الزواج الذى هو عقد له صلة قوية بالشخص أكثر مما له صلة بالمال ، بل يمس عن قرب المجتمع بأسره ، فلذا أحاط القانون عقد الزواج بقيود يجب توفرها ، وإلا اعتبر الزواج باطلا أو غير صحيح كما سيأتى.

الصفة المدنية لعقد الزواج : رأينا فيما سبق أن الكنيسة منذ قرون عديدة كانت صاحبة الأمر والنهى فى موضوع الزواج تشريعا وقضاء ،

كما عظم سلطانها وانتشر ابتداء من القرن العاشر الى القرن السادس عشر، ثم انحطت صولتها فى عصر الثورة، كما لوحظ أن سلطان الكنيسة لا يرجع مطلقا فى الابتداء الى عصر المسيحية الأولى، ولو أن الكنيسة قد وضعت أوامر ونواهى فى موضوع الزواج ورتبت على مخالفتها عقوبات أهمها الحرمان، فإن هذه الأوامر والنواهى كانت تتجاهلها الدولة، وإذن فاحترام هذه الأوامر والنواهى إنما يرجع لضمير الشخص المعتنق للمسيحية، وعلى هذا كان يوجد فى ذلك الوقت تشريعان قائمان أحدهما دينى تتولاه الكنيسة، والآخر مدنى تتولاه الدولة، ورأينا فى نهاية عصر الأمبراطورية الرومانية أن بعض الأباطرة الرومان الذين اعتنقوا المسيحية قد أدمجوا فى قوانين الدولة بعض أوامر ونواهى الكنيسة الخاصة بموضوع الزواج، ودام هذا التشريع المزدوج مدة طويلة، وقد كان الطلاق الذى لا تقبله الكنيسة جائزا فى نظر قوانين الدولة، ولكن حينما قوى نفوذ الكنيسة ابتداء من القرن العاشر الى القرن السادس عشر استحوذت على التشريع والقضاء فى موضوع الزواج، وكانت الدولة تنازعها فى ذلك حتى انتهى هذا النزاع بانتصار الدولة بأن أصبحت هى صاحبة الاختصاص فى موضوع الزواج، وذلك فى عصر الثورة التى قررت أن جميع المسائل المتعلقة بالأحوال الشخصية تعتبر من المسائل المدنية. وقد نصت المادة ٧ من العنوان الثالث من دستور سنة ١٧٩١ على ما يأتى «القانون لا يعتبر الزواج إلا كعقد، والسلطة التشريعية هى التى تضع لجميع المواطنين بلا تمييز طرق إثبات الزواج والولادة والوفاة وتعيين المأمورين العموميين الذين يكلفون بتحرير إثبات هذه المسائل ويحتفظون بها». وجاء المرسوم الصادر فى ٢٠ — ٢٦ سبتمبر سنة ١٧٩٢ فقرر أن الزواج يتم إشهاره بواسطة مأمور المجلس البلدى وفى دار البلدية الكائنة فى محل إقامة أحد الزوجين.

نتائج اعتبار الزواج مدنيا: أهم هذه النتائج هى:

(١) أن المشرع يتجاهل الاعترافات الدينية عند ما يسن قانونا ما خاصا بالزواج، وهو فى الواقع لايستنكر الطلاق بل يجيزه، حيث إن تشريعه يكون

لكافة المواطنين بلا تمييز أو تفرقة فى الدين والعقيدة ، فهو لا يتعرض لعقائد الناس ، ولا يجبر مواطنا على اعتناق دين أو عقيدة ما ، حيث العقائد ترجع لضمائر الناس ، فهم أحرار فيما يعتقدون به من الأديان والعقائد ، ولا دخل للمشرع فى ذلك مطلقا .

(٢) أنه خلافا لما تراه الكنيسة أجاز المشرع المدنى زواج القسس ورجال الدين حيث إنهم يعتبرون مواطنين ، وقد تأيد هذا المبدأ من القضاة بحكم صادر من محكمة النقض والابرام المدنية بتاريخ ٢٥ يناير سنة ١٨٨٨

(٣) أن المشرع لا يتدخل فيما تسنه العقائد والأديان من قواعد خاصة بالزواج ، وإن عبارة دستور سنة ١٧٩١ لم تقل إن الزواج لا يكون إلا عقدا مدنيا ، وإنما تقول « إن القانون يعتبر الزواج عقدا مدنيا » وإذن فللزوجين الحرية الكاملة فى أن يضفيا على زواجهما الصفة الدينية وأن يحيطاه بالمراسيم والطقوس ، فلا شيء يقيد من حريتهما ، ومع هذا فانه يوجد نوع من الخلاف وعدم التناسق بين القانون الوضعى والمبادىء القضائية ، حيث إنه من الوجهة المنطقية ينبغى أن يكون الزوجان حرين فى تبريك زواجهما بواسطة كاهنهم ، ولكن قانون ١٨ جرمينال سنة ١٠ قد حرم على رجال الدين القيام بتبريك الزواج قبل التثبت من حصول إشهار زواج الزوجين بالطريق المدنى ، ونص قانون العقوبات فى المادتين ١٩٩، ٢٠٠ على عقاب الكاهن الذى يقوم بتبريك الزواج قبل التأكد من حصول إشهاره أولا أمام المأمور العمومى ، وهذه العقوبة هى الحبس ، وحتى أنها تصل الى العقوبة بالابعاد ؛ ففى هذا اعتداء من الدولة على مبدأ الحياد الذى تقيدت به فيما يختص بالمسائل الدينية ، ولكن ظروف عصر الثورة هى التى ألجأت الدولة إلى هذا لأنه كان لزاما عليها أن تحافظ على مصالح الزوجين وعلى مصالح أولادهم ، وأن لا تمكن الزوجين من الإفلات والتخلص مما فرضه القانون من وجوب اتباع الأشكال والأوضاع التى قررها ، والتى كانت حديثة العهد إذ ذاك ، ولكنه بالنسبة للأحوال الراهنة لا يوجد مسوغ يبرر هذا التحريم ، إذ فى البلاد التى لا يوجد فيها هذا التحريم كايطاليا قد لوحظ عدم وجود ضرر من إطلاق حرية الزوجين فى

تبريك زواجهما قبل أو بعد إشهار الزواج حيث إن إشهاره واجب إجراؤه ، ومع هذا أيضا فقاعدة أسبقية إشهار الزواج على التبريك قد استقر أمرها فى فرنسا وأصبحت كقاعدة قائمة وثابتة لدى الشعب ، فلا ضرورة حينئذ لبقاء التحريم ، خصوصا وأنه منذ فصلت الكنيسة عن الدولة بقانون ٩ ديسمبر سنة ١٩٠٥ قد ترتب عليه إلغاء قانون جرمينال سنة ١٠ المذكور آنفا ، وكان الاجدر أن تلغى نصوص المادتين ١٩٩ ، ٢٠٠ عقوبات أيضا ولكنهما لا زالتا قائمتين ، ولذا لو فرض أنه قد أجرى تبريك الزواج قبل إشهاره بالمأمور العمومى لتعرض الكاهن لعقوبة هاتين المادتين .

الزواج عقد رضائى : إن إعلان الزواج وإشهاره بواسطة مأمور حكومى كان نتيجة لتطور تاريخى بطىء إذ كانت الكنيسة تعتبر الزواج أمرا تعبديا يكفى فى تحققه رضا الزوجين فقط وبدون حاجة لإجراءات شكلية ، بل كانت الكنيسة توصى بالتبريك فقط واعتبرت حضور القسيس كشاهد ، ثم اعتبرت حضورا آخر كطرف فى الزواج ، وقد بينا كل هذا ، إلى أن انتهى الأمر فى عصر الثورة بتقرير أن الزواج عقد ولا يكفى فى تحققه رضا الطرفين فقط بل يجب أيضا لتحققه وصحته شروط أخرى ، فليس الزواج عقدا رضائيا محضا كما سنبين .

المعاشرة الحرة وضرورة تبسيط إجراءات الزواج : يجب أن نعترف بأن التشريع الحديث قد بالغ كثيرا فى قيود وشكليات الزواج ، ولو أن مقاصد الشرع فى هذا الوضع مقاصد جليلة إذ أنه يريد أن ينبه الزوجين الى خطورة أهم عقد بين عقود حياتهما ، كما أنه يريد أن يسمح للوالدين بالتدخل فى زواج أولادهما إذا تراءا لهما عدم لياقته وأن به ضررا يلحق الأولاد أو الأسرة ، كما أنه أيضا يريد أن يوجد وسيلة سهلة لإثبات واقعة الزواج وإثبات شرعيته ونسب الأولاد إذا لزم ذلك . وقد كانت نتيجة هذه القيود والشكليات قاسية ومؤلمة إذ أحجم الكثير من الناس خصوصا طبقة العمال والفقراء عن إتمام الزواج بسبب ما تحدثه هذه القيود والشكليات من مضايقة وتعقيد ، ولذا

لجأ الكثير من الناس الى المعيشة الحرة بأن يعيش الرجل والمرأة معيشة الأزواج بدون إجراء عقد الزواج فرارا من فداحة الرسوم والمصاريف وكثرة المستندات الواجب تقديمها عند إشهار الزواج ، وفى ذلك خطر عظيم بالنسبة للرجل والمرأة وبالنسبة لأولادهما الذين يرزقون بهم من هذه المعاشرة الغير شرعية ، بل إنه يمس المجتمع أيضا ويعين على الفساد ويكثر من الفسق والفجور ، لذا وجب على المشرع أن يتدخل لتبسيط هذه الاجراءات وتخفيض الرسوم والمصاريف ، وأن يسهل الحصول على المستندات ، فكان أول قانون صدر فى هذا الموضوع هو قانون ١٠ / ١٢سنة ١٨٥٠ الذى بسط إجراءات الزواج بالنسبة للفقراء حيث خفض الرسوم والمصاريف إلى أقصى حد ممكن كما ألزم المأمور الحكومى بأنه يقوم هو نفسه باستحضار المستندات وتجهيزها ، وكما قرر أيضا الإعفاء من ضريبة الدمغة ووجوب الاسراع فى إتمام الاجراءات . وتلت ذلك قوانين أخرى زادت فى تبسيط الشكليات وحصرتها فى نطاق ضيق بقدر الامكان ، ومع هذا فانه لا زالت بعض التقييدات قائمة وربما تزول يوما ما بمرور الزمن وتحت ضغط الحوادث وتطور الظروف .

الشروط الموضوعية لصحة وتكوين عقد الزواج :

يحسن التمييز بين الشروط العامة لصحة عقد الزواج وبين موانعه التى يمكن اعتبارها شروطا خاصة . فالشروط العامة أربعة : (١) اختلاف الجنس (٢) سن البلوغ القانونى (٣) موافقة الزوجين (٤) موافقة والدى الزوجين أو من يقوم مقامهما فى حالة ما إذا كان أحد الزوجين أو كلاهما قاصرا . أما الموانع فهى أربعة كذلك : (١) وجود زوجية قائمة (٢) وجود قرابة أو مصاهرة بين الزوجين (٣) العدة بالنسبة للمرأة الأرمل أو المطلقة (٤) وجود زوجية سابقة بين الزوجين كانت قد انحلت بسبب الطلاق . وفائدة التمييز ترجع إلى أن تحقيق الشروط العامة وإثباتها يقع على عبء الزوجين بينما الموانع إذا وجد منها فإن عبء إثباتها يقع على عاتق من يدعيها ، وهذا يكون بطريق المعارضة فى الزواج ؟

صندوق الادخار والزكاة

جاء إلى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتى :

أرجو التفضل ببيان حكم الشريعة السمحة على المذاهب الأربعة فى المسألة الآتية :

بعض طوائف الموظفين وضعت لهم الحكومة نظام صندوق الادخار ، وهو يقضى بأن تأخذ الحكومة من مرتب الموظف ٥ ٪ من راتبه شهريا وتضعها لحسابه باسم حرف (ا) ، وتضع له من مالها قدر هذا المبلغ لحسابه أيضا باسم حرف (ب) . وبمرور الوقت تتجمد هذه المبالغ فتصل الى نصاب الزكاة . فما حكم الشريعة فى الزكاة الواجبة لهذه المبالغ مع العلم بأن المبالغ حرف (ا) من حق الموظف ولا تسلم له إلا بعد ترك الخدمة ؟

أما المبالغ الخاصة بحرف (ب) فلا تصرف للموظف إلا بعد ترك الخدمة أيضا أو الوفاة أو بلوغ مدة معينة فى الخدمة .

ابراهيم مغازى سلطان

الجواب :

بعد حمد الله تعالى والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه :

تفيد اللجنة أن ما يأخذه الموظف فى الحكومة نظير عمله لايخلو الحال فيه : إما أن يعتبر عطاء لايملكه الموظف إلا بالقبض كما هو الظاهر من كلام الفقهاء ، وإما أن يعتبر أجرة نظير عمله فيملكه بأداء العمل ولو لم يقبضه . وفى كلتا الحالتين لاتجب الزكاة فيه إلا بعد قبض نصاب تجب فيه الزكاة . وذلك لأنه إن اعتبر عطاء فلما مر من أنه لا يملكه إلا بالقبض ، وإن اعتبر أجرة فما حجز منه هو فى الحقيقة دين على الحكومة للموظف يتسلمه إذا حل الأجل بخروجه من الوظيفة ونحوه . وليس ما لا يعتبر وديعة عند الحكومة لأن الحكومة لا تحجزه كوديعة له عندها يأخذها متى شاء .

وإذن لا يزال هذا الجزء المحجوز دينا على الحكومة لصاحبه يتسلمه عند حلول الأجل . وهذا الدين على مذهب أبى حنيفة إما أن يعتبر دينا ضعيفا وهو ما لم يقابل بمال أصلا لأنه فى مقابلة عمل العامل الذى هو من قبيل المنفعة ، والمنفعة ليست بمال فلا تجب فيها الزكاة ، وإما أن يعتبر دينا وسطا وهو ما كان فى مقابلة مال لا تجب فيه الزكاة بناء على أن المنافع تنزل منزلة المال .

وفى كلتا الحالتين لا تجب فيه الزكاة إلا بعد القبض وحولان الحول على ما هو الأصح عند أبى حنيفة فى الدين الوسط ، على ما نقله صاحب البدائع ، ونقله ابن عابدين فى حاشية البحر ، وعلى ما هو صريح مذهب الإمام مالك من أن الدين الذى هو أجرة لا تجب فيه زكاة إلا بعد قبض النصاب وحولان الحول من حين القبض .

وهذا هو ما تفتى به اللجنة ، لأن الشارع إنما جعل الزكاة فى نصاب يتمكن صاحبه من تنميته . ومن أجل ذلك كان الظاهر عند اللجنة ما قاله شيخ الاسلام ابن تيمية فى كتاب الاختيارات من أن الدين المؤجل لا تجب فيه الزكاة ، وهذا المال المحجوز لا يتمكن الموظف من تنميته . وإذا كان الأمر كذلك فلا تجب الزكاة فيه إلا بعد التمكن من تنميته ، وهذا إنما يكون بالقبض .

نعم ذهب أبو حنيفة الى أن الشخص الذى كان عنده نصاب لم يحل عايه الحول فاستفاد فى أثناء حول هذا النصاب مالا من جنسه اعتبر حول هذا المال المستفاد من مبدأ حول النصاب الذى عنده ، فيجب عليه أداء الزكاة عن النصاب وما استفاده فى أثناء الحول بمجرد تمام الحول على النصاب . فلو أن شخصا كان يملك مبلغ مائتى درهم زائداً عن حاجته الأصلية فى أول المحرم سنة ١٣٦٦ فاستفاد مالا من النقدين أو عروض التجارة فى ذى الحجة من هذه السنة وجب عليه فى أول المحرم سنة ١٣٦٧ زكاة النصاب الأول وما استفاده . وعلى هذا إذا كان عند الشخص الموظف نصاب مضى عليه بعض الحول فقبض المال المحجوز له فى المصلحة بخروجه من الوظيفة مثلا ، اعتبر حول هذا

المقبوض من الوقت الذى ابتدأ فيه حول النصاب . أما إذا لم يكن عنده نصاب تام اعتبر مبدأ الحول للمال المحجوز من وقت قبضه .

وعند الامام مالك يعتبر حول المقبوض من وقت قبضه مطلقا ، وهو الأظهر وهو ما تختاره اللجنة للفتوى . وبما ذكرنا علم الجواب عن السؤال . والله أعلم ؟

صلاة الجمعة فى معسكر الجيش

وجاء إلى لجنة الفتوى أيضا الاستفتاء الآتى :

كتيبة من كتائب الجيش المصرى تقيم فى مكان اتخذ منه مكان لإقامة الصلوات فيه ، فهل تصح صلاة الجمعة منهم فى هذا المكان ؟ علما بأنه لا يدخله أحد إلا بإذن خاص ، والجنود غير مستوطنين ، إذ شأنهم التنقل .

يوسف جبريل

الجواب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

أما بعد : فتفيد اللجنة بأنه لا تصح صلاة الجمعة من هؤلاء الجنود غير المستوطنين فى مذهب من المذاهب الأربعة . وظاهر مذهب ابن حزم من فقهاء المسلمين صحة صلاة الجمعة منهم . فاذا شاءوا أن يصلوا الجمعة على هذا المذهب فينبغى لهم أن يصلوا الظهر بعدها احتياطا . والله أعلم .

حكم العزل فى الشرع

وجاء إلى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتى :

سئلت عن حكم الشرع فى عزل الرجل عن امرأته لسبب ما ، فرجعت إلى كتاب زاد المعاد فوجدته يحكى خلافا قويا فى المسألة مال فى نهايته إلى إباحة العزل . لكن وقع فى قلبى أنه قد تكلف فى التأويل . لذلك لجأت إلى اللجنة الموقرة لمعرفة الرأى الراجح فى المسألة .

أحمد أحمد غازى
مأذون كفر الجرايدة

الجواب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم باحسان إلى يوم الدين .

أما بعد : فتفيد اللجنة بأنه قدورد فى السنة من الأحاديث ماهو صحيح صريح فى المنع من العزل ، كما ورد فيها ما هو صحيح صريح أيضا فى الا باحة . وتستظهر اللجنة فى الجمع بين هذه الأحاديث أن تحمل الأحاديث الدالة على الإباحة على ما إذا كان هناك مصلحة فى العزل أودفع ضرر ، وتحمل الأحاديث الأخرى المانعة على ما إذا لم يكن هناك غرض صحيح من جاب مصلحة أو دفع مضرة . فيكون الأصل فى العزل هـو الحظر ، ومحل الإباحة إذا كان هناك غرض صحيح كما قلنا . هذا هو ما تراه اللجنة وترجحه . والله أعلم ؟

رئيس لجنة الفتوى

عبد المجيد سليم

فساد الاخوان

قال أبو الدرداء : كان الناس ورقا لا شوك فيه ، فصاروا شوكا لا ورق فيه .

وقال الرياشى :

إذا ذهب التكرم والوفاء ... وباد رجاله وبدا الغثاء

وأسلمنى الزمان الى رجال ... كأمثال الذئاب لها عـواء

صـديق كلما استغنيت عنهم ... وأعـداء إذا جهد البـلاء

إذا ما جئتهم يتدافعـونى ... كأنى أجـرب أعـداه داء

أقـول ولا آلام على مقـال ... على الاخـوان كلهم العفـاء

نقول : فى هذا غلو كبير ، فان فى كل زمان ذخره من فضلاء الناس وكرمائهم فلا يحملن التشاؤم صاحبه أن يطلق الـكلام إطـلاقا على هذا النحو فيعدو الواقع المحسوس .

اليتيم

فازت هذه القصيدة بجائزة الشعر فى المسابقة الأدبية الكبرى التى عقدتها محطة الشرق الأدنى للاذاعة العربية فى هذا العام ، وقد أذاعتها هذه المحطة فى يوم ٢٨ فبراير سنة ١٩٤٧ .

ومجلة الأزهر تعنى بتخليد هذه الأطروفة الأدبية القيمة فى صفحاتها اعترافا بفضل ناظم عقدها ، وحرصا على هذه الدرر الثمينة أن تضيع ، لا سيما وفضيلة منشئها من نابتة الأزهر ، وقد نال الجوائز الأولى فى المسابقات العامة مرارا ، وكان عنوانا حيا على نجابة الطلبة الأزهريين ، وعلى استعدادهم للتبريز والسبق .

* * *

زفراتُ هذا القيظ من زفراته ... ودموعُ هذا الغيم من عَبَراته

ضاق النهار أسىً بحمل همومه ... وانشق صدر الليل من أَنّاته

عار تكشّف للخطوب فلا أبٌ ... يحنو ، ولا أم طوتْ سوءاته

لله واهى الخفق بين ضلوعه ... زادت كوارثُه على دقاته

أسوان تدرك شجوه من صوته ... وتحسّ ذل اليتم من نبراته

وأخو محياً كالخضم مغضّن ... يطوى الشحوبُ أساه فى طيّاته

خط الشقاءُ عليه قصة يتمه ... إن تلقَه تعرفه من قسَماته

وطريد كونٍ ضل فى آفاقه ... لجميعها ـ إن سار ـ من غاياته

وإذا أقام فما يفئ إلى حمًى ... يحنو على المشبوب من لوعاته

حمل الفوادحَ رأسُه ما ضمّه ... صدر يلم الأشعث من أشتاته

ومشى يئن فما أقالته يد ... مسحت على المكدود من شعراته

عقمت أمانيه ولكن دهره ... أعيا مناكبَه بعبء بناته

وارحمتاه لليتيم ومن يُصَبْ ... فى والديه فياشقاء حياته

* * *

كم حسرةٍ قد أورثتها نظرةٌ لمُنى الطفولة فى وجوه لِداته
ويرى البشاشةَ فى مواكب لهوهم فيذوق طعم الموت قبل مماته
يا رب طفل صاح منهم : يا أبى فيكاد يصعقه صدى صيحاته
أو صاح : يا أمى ، فكانت هتفةً تنشق منها النفس عن حسراته
وكأنه من دهرهم تقطيبةٌ لعبوسه تبدو على صفحاته
وهمو أغاريد الحياة شدتْ به شفةُ الربيع الطلق فى بسماته
إن ساجلوه الشدو فى أفراحهم غنى من الأشجان فى آهاته
أو رام تنغيم السرور له فم ماتت أغانى البشر فوق لهَاته
أبداً تغالبه الدموع كأنها خُلقت مع الأجفان فى حدقاته
وإذا تشنّج بالتشكى لم يجد إلا الصدى رجعا لمُر شكاته

* * *

وإذا أهلّ العيد فى آفاقه وأشاع فى الدنيا سنى بهجاته
وتسابق الأطفال فيه مواكباً نشوى سقاها العيد من نشواته
وعلى جسومهمو جديدُ ثيابه وعلى وجوهمو سنى لمحاته
أبصرت مطويا على أسماله يطوى الضلوع أسى على جمراته
حيران ينظرهم فيرجع باكياً متعثراً فى الذل من خطواته
العيد يملأُ كأسهم من شهده ويصبُّ مُرّ الصاب فى كاساته
ما العيد للمحزون إلا لوعة تضنى وتجديد لظلم حياته
ذكرى لآلام اليتيم مريرة يعيا بها فيتيه فى غمراته
لو عاش والده لأضحى بَسْمةً يفترّ منها العيد فى فرحاته

* * *

من لليتيم يحوطه برعاية ويقيله فى العيش من عثراته !
شُدوا عزائمه فرب إساءة للدهر صارت بعدُ من حسناته
واحموا مواهبه يجئكم فى غد بالمعجزات الغر من آياته
إن الذى خلق النبوغ مواهباً قد صيّر الإغفال من آفاته
ولربما نهض اليتيم بقومه وأطلت الآمال من راياته
اليتم أنجب للزمان (محمداً) فمحا دجاه وكان خير هداته

أغاريد

الحمائم والشعر العربى

لفضيلة الأستاذ كامل محمد عجلان

فى الشعر العربى جوانب تروق، وفيه هزجات تشوق. وللشعراء لفتات تهز العواطف، وتروح عن النفس، وتطرب الإحساس.

من ذلك مساجلة الشعراء لأسجاع الحمائم، أو تعرضهم لوصف عواطفهم وحرقاتهم وتجاوبهم بالشجا ومطارحة الحمام بالشجن، متأثرين فى ذلك هديل بنات الأيك، ومترسمين أنغامها المسجوعة، والأغاريد التى تعرب عن عاطفة غامضة وتطريب فيه تحنان يميد بالنفوس كلما اهتز غصن أو ترنح فرع أو اهتزت أراكة. وكتب الأدب تعرض لشعر الحمام، ووقوف الشعراء عند هذا الطائر الجميـل الذى يألف ويؤلف، والذى يجلب الحب، ويوصف بالطرافة والنظافة والإيلاف. وقد تلهى الناس قديما وحديثا وجرى كثير من القدامى وراء تجارب الحمام وعرفوا ألوانه ومهابطه وشياته وجهاته، ووصفوا أوكاره، وعرف الحمام بالهدوء. وهو أنواع، منه القمارى، والفواخت، والدباسى.

ويقولون: هدل الحمام، فإذا طرب قالوا: غرَّد. ووصف بحسن الغناء والإطراب والنوح والشجا.

وللحمام ميزات منها حسن الاهتداء، وجودة الاستدلال، وثبات الحفظ والذكر، وقوة النزاع الى أربابه، والإلف لوطنه.

وهو يرى ويبصر ويفهم انحدار الماء ... وما أكثر ما يستدل بالجو أو من الطرق إذا أعيته بطون الأودية، فإذا لم يدر أمصعد هو أم منحدر؟ تعرف ذلك بالريح، وموضع قرص الشمس فى السماء.

وقد عرف المثنى بن زهير بحفظه لأنساب الحمام. وقال بعض الناس : إن الحمام قاسى القلب ويتطوس للأنثى فإذا هجرت عشه مرعنها غير مكترث بها .

وقال بعض الأدباء : كل طير بحسن الصوت والهديل والترجيع يطلق عليه حمام .

ومن خصائصه البادية الزهو ، وهو أنشط ما يكون فى اللهو والجذل . ويقول مثنى بن زهير وهو إمام الناس فى البصر بالحمام : « لم أر شيئا قط فى رجل وامرأة إلا رأيت مثله فى الذكر والأنثى من الحمام .

وليس التقبيل إلا للإنسان والحمام .

وللجاحظ طرائف عن الحمام وصاحبه . وتظرفوا فى أوصافه وعللوا لألوانه بما يدخل فى الجانب الخرافى .

قالوا : إن الحمامة كانت دليل (نوح) ورائده فى السفينة ، وقد حازت رضا نوح ودعاءه ، فمنحها الله الطوق الجميل . ويقولون إنها لما عادت إليه وارتادت له وكانت رجلها تحمل الطين دليلا على قرب الاستقرار ، عوضها الله بدل الطين الخضاب . وليس هذا إلا ظلال التخريف ، وإن كان من التعليل الطريف . ولكن الذى لا شك فيه أن الحمام بتطريبه وتغريده ترك ظلا طريفا فى الشعر يصور لواعج الشعراء . وكان تطراب الحمام من مثيرات الشعراء ومذكيات الأسى فى غربتهم وفى هجران الحبائب وقسوة الفراق . من ذلك موقف الحمام وخواطر عدى بن الرقاع .

ومما شجانى أننى كنت نائما ... أعلل من فرط الجوى بالتبسم
الى أن بكت ورقاء فى رونق الضحى ... تردد مبكاها بحسن الترنم
فلو قبل مبكاها بكيت صبابة ... لسعدى شفيت النفس قبل التندم
ولكن بكت قبلى فهيج لى البكا ... بكاها فقلت الفضل للمتقدم

وشاعر آخر يلوم نفسه على نومه عن ذكرى الحبيبة ، ويكذب وجدانه ويعنف نفسه التى سبقتها الحمامة :

لقد هتفت فى جنح ليل حمامة على فنن تدعو وإنى لنائم
كذبتُ وبيتِ الله لو كنت عاشقا لما سبقتنى بالبكاء الحمائم

ولم تزل الحمائم مثيرات الشوق كلما صدحت ، وكلما اهتز بها فرع فى أيكة ، وكلما أشرق الصيف أو أنجم الربيع

يقول حميد بن ثور :

وما هاج بى الشوقَ إلا حمامةٌ دعت ساق حر فرحةً وترنما
مطوقة خضباء تصدح كلما دنا الصيف وانجاب الربيع فأنجما

وبعض العشاق تستخفه المناجاة والمطارحة فيهتف بالحمائم طالبا منها مساجلة الدمع على ساعاته الخالية وذكرياته ما يخفى منها وما يعلن . من أولئك المعاميد الذين هلهلوا الشعر الرقيق ، مثل شفيق بن سليك :

ولم أبك حتى هيجتنى حمامة تغنى حمام الأيك فاستخرجت وجدى
فقلت تعالى نبك من ذكر ما خلا ونذكر منه ما نسر وما نبدى
فان تسعدينى نبك دمعتنا معا وإلا فانى سوف أسفحها وحدى

وبعض الشعراء يعجب للحمائم التى تنوح ولا يفطر جفونها الدمع ولا يقرح عيونها سخينه .

فلم تر عينى مثلهن حمائما بكين ولم تدمع لهن عيون

وإن تعجب فعجب للشعراء الذين اندفعوا فى تيار عواطفهم المحرومة فنفسوا على الحمام التطريب فى حضرة إلفه واهتزاز غصنه ، ونسوا أن التغريد والتطريب فى أنفاس الحمائم ، ولكن العشق يعمى الشاعر والحب يصمه .

واسمع للهذلى :

ألا يا حمام الأيك إلفك حاضر وغصنك مياد ففيم تنوح
أفق لا تنح من غير شىء فاننى بكيت زمانا والفؤاد صحيح
ولوعا ، فشطت غربة دار (زينب) فها أنا أبكى والفؤاد قريح

ويصدقنا وقع التأثر حميد بن ثور حين يقول :

فلم أر مثلى شاقه صوت مثلها ولا عربيا شاقه صوت أعجما

والمعتمد بن عباد له مقطوعة تذوب رقة وسلاسة وطرافة ، وفيها ذلة الغربة وانكسار الحرمان ووقع التشتيت وقسوة الدهر المفرق للأهل والأحباب :

بكت أن رأت إلفين ضمهما وكر مساء وقد أخنى على إلفها الدهر
وناحت وباحت فاستراحت بسرها وما نطقت حرفا يبوح به سر
بكت واحدا لم يشجه فقد غيره وأبكى لألاّف عديدهم كثر

وصاحب العبقرية المأسورة فارس بنى حمدان أبو فراس له ترانيم حين سمع حمامة تنوح على شجرة عالية ، وكان أسيرا فى بلاد الروم ، بث وجدانه بما يذيب حر الأنفاس وتفتيت الأكباد شجا وشجنا :

أقول وقد ناحت بقربى حمامة : أيا جارتى هل بات حالك حالى
معاذ الهوى ماذقت طارقة النوى ولا خطرت منك الهموم ببال
تعالى ترى روحا لدى ضعيفة تردد فى جسم يعذب بال
أيضحك مأسور وتبكى طليقة ويسكن محزون وينطق سال

وبعض الشعراء ينسى طبيعة الحمائم ويأخذه حنق عليها وضيق بهديلها ويحاسبها حسابا قاسيا من فرط لوعته وشدة ضيقه ، ويقارن بين بكائه وبكائها . من هذا شعر أبى مروان :

ناحت على فنن وكل شج بكى يوما بلا دمع فليس بباكى
لو كنت صادقة وكنت شجية جادت دموعك حين جدّ بكاك

وكأن الشاعر يريد لنفسه صدق البكاء وحرارة الدموع ودفقات الأسى ، ويرد بكاء الحمائم الى التصنع ، وإلا أجرت دمعا هامياً . وتلك خيالات شاعر وأوهام عاشق .

وألفة الطيور معروفة عند القلب الانسانى ، ولكن الحمائم لها

منزلة تمتها الأغاريد ومساجلة عواطف الشعراء ونجواهم وانفراد لهاة الحمائم بالترديد الشجى الذى يسرى عن المحزون والمألوم ، وهل كان الشعر إلا قيثار تسرى عن المحروم وتخفف اللواعج المكلومة .

وكان للشاعر الظريف (كشاجم) حدب على (قمرى) أخلص فى حبه ، فلما فقده رثاه وكشف عن همه بفقد سميره وخليه ونجيه ، وفى رثائه حرقة صادقة تنم عنها أنفاس كشاجم :

فجعت بالقمرى فجعة ثاكل   وفقدت منه أمتع السمار
لون الغمامة والغمامة لونه   ومناسب الأقلام بالمنقار
ومطوق من صنع خلقة ربه   طوقين خلتهما من النوار
ولطالما استغنيت فى غلس الدجا   بهديله عن مطرب الأوتار
مرح الأصائل يستحث كؤوسنا   ويقيمنا للفرض فى الأسحار
ما كنت فى الأطيار إلا واحدا   هيهات أودى سيد الأطيار !

وكل فيض القريحة حول مشاهد الحمائم ، وطبيعة تطريبها ترديد لعاطفة أسيفة فى نفس الغريب ، وتأملات تشوبها رنات الأسف ، لأن أوتار الحمائم كلها هزجات شجية آنة مسرفة فى التحنن والتهافت على الإمعان ، فى لحن يميل إلى الحزن !

ولفتات الشعراء فى مساجلة الحمام تغلب عليها الرقة والترقيص كأنما تنغم أوتار الشعراء أنامل النسيم وخطرات الأغصان فى مهاب الأصائل والخمائل الحانية التى تميل وترقع الشادية الملحنة كلما عن لها أن تئن أو تحن .

وأخيرا فللشعراء ألحان طريفة ، وأنات حفيفة ، ومبدعات يطول بنا الوقوف عندها ، ويلذ لنا أن نقول مخففين عن قارىء شعر الحمام :

فلا يحزنك أيام تولى   تذكرها ولا طير أرنا

الامانة الامانة أيها المعربون!

لحضرة الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقى

يقرأ القارئ فى كتاب (حياة محمد) تأليف أميل درمنغم وتعريب محمد عادل زعيتر بالصفحة ٢٥٧ ما يأتى :

«وحدث مرة أن رجلا من الأنصار هرع الى المسجد وجلس على ركبتيه وأخذ يضرب زوجته وهو ينعتها بالزانية ، فلم يقل محمد كلمة وأعرض عنه ، ثم لحقه الأنصارى وكرر قوله أربع مرات ، فيروى أنه جلد لذلك . اهـ » .

وإذا رجع الى الأصل الفرنسى ص ٢٩٣ يقرأ ما يأتى :

Un jour, un autre Ançari court à la mosquée, se met à genou, bat sa coulpe et crie : " Le dernier des derniers a forniqué ! " Mahomet ne répond rien et se détourne.

L'homme le suit, répétant quatre fois son aveu. Et l'on dit qu'il fut en conséquence lapidé.

وتعريب ذلك حرفيا ما يأتى :

ذات يوم ، أقبل أنصارى آخر الى المسجد ، وركع ، وضرب صدره ندما ، وصاح « إن أخير الأخيرين (يريد الآخر كما جاء فى الحديث الآتى فى الطريق الأولى) قد زنى ! » فلم يجب محمد بشيء وأعرض . فتبعه الرجل مكرراً أربع مرات اعترافه . ويقال إنه بناء على ذلك قد رجم .

ونص الحديث الصحيح كما جاء فى طرقه الأربع فى البخارى ثم فى صحيح مسلم هو ما يأتى :

١ ـ ٦٨ ـ كتاب الطلاق ١١ ـ باب الطلاق فى الإغلاق والكره والسكران

عن أبى هريرة قال : أتى رجل من أسلم ، رسولَ الله صلى الله عليه وسلم

وهو فى المسجد فناداه ، فقال يا رسول الله إن الآخِر قد زنى (يريد نفسه) فأعرض عنه ، فتنحى لشق وجهه الذى أعرض قِبَله ، فقال يارسول الله إن الآخر قد زنى ، فأعرض عنه ، فتنحى لشق وجهه الذى أعرض قبله ، فقال له ذلك ، فأعرض عنه ، فتنحى له الرابعة ، فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه فقال : هل بك جنون ؟ قال لا ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : اذهبوا به فارجموه . وكان قد أحصن .

٢ — ٨٦ — كتاب الحدود ٢٢ — باب لا يرجم المجنون والمجنونة

عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : أتى رجل رسولَ الله صلى الله عليه وسلم وهو فى المسجد فناداه فقال : يا رسول الله إنى زنيت ، فأعرض عنه حتى ردد عليه أربع مرات ، فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه النبي صلى الله عليه وسلم فقال : أبك جنون ؟ قال لا . قال : فهل أحصنت ؟ قال نعم ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : اذهبوا به فارجموه .

٣ — ٨٦ — كتاب الحدود ٢٩ — باب سؤال الامام المقر هل أحصنت ؟

عن أبى هريرة قال: أتى رسولَ الله صلى الله عليه وسلم رجل من الناس وهو فى المسجد فناداه : يا رسول الله إنى زنيت (يريد نفسه) ، فأعـرض عنه النبي صلى الله عليه وسلم ، فتنحى لشق وجهه الذى أعرض قبله ، فقال : يا رسول الله إنى زنيت ! فأعرض عنه ، فجاء لشق وجـه النبي صلى الله عليه وسلم الذى أعرض عنه ، فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه النبي صلى الله عليه وسلم فقال : أبك جنون ؟ قال لا يا رسول الله . فقال : أحصنت ؟ قال نعم يا رسول الله ! قال : اذهبوا فارجموه .

٤ — ٩٣ كتاب الأحكام ١٩ — باب من حكم فى المسجد

عن أبى هريرة قال : أتى رجل رسولَ الله صلى الله عليه وسلم وهو فى المسجد فناداه فقال : يارسول الله إنى زنيت ، فأعرض عنه ، فلما شهد على نفسه أربعا قال : أبك جنون ؟ قال لا : قال اذهبوا به فارجموه .

٥ — وجاء فى صحيح مسلم :

٢٩ — كتاب الحدود ٥ — باب من اعتراف على نفسه بالزنا

عن أبى هريرة قال : أتى رجل من المسلمين رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو فى المسجد فناداه فقال : يارسول الله إنى زنيت ! فأعرض عنه ، فتنحى تلقاء وجهه ، فقال : يارسول الله إنى زنيت ! فأعرض عنه ، حتى ثنى ذلك عليه أربع مرات ، فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أبك جنون ؟ فقال لا . قال : فهل أحصنت ؟ قال نعم . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اذهبوا به فارجموه .

* * *

تجمع هذه الطرق الخمس لهذا الحديث الصحيح على أن الرجل هو الزانى ، وأنه لما شهد على نفسه أربع شهادات وكان قد أحصن ولم يكن به جنون ، أمر النبى صلى الله عليه وسلم أن يذهبوا به ليرجموه .

والنص الفرنسى الذى جاء به غريب اللغة والدين يتفق مع هذه النصوص فى أن الرجل هو الزانى ، وأنه اعترف على نفسه أبع مرات ، وأنه لذلك قد رجم .

وإن كان قد أغفل سؤال النبى صلى الله عليه وسلم له هل أحصن وهل به جنون ، إذ لا يرجم المجنون ولا غير المحصن .

فمن أين جاء الأستاذ المسلم العربى الناقلة الى العربية أن الزانية هى الزوجة ، وأن الرجل أخذ يضربها وينعتها بالزانية ، وأنه جلد لا رجم ؟ !

سأدلكم أنا أيها القراء كيف هوى به الجهل باللغة التى ينقل منها الى هذه الهاوية !

جاء فى النص الفرنسى bat soi coulpe فبحث فى معجمه عن bathre sa coulpe فلم يجد لها به أثراً ، فظن أن التصحيف الذى قد سلط على اللغة العربية فى كتابات الأقدمين قد تطرق أخيرا الى اللغة الفرنسية ، ولم يعن بالبحث عنها فى أحد المعاجم الفرنسية ، فظنها تصحيفا لكلمة Couple

وبحث فى معجمه فوجد أن Couple معناها زوج فصار أمامه : (١) يضرب و (٢) زوج فلفق لها هذه الجملة « وأخذ يضرب زوجته » . ولكن Couple وإن كان معناها الزوج فليس الزوج هنا بمعنى الحليلة ، ولكن كل اثنين متشابهين يطلق عليهما زوج ، ويطلق على الرجل والمرأة معاً زوج . أما الزوجة بمعنى الحليلة فما كانت أبدا إحدى معانى Couple

ثم أين نجد فى النص الفرنسى ما يقابل (وهو ينعتها بالزانية) ؟ . إن ما بالنص A fariuqué le derwir de derwirs وترجمته كما جاء فى الطريق الأولى للحديث أن الآخر قد زنى (يريد نفسه) كما تقول : إن الأبعد قد فعل كذا تريد نفسك .

ثم إن Lapislé معناها رجم كما جاء فى الطرق الخمس للحديث ، فمن أين جاءه أن معناها جلد ؟ فبدلاً من أن يعنى حضرة المعرب المسلم العربى بالرجوع الى المصادر الأصلية فيراجعها على الأصل المترجم منه فيقر ما جاء مطابقا له ويشير الى ما خالفه ويزيد ما أغفله ويوضح ما غمض وأبهم — نراه ترك هذا كله وارتكب ما لم يرتكبه إلا جاهل باللغة التى ينقل منها ، والا جاهل بالنص الذى ينقل فيه ، وما هكذا تكون الأمانة فى التعريب . وقديما قال الشاعر الجاهلى:

إذا لم تستطع شيئا فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع

البلاغة

كان خالد بن صفوان يقول : لا تكون بليغا حتى تكلم أمتك السوداء فى الليلة الظلماء فى الحاجة المهمة بما تكلم به الناس فى نادى قومك ؛ وإنما اللسان عضو إذا مرنته مرن ، وإذا تركته كان كاليد تخشنها بالممارسة ، والبدن الذى تقويه برفع الحجر وما أشبهه ، والرجل إذا عودت المشى مشت .

نقول: إذا صح هذا فلم يكن لنوفل بن مساحق حظ من البلاغة ؛ فقد روى عنه أنه كان إذا دخل على امرأته صمت ، فإذا خرج عنها تكلم ، فاعترضت عليه قائلة : إذا كنت عندنا سكت ، وإذا كنت عند الناس نطقت ؟

فأجابها بقوله : إنى أجل عن دقيقك ، وتدقين عن جليلى .

من نوادر المؤلفات التى لم تطبع

إذا صح لأمــة أن تفخر بتراثها العلمى وتباهى به الأمم ، فان أحق الأمم بالمباهاة والمفاخرة هى الأمة الاسلامية ، وحسبها فى ذلك أنها حملت لواء العلم وناصرت دولة العلماء فى أشد العصور ظلاما وجهالة ، وأنها وضعت أساس هذه الحضارة التى يأخذ ضياؤها بالابصار . غير أن كثيرا من ذخائر هــذا التراث لا يزال مجهولا للناس ، وقد جدّت الهيئات وجدّ الأفراد فى الـكشف عن هذه الذخائر ونشرها ليكملوا بها الثقافة العربية الاسلامية ويجملوا بها النهضة العلمية . ولـكن مما يأسف له العلماء أن كثيرا من دور الطباعة التجارية فى مصر قــد أساءت الى هــذه الحركة العلمية بتهاونها فى تصحيح ما تنشره من الـكتب وإخراجها على صورة من الخطأ والتحريف يبرأ الى الله منها العلم والعلماء . وفى الحق إن حالة الطباعة والمطابع ، وبخاصة المطابع العلمية التجارية ، فى مسيس الحاجة الى رقابة صارمة من الجهات العلمية والحـكومية لتخرج للناس صورا صحيحة من الـكتب العلمية التى تنشرها ، وترفع عن كاهل العلماء أعباء تصويب هذه الأخطاء التى يعجّ بها كثير من المطبوعات العلمية الحديثة .

وقد سنّت مجلة الأزهر سنة حسنة حين فـكرت فى نشر بعض الرسائل النادرة التى لم تنشر ، فى الحدود التى يسمح بها حجم المجلة وظروفها . وجريا على هذه السنة رأيت أن أنشر فيها بعض رسائل للعـلامة السيوطى لم تنشر من قبل فيما أعلم . وليس العلماء فى حاجة الى أن أقدم لهم السيوطى . وحسب العامة أن يعلموا أن للسيوطى خمسين وأربعمائة مؤلف وأنه ألف فى كل فن تقريبا : ألف فى الفقه واللغة والنحو والتفسير والحديث والمصطلح والتوحيد والطب وغيرها ، وله فيها الـكتب المطولة ، والرسائل القصيرة . ومن طريف ما أذكره وأنا بصدد الحديث عن العلامة السيوطى أن بعض خدم المـكتبة الأزهرية أصبح من كثرة ما ردد اسم السيوطى فى فنـون مختلفة أثناء عمليات الفهارس بالمـكتبة يستظهر ترجمته وسنة وفاته كما يستظهر بعض سور القرآن .

والرسالة التى أقدمها الى القراء فى هذا العدد رسالة صغيرة سماها « التعلل والإطفا لنار لا تطفى » وهى رسالة ضمن مجموعة له بخط يده عرفت فى المكتبة الأزهرية بمجموعة السيوطى . وقد عنى مولانا فضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق شيخ الجامع الأزهر منذ سنوات بهذه المجموعة ، تقديرا لقيمتها العلمية ، فأخذ منها صورا فوتوغرافية أهدى المكتبة منها صورة محفوظة بها . وتقع هذه المجموعة فى ثمانين ورقة ، وتشتمل على تسع عشرة رسالة بخط دقيق جدا ، وقد استغرق الكاتب كل فراغ الصفحة طولاً وعرضا ، وقد أكل المقص مع الأسف الشديد بعض الكلمات من أطراف أوراق بعض الرسائل الهامة بها حين أراد صاحبها تجليدها . وكثيرا ما يكتب عنوان الرسائل على هامش الصفحة رأسيا لا أفقيا ، ولولا أنه كان يكتب أسماء الرسائل والفصول بمداد أحمر لعسر على القارئ تمييز بعض الرسائل عن بعض .

والرسالة التى أشرت اليها تقع فى نحو صفحة ونصف من الأصل ، كتب عنوانها بالخط الكبير فى أعلى الصفحة وأنها بخط المصنف . وإنما قلت بخط كبير لأنه لا يمكن وصف ذلك الخط بالثلث أو النسخ ، ثم أعاد اسمها فى أول الرسالة بالمداد الأحمر الدقيق . والمناسبة بعيدة بين ما اختاره السيوطى عنوانا للرسالة وبين موضوعها . وموضوع الرسالة هو ما ورد من الأحاديث فى تسلية الوالدين فى فقد أولادهما بما أعده الله للصابرين منهم على ما احتسبوا من الأولاد ، ومكان هؤلاء الأولاد فى الجنة ، وتطييب النفوس بما يلقاه المؤمنون من الشدة عند الموت ، وجواز البكاء الخالى من النوح على الأموات .

فالرسالة فى الواقع جزء من الحديث فى هذا المعنى ، ولذلك قال السيوطى فى آخر الرسالة : إنها آخر الجزء الذى ألفته يوم السبت تاسع عشر من صفر سنة ثلاث وسبعين وثمانمائة ، أحسن الله عقباها . وقد شرح السيوطى بعض الألفاظ الغريبة التى تحتاج فى نظره الى شرح ، وبناها على خطبة موجزة وأربعة فصول وخاتمة . وها هى ذى أقدمها الى القراء نقلا عن أصلها نقلا دقيقا بما فى الوسع :

أبو الوفا المراغى

التعلل والاطفا لنار لا تطفى

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي عفا الله عنا وعنه : الحمد لله الذي لا راد لقضائه ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له في بقائه . وأشهد أن محمدا عبده ورسوله خاتم أنبيائه . صلى الله وسلم عليه وعلى آله وصحبه إلى يوم لقائه . وبعد فهذا كتاب أودعته الأحاديث الواردة في موت الأولاد ، مقتصرا على متونها حاذفا للإسناد ، ترويحا للأكباد ، وتطمينا للنفوس على هذه الحيرة التي ما لها من نفاد . وسميته : التعلل والاطفا لنار لا تطفى . ورتبته على فصول :

الفصل الأول

في ثواب الوالدين

عن أبي حيان قال : قلت لأبي هريرة : حدثني شيئا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم تطيب به أنفسنا عن موتانا ، قال نعم : صغارهم دعاميص الجنة ، يتلقى أحدهم أباه فيأخذ بثوبه فلا ينتهي حتى يدخله الله وأباه الجنة. رواه مسلم . والدعاميص : جمع دُعموص وهو الدّخال في الأمور . ومعناه أنهم سياحون في الجنة دخالون في منازلها لا يمنعون من موضع منها كما أن الصبيان في الدنيا لا يمنعون من الدخول على الحرم .

عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما تعدُّون الرقوب فيكم ؟ قال قلنا : الذي لا يولد له ، قال :ليس ذاك بالرقوب ولكن الرقوب الذي لم يقدم من ولده شيئا . رواه مسلم قال أبو عبيدة : الرقوب في اللغة معناه : فقد الأولاد في الدنيا فجعله الله فقدهم في الآخرة .

عن بريدة قال : كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم فبلغه أن امرأة من الأنصار مات ابن لها فجزعت عليه فقام النبي صلى الله عليه وسلم ومعه أصحابه فلما دخل عليها قال : أما أنه قد بلغني أنك جزعت ، فقالت : مالي لا أجزع وأنا رقوب لا يعيش لي ولد ؟ فقال: أما الرقوب التي يعيش ولدها. إنه لا يموت لامرأة

مسلمة أو امرىء مسلم نسمة ، أوقال ثلاثة من ولده فتحتسبهم ، إلا وجبت له الجنة . فقال عمر : واثنين ؟ قال واثنين . رواه البزار .

عن أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما تعدون الرقوب فيكم ؟ قالوا الذي لا ولد له . قال بل هو الذي لافرط له . رواه البزار ورجاله ثقات .

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: مالعبدي المؤمن عندي جزاء إذا قبضت صفيه من أهل الدنيا ثم احتسبه إلا الجنة . رواه البخاري .

وعنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لايموت لأحد من المسلمين ثلاثة من الولد فتمسه النار إلا تحلة القسم . رواه البخاري ومسلم . وتحلة القسم : قوله : وإن منكم إلا واردها . قال النووي : والمختار أن المراد به المرور على الصراط .

وعنه قال : أتت امرأة النبي صلى الله عليه وسلم بصبي لها فقالت : يارسول الله ادع الله له فقد دفنت ثلاثة ، فقال : دفنت ثلاثة ؟ قالت نعم ، قال لقد احتظرت بحظار شديد من النار . رواه مسلم .

عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للنساء: مامنكن من امرأة تقدم ثلاثة من الولد إلا كانوا لها حجابا من النار . فقالت امرأة : واثنين ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : واثنين . رواه البخاري ومسلم .

عن أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما من الناس مسلم يموت له ثلاثة من الولد لم يبلغوا الحنث إلا أدخله الله الجنة بفضل رحمته إياهم . رواه البخاري ومسلم .

عن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من قدم ثلاثة من الولد لم يبلغوا الحنث كانوا له حصنا حصينا من النار . فقال أبو ذر : قدمت اثنين ، قال: واثنين ، فقال أبي بن كعب سيد القراء : لقد قدمت واحدا ، قال: وواحدا ، ولكن إنما ذلك عند الصدمة الأولى. رواه الترمذي وابن ماجه.

عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : من مات له فرطان من أمتي أدخله الله الجنة . قالت عائشة : ومن مات له فرط ؟ قال : ومن مات له فرط ياموفقة . قالت : فمن لم يكن له فرط ؟ قال : فأنا فرط أمتي لن يصابوا بمثلي. رواه الترمذي . والفرط الذي يتقدم الواردة فيهيىء لهم ما يحتاجون اليه .

عن عثمان بن أبى العاص قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لقد استجن بجُنة كثيفة من النار من تلف بين يديه ثلاثة من الولد فى الاسلام . رواه البزار والطبرانى .

عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ما يزال المؤمن يصاب فى ولده وحامّته حتى يلقى الله وليست له خطيئة . روى مالك فى الموطأ .

وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لسقط أقدمه بين يدى أحب إلى من فارس أخلفه خلفى . رواه ابن ماجه .

عن على رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن السقط ليراغم ربه إذا دخل أبواه النار ، فيقال : أيها السقط المراغم ربه أدخل أبويك الجنة ، فيجرهما بسرره حتى يدخلهما الجنة . رواه ابن ماجه . والمراغمة : المغاضبة .

عن أبى موسى الأشعرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إذا مات ولد العبد قال الله لملائكته : قبضتم ولد عبدى ؟ فيقولون نعم ، فيقول : قبضتم ثمرة فؤاده ؟ فيقولون نعم ، فيقول : ماذا قال عبدى ؟ فيقولون : حمدك واسترجع ، فيقول الله : ابنوا لعبدى بيتا فى الجنة وسموه بيت الحمد . رواه الترمذى وقال حسن غريب . واسترجع قال : إنا لله وإنا إليه راجعون .

عن معاذ بن جبل قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما من مسلمين يتوفى لهما ثلاثة إلا أدخلهما الله الجنة بفضل رحمته إياهم . فقالوا : يا رسول الله أو اثنان ؟ قال : أو اثنان . قالوا : أو واحد ؟ قال : أو واحد . ثم قال : والذى نفسى بيده إن السقط ليجر أمه بسرره إلى الجنة إذا احتسبته . رواه الامام أحمد . وأخرج ابن ماجه قصة السقط منه .

عن أبى ذر قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : مامن مسلمين يتوفى لهما ثلاثة من الولد لم يبلغوا الحنث إلا أدخلهما الله الجنة بفضل رحمته الصبية . وفى لفظ إلا غفر الله لهما . رواه أحمد والنسائى .

عن قرة بن إياس قال : كان رجل يأتى النبى صلى الله عليه وسلم ومعه بُنى له ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يافلان : تحبه ؟ قال : بأبى وأمى أحبك الله كما أحبه ! فقال ففقده النبى صلى الله عليه وسلم فقال : ما فعل ابن

فلان ؟ فقالوا يا رسول الله توفى ، فلقيه فقال : ما تحب أن تأتى بابا من أبواب الجنـة يستفتح إلا جاء يفتح لك . فقال بعض القوم : يا رسول الله أله وحده أم لـكلنا ؟ قال : لابل لـكلـكم . رواه النسائى .

عن عتبة بن عبد السلمى قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : مامن مسلم يتوفى له ثلاثة من الولد لم يبلغوا الحنث إلا تلقوه من أبواب الجنة الثمانية من أيها شاء دخل . رواه أحمد وابن ماجه .

عن عمرو بن عبسة قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ما من مؤمن ولا مؤمنة يقدم الله له ثلاثة أولاد من صلبه لم يبلغوا الحنث إلا أدخله الله الجنة بفضل رحمته إياهم . رواه الطبرانى .

عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله لا يرضى لعبده المؤمن إذا ذهب بصفيه من أهل الأرض فصبر واحتسب بثواب دون الجنة . رواه النسائى .

عن محمود بن لبيد عن جابر بن عبد الله قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : من مات له ثلاثة من الولد فاحتسبهم دخل الجنة . قلت يارسول الله واثنان ؟ قال واثنان. قال محمود قلت لجابر : والله إنى لأراكم لو قلتم واحد لقال واحد . قال وأنا والله أظن ذلك . رواه أبو بكر الحازمى فى كتاب سلوة المحزون.

عن عقبة بن عامر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من أثـكل ثلاثة من صلبه فاحتسبهم على الله وجبت له الجنة . رواه الطبرانى .

عن أبى النضر السلمى أن رسـول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا يموت لأحد من المسلمين ثلاثة من الولد فيحتسبهم إلا كانوا له جُنة من النار . فقالت امرأة : أو اثنان ؟ قال : أو اثنان : رواه مالك فى الموطأ .

عن أبى ثعلبة قال : قلت يا رسول الله : مات لى ولدان فى الاسلام ، فقال : من مات له ولدان فى الاسلام أدخله الله الجنة بفضل رحمته إياهما . رواه أحمد والطبرانى .

عن أبى أمامة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : خمس بخ بخ : سبحان الله ، والحمد لله ، ولا إله إلا الله ، والله أكبر ، والولد الصالح يمـوت للرجل فيحتسبه . رواه أحمد .

عن أبي سلمى قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : بخ بخ لخمس ما أثقلهن فى الميزان : لا إله إلا الله ، والله أكبر ، وسبحان الله وبحمده ، والولد الصالح يتوفى للمرء المسلم فيحتسبه . رواه النسائى فى اليوم والليلة .

عن سفينة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : بخ بخ خمس ما أثقلهن فى الميزان : سبحان الله ، والحمد لله ، ولا إله إلا الله ، والله أكبر ، وفرط صالح يفرطه المسلم . أخرجه الدمياطى فى التسلى .

عن الحسحاس بن بكر الصحابي عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : من لقى الله بخمس عوفى من النار وأدخل الجنة: سبحان الله ، والحمد لله ، ولا إله إلا الله ، والله أكبر ، وولد يحتسب . أخرجه الدمياطى .

عن زيد بن سلام عن مولى لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : بخ بخ لخمس ما أثقلهن فى الميزان : لا إله إلا الله والله أكبر وسبحان الله والحمد لله والولد الصالح يتوفى فيحتسبه والده . رواه أحمد .

عن ثوبان قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : بخ بخ لخمس ما أثقلهن فى الميزان : لا إله إلا الله ، وسبحان الله ، والحمد لله ، والله أكبر ، والولد الصالح يموت للمرء فيحتسبه . رواه البزار .

عن الحارث بن أقيس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما من مسلم يموت له أربعة من الأولاد إلا أدخله الله الجنة بفضل رحمته إيام . قالوا يارسول الله: وثلاثة ؟ قال وثلاثة ، قالوا واثنان ؟ قال واثنان . رواه الطبرانى .

عن حوشب الفهرى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من مات له ولد فصبر واحتسب قيل له ادخل الجنة بفضل ما أخذنا منك . رواه ابن منده وابن قانع بنحوه .

عن زهير بن علقمة قال : جاءت امرأة من الأنصار فى ابن لها مات فقالت : يا رسول الله مات لى ابنان سوى هذا . فقال لقد احتظرت من النار حظارا شديدا . رواه الطبرانى .

عن حبيبة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ما من مسلمين يموت لهما ثلاثة من الولد لم يبلغوا الحنث إلا جىء بهم يوم القيامة حتى يوقفوا على باب

الجنة فيقال لهم : ادخلوا الجنة ، فيقولون : حتى يدخل آباؤنا ، فيقال لهم : ادخلوا أنتم وآباؤكم الجنة . رواه الطبرانى .

عن أم سليم قالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ما من مسلمين يموت لهما ثلاثة أولاد لم يبلغوا الحنث إلا أدخلهما الله الجنة بفضل رحمته إياهم . فقلت واثنان ؟ قال : واثنان . رواه الطبرانى .

عن أم مبشر الأنصارية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : من كان له ثلاثة أفراط من ولده أدخله الله الجنة بفضل رحمته إياهم . قالت : أو فرطان ؟ قال : أو فرطان . رواه الطبرانى وأبو قرة فى سننه .

عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : صلوا على أطفالكم فإنهم من أفراطكم . رواه ابن ماجه .

عن رجاء بن جميل رفعه إلى النبى صلى الله عليه وسلم قال : من مات ولم يقدم فرطا لم يرد الجنة إلا تصريدا . قيل يا رسول الله وما الفرط ؟ قال : الولد وولد الولد والأخ يواخيه فى الله ، فمن لم يكن له فرط فأنا له فرط . رواه ابن أبى الدنيا فى كتاب العزاء . والتصريد : السقى دون الرى .

عن الحسين بن على رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من أصيب بمصيبة فذكر مصيبته وأحدث استرجاعا وإن تقادم عهدها كتب الله له من الأجر مثله يوم أصيب . رواه احمد وابن ماجه .

الفصل الثانى فى تطييب النفوس

بما تصل إليه الأولاد من النعيم

عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أولاد المؤمنين فى جبل فى الجنة يكفلهم إبراهيم وساره حتى يردهم إلى آبائهم يوم القيامة . رواه الحاكم فى المستدرك وقال صحيح على شرط الشيخين .

عن عبدالله بن عمر أن رجلا من الانصار كان له ابن يروح معه إذا راح الى النبي صلى الله عليه وسلم فمات ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : أجزعت ؟ قال نعم ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : أو ما ترضى أن

يكون ابنك مع ابنى ابراهيم يلاعبه تحت ظل العرش ؟ قال : بلى يا رسول الله . رواه الطبرانى.

عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ذرية المؤمن فى درجته وإن كانوا دونه فى العمل لتقرّبهم عينه . ثم قرأ : « والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذرياتهم وما ألتناهم من عملهم من شىء » قال : ما نقصنا الآباء مما أعطينا البنين . رواه الطبرانى وأبو نعيم فى الحلية .

عن كعب بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إنما نسمة المؤمن طير تعلق فى شجر الجنة حتى يرجعه الله فى جسده يوم يبعثه . رواه ابن ماجه والبيهقى فى البعث .

عن عبد الله بن عمرو قال : أرواح المؤمنين فى طير كالزرازير تأكل من ثمر الجنة . رواه البيهقى .

عن مالك بن أنس قال : بلغنى أن أرواح المؤمنين مرسلة تذهب حيث شاءت . رواه ابن أبى الدنيا فى كتاب الموت .

عن المقدام أو المقداد بن معدى كرب قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : يحشر ما بين السقط الى الشيخ الفانى يوم القيامة أبناء ثلاث وثلاثين سنة ، المؤمنون منهم فى خلق آدم وحسن يوسف وقلب أيوب مُرداً مكحلين أولى أفانين (١) . رواه البيهقى .

عن أبى سعيد الخدرى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من مات من صغير أو كبير ممن يدخل الجنة يردون بنى ثلاثين سنة فى الجنة لا يزيدون عليها أبدا . رواه ابن أبى الدنيا فى صفة الجنة .

عن الضحاك بن عبد الله أن موسى عليه السلام قال : إلهى أىّ العمل أحب إليك بعد الإيمان بك والتوكل ؟ قال : اللطف بالصبيان فانهم على فطرتى وإذا قبضتهم قبضتهم إلى جنتى . رواه ابن أبى الدنيا فى كتاب العيال .

---

(١) أفانين أى ذوى شعور وجم . والافانين جمع أفنان . والافنان جمع فنن وهو الخصلة من الشعر

الفصل الثالث فى تطييب النفس

بما يلقونه من الشدة عند الموت

عن عائشة قالت : ما أغبط أحدا بهَوْن موت بعد الذى رأيت من شدة موت رسول الله صلى الله عليه وسلم . رواه الترمذى . وعنها قالت : ما رأيت أحدا أشد عليه الوجع من رسول الله صلى الله عليه وسلم . رواه ابن ماجه .

عن أنس قال : لما وجد رسول الله صلى الله عليه وسلم من كرب الموت ما وجد قالت فاطمة : وا كرب أبتاه ! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا كرب على أبيك بعد اليوم ، إنه قد حضر من أبيك ما ليس بتارك منه أحداً لموافاة يوم القيامة .

عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من مات مريضا مات شهيدا ووقى فتنة القبر وغدى وريح عليه برزقه من الجنة . رواه ابن ماجه .

الفصل الرابع فى جواز البكاء

خاليا من النوح ونحوه

عن جابر بن عبد الله قال : أخذ النبى صلى الله عليه وسلم بيد عبد الرحمن ابن عوف فانطلق به إلى ابنه ابراهيم فوجده يجود بنفسه ، فأخذه النبى صلى الله عليه وسلم فوضعه فى حجره فبكى ، فقال له عبد الرحمن: أتبكى ؟ أو لم تكن نهيت عن البكاء ؟ قال : لا ولكن نهيت عن صوتين أحمقين فاجرين : صوت عند مصيبة ، وخمش وجوه ، وشق جيوب ، ورنة شيطان . رواه الترمذى وحسنه وقال فى الحديث كلام آخر ، وقد أخرجه بتمامه البزار ، وبعد قوله: ورنة شيطان : أنه لا يرحم من لا يرحم لولا أنه حق ووعد صدق وأنها سبيل لا بد منها حتى يلحق آخرنا بأولنا لحزنا حزنا هو أشد من هذا ، وإنا به لمحزونون ، تبكى العين ويحزن القلب ولا نقول ما يسخط الرب .

عن أسماء بنت زيد قالت : لما توفى ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم إبراهيم بكى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له المعزى إما أبو بكر وإما عمر: أنت أحق من عظم لله حقه . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تدمع العين

ويحزن القلب ولا نقول ما يسخط الرب ، لولا أنه وعد صادق وموعود جامع وأن الآخر تابع للأول لوجدنا عليك يا إبراهيم أفضل مما وجدنا ، وإنا بك لمحزونون .

عن أنس قال : لما قبض ابراهيم ابن النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم النبي صلى الله عليه وسلم : لا تدرجوه في أكفانه حتى أنظر إليه ، فأتاه فانكب عليه وبكى . رواه ابن ماجه .

عن أسامة بن زيد قال : كان ابن لبعض بنات رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضى ، فأرسلت إليه أن يأتيها ، فأرسل إليها : إن لله ما أخذ وله ما أعطى وكل شىء عنده الى أجل مسمى فلتصبر ولتحتسب . فأرسلت إليه فأقسمت عليه ، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما دخل ناولوه الصبي وروحه تقلقل فى صدره ، فبكى ، فقال له عبادة بن الصامت : ما هذا يا رسول الله ؟ قال : الرحمة التى جعلها الله فى بنى آدم ، وإنما يرحم الله من عباده الرحماء . رواه الشيخان . وروى البزار مثله من حديث عبد الرحمن بن عوف وأبى هريرة .

عن ابن عباس قال : احتضرت ابنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأتاها فضمها اليه وجعلها بين ثدييه فدمعت عيناه صلى الله عليه وسلم ، فبكت أم أيمن ، فقيل لها : تبكين ورسول الله عندك ؟ فقالت : مالى لا أبكى ورسول الله صلى الله عليه وسلم يبكى ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إنى لست أبكى ولكنها رحمة ، نظرت إليها على هذه الحال ونفسها تنزع . رواه النسائى .

عن أبى هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان فى جنازة فرأى عمر امرأة فصاح بها ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : دعها يا عمر فإن العين دامعة والنفس مصابة والعهد قريب . رواه ابن ماجه .

خاتمة

عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : أيها الناس أيما أحد أصيب بمصيبة فليتعز بمصيبتى عن المصيبة التى تصيبه بعدى ، فإن أحدا من أمتى لن يصاب بمصيبة بعدى أشد عليه من مصيبتى . رواه ابن ماجه .

عن عبد الرحمن بن سابط عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أصيب بمصيبة فليذكر مصيبته بى فانها أعظم المصائب .

عن معاذ بن جبل قال : مات ابن لى فكتب إلىّ رسول الله صلى الله عليه وسلم : من محمد النبي رسول الله إلى معاذ بن جبل ، سلام عليك فإنى أحمد إليك الله الذى لا إله إلا هو . أما بعد فعظم الله لك الأجر ، وألهمك الصبر ، ورزقنا وإياك الكريم ، إن أنفسنا وأهلينا وأولادنا من مواهب الله الهنية وعواريه المستودعة . متع الله به فى غبطة وسرور ، وقبضه بأجر كثير إن صبرت واحتسبت ، فلا تجمعن عليك يا معاذ أن تحرم أجرك فتندم على ما فاتك ، فلو قدمت على ثواب مصيبتك عرفت أن المصيبة قد قصرت . واعلم أن الجزع لا يرد ميتا ولا يدفع حزنا ، فليذهب أسفك على ما هو نازل بك فكأن قد . والسلام . رواه أبو نعيم . وروى أيضا عن نبيط بن شريط قال: بينما عمر بن الخطاب جالس فى حجرات بمكة ونحن حوله إذ أقبل أعرابى أشعث ، فقال له عمر : يا أعرابى من أين أقبلت؟ قال من هذا الحى إلى هذا الجبل ، قال : فبماذا : قال ولد لى صغير مات فأنا آتيه فى كل يوم فأرثيه ، فقال له عمر : أسمعنى بعض مراثيك على ابنك ، فأنشأ الأعرابى يقول :

يا غائبا ما يؤوب من سفره	عازه موته على صغره
يا قرة العين كنت لى أنسا	فى الليل طولاً نعم وفى سحره
ما تقع العين كلما وقعت	فى الحى إلا بكت على أثره
شربتَ كأسا أبوك شاربها	لا بد منها له على كبره
يشربها وللأنام كلهم	من كان فى بدوه وفى حضره
قد قدر العمر فى العباد فما	يقدر خلق يزيد فى عمره

فقال له عمر بن الخطاب : صدقت يا أعرابى إن هو إلا كما قال الله « إنما نعد لهم عدا » إنما هو عدد النفس

آخر الجزء ألفته يوم السبت تاسع عشر من صفر سنة ثلاث وسبعين وثمانمائة . أحسن الله عقباها .

التعلل والاطفا لنار لا تنطفي للسيوطي بخط المصنف

(هذا نموذج من خط الأستاذ الامام جلال الدين السيوطي نطرف به القراء كأثر تاريخي و بيانا لشكل الخط في ذلك الزمان) .

بسم الله الرحمن الرحيم

الاحتفال بتأبين المغفور له الاستاذ الاكبر

الشيخ مصطفى عبد الرازق

فى جامعة فؤاد الأول

فى السابع والعشرين من شهر مارس، اجتمع فى قاعة الاحتفالات بجامعة فؤاد الأول عدد كبير من الكبراء ورجال الهيئات الدينية وأعضاء البرلمان وأساتذة الجامعة وطلبتها وطلبة الأزهر، يتقدمهم دولة رئيس الوزراء ومعالى الوزراء وأصحاب السعادة رجال القصر الملكى ووكلاء الوزارات وأعضاء الوفود العربية وغيرهم. فلما استقر بهم الجلوس، وتلا قارىء آيات من الكتاب الكريم، نهض معالى لطفى السيد باشا وألقى كلمة الافتتاح، ثم قال: «إنه عرف الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق منذ شبابه النضير رضى الصحبة، يحكم عقله عمله، ويحكم علمه لسانه وقلمه» ثم ختم كلمته بالترحم عليه، والدعاء له.

ثم قام بعده الأستاذ عبد الفتاح الشناوى وألقى كلمة معالى عبد العزيز فهمى باشا جاء منها: «ماذا عسانى أو عسى غيرى أن يقول عن الشيخ مصطفى؟ وارحمتاه للشيخ مصطفى! إنه زرع صوح ناضرا، وضرع جف حافلا، وركن مال قائما».

وأعقبه سعادة الدكتور هيكل باشا فوفى المقام حقه من التأبين، وأتى على طرف من تاريخه، ونبذة عن كفايته العلمية والكتابية.

وتكلم بعده معالى دسوقى باشا أباظة فكان مما قاله : « رأيته فى ميعة شبابه يملأ العين بوقاره وحدة ذكائه ، ويدهش أنداده بعلمه وفضله وسعة أطلاعه » ومضى فى تأبينه فوفاه حقه من الثناء والدعاء .

وتناول الكلام بعده سعادة منصور فهمى باشا ، وأفاض فى ذكر سجايا الفقيد وسعة اطلاعه .

ثم أنشد الأستاذ النابه عباس محمود العقاد قصيدة من شعره فى رثائه ختمها بقوله :

ما الموت يا كشاف كل حقيقة إلا حقائق جمعت بحقائق

ثم تلاه الأستاذ المحترم فضيلة الشيخ أمين الخولى فارتجل كلمة طيبة بين فيها كيف كان الفقيد الأستاذ المبرز والقدوة الحسنة للأستاذ الجامعى .

ثم نهض بعده الأستاذ الفاضل عبد الفتاح الشناوى فتلا قصيدة نظمها فى رثاء الفقيد السيد الجليل حسن القاياتى .

وأعقبه الدكتور المفضال محمود عزمى فأفاض فى نواح من الكلام مناسبة للمقام .

وقام بعده الدكتور الجليل طه حسين بك فعرض لأخص الصفات التى كان يتحلى بها الفقيد فى عبارات أنيقة وأسلوب شائق .

ثم نهض حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ محمد عبد اللطيف دراز وفاه بالكلمة البليغة التى ننشرها عقب هذا البيان .

ثم تلاه حضرة الأستاذ فؤاد شاكر ، وألقى أبياتا قوبلت بالاستحسان والتقدير .

ثم نهض معالى الأستاذ على عبد الرازق بك شاكرا باسم أسرة الفقيد الكبير لجنة الاحتفال والمشتركين فيه على ما تفضلوا به من كريم العواطف وشريف الشعور .

والى القراء نص كلمة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ مدير الأزهر :

باسم الله والحمد لله ، أحمده سبحانه على كل حال ، ونسأله جميل الصبر وحسن العزاء وعظيم الرضا ، بيده محيانا ومماتنا ، له وحده التقدير وإليه المصير .

وأبدأ بتقديم جزيل شكرى وتقديرى ـ باسم الأزهر ـ لجميع الهيئات التى مجدت ذكرى الفقيد العظيم الشيخ « مصطفى عبد الرازق » ؛ تلك الذكرى التى ستظل بآثارها الخالدة باقية دائمة ، وحية لن تموت .

حضرات السادة :

لا أجد أبلغ فى التعبير عن هذا الرجل من حقيقته المجردة ؛ فإن عظمة الرجال لا تكون بالألقاب والرتب ، ولا تكون ببسطة الجاه والغنى ، ولا تكون بصولة المنصب والسلطان ؛ فإن كل أولئك ظل زائل ، وعرض يفنى ، ومتاع قليل .

إنما العظمة الصحيحة ما كان منشؤها نفس العظيم ، فهى صفته هو ، لا صفة ماله وسلطانه ، وهى أصيلة فيه أصالة ذاته ، لا تعدو عليها العوادى ، ولا تغيرها الغِيَر ، ولا تنقصها شدة ، ولا يزيد فيها رخاء . ومن هنا كان تجريدها من كل ما يحيط بها ويغشيها من سمات المتعاظمين وألقابهم أظهر لها وأبرز ، وأدعى لتألقها وتجليها على حقيقتها .

وسأنصرف لهذا عن حديث كان هو المنتظر من ممثل الأزهر فى هذه الحفلة ، فلن أطيل الكلام عن « مصطفى عبد الرازق » ابن الأزهر وشيخه ، كما أنى لن أتكلم عن مصطفى عبد الرازق باشا الوزير ، ولكنى سأتكلم عن مصطفى عبد الرازق نفسه ، وإنى فى ذلك لجد معذور إن كان هنا ما يعتذر عنه متكلم .

عرفت مصطفى عبد الرازق سكرتيراً عاما لمجلس الأزهر الأعلى ، وعرفته موظفاً فى وزارة العدل بعد إبعاده عن الأزهر بسبب موقف وطنى كريم ، وعرفته أستاذاً فى الجامعة ، ووزيراً ، وشيخاً للجامع الأزهر ، وخالطته أطول مخالطة ، وخبرته أشد الخبرة فى كل ما ينبغى أن يعرف صديق عن صديق بل أخ عن أخ ، فأشهد ما تقلب به دهر ، ولا حاد عن عهد ، ولا زال عنه من خلق الرجال ما يزول عن المسترجلين والمتعاظمين ، إذا دالت الدولة ونبا الزمان وتقطعت بهم الأسباب ، فهو راض وإن سخط غيره ، وهو سمح وإن تعسر الزمان.

كان مصطفى عبد الرازق مثقفاً ، ولكن أية ثقافة هى ؟ هى الثقافة الاسلامية التى أفنى العمر فى تصويرها والدعوة اليها ، وحمل الأمة عليها جمال الدين الأفغانى

ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد مصطفى المراغي وغيرهم من قادة النهضة وأئمة الإسلام في عصرنا القريب . كان هو المثال الذي تمثلت فيه هذه الثقافة الحية الناهضة الجامعة بين خير ما في الشرق وخير ما في الغرب من تراث الإسلام الطاهر ، وثمرة العقول الناضجة ، وبهذا نعلم مقدار خسارتنا وخسارة الأزهر والإسلام بفقد هذا الرجل العظيم .

كان مصطفى عبد الرازق مؤمناً ، وإيمانه هو الذي كوّن له هذه النفس القوية العظيمة ، فإن الثقافة وحدها لا تصنع النفوس ، فنحن نرى بعض المثقفين يتخذون من ثقافتهم طريقاً لمجرد كسب العيش ، وهي في البعض الآخر طريق إلى الشرور والمآثم والفتن ؛ تُشقي ولا تسعد ، وتدمر ولا تعمر ، وتهلك الحرث والنسل ، ويبغي بها الناس بعضهم على بعض ، ويسعون بها في الأرض فساداً ؛ فما أبعد الفرق بين هذه الثقافة وبين كرائم الإيمان !.

تلك مادية صرف ، وليس من هذا فقط كان فسادها فقد تنفع المادة وتصلح ، ولكن فسادها كان من أنّ الشيطان تولى زمامها فصرفها عن غايتها المثلى وأركسها في الشهوات والأهواء .

أما مواهب الإيمان فهي نفحات قدسية تملأ القلب هداية ونورا ، وسكينة وثباتا ، وأمنا وسلاما ، ومحبة ورضاء ، وأملا في الله ومراقبة له ، وعملا لوجه ربك ذي الجلال والإكرام . وهذه هي غاية الصلاح والإصلاح ، بل هذه هي السعادة التي جاء بها المرسلون وجاهد في سبيلها المصلحون وسعد بها المؤمنون ، فإذا هيئ لنفس طيبة نبيلة أن تجمع بين هبة الدين الحق والعلم الصحيح فقد أشرقت بنور على نور؛ نور الإيمان بالله يملأ القلب ، ونور العلم يهتدي به العقل في الوصول الى الحق . وكذلك كان فضل الله ونعمته على فقيدنا الكريم عليه رحمة الله : جمع الله له من خير ما يحمد لعباده الصالحين ، فمنحه سلامة الفطرة فكان من أسلم الناس نفسا ، ومنحه سداد العقيدة فكان من أنفذ الناس بصيرة في الدين ومن أشدهم استمساكا به واعتصاما بهديه ، ومنحه العلم الصحيح والمعرفة الواسعة فكان من أجمع الناس لعلوم الشرق والغرب ، تمثلهما عن خبرة ودراية وإمامة ، وهو بهذا من الأمثلة الكاملة في الشرق للثقافة الاسلامية الكاملة .

فإذا أراد الأزهر مثالا أعلى لأبنائه ، وإذا أراد الأزهر مثالا أعلى لشيوخه ورؤسائه ، فإن مصطفى عبد الرازق هو المثل الذي يعز نظيره ويندر وجوده .

وهل هناك أدل على بنوته الأصيلة للأزهر من أن ثقافته الحديثة لم تحل بينه وبين أزهريتــه فى جميع مراحل حياته ، وبقى ابناً للأزهر فى روحــه وعمله وفى وفائه لأصدقائه ؟ وقد بالغ فى التمسك بأزهريته الى حد أنه وقد تقلد منصب الوزارة لم يستطع أن يغير زيه الأزهرى وقد طُلب منه ذلك على ما قيل. وهل هناك دليل على تأصــل الروح الأزهرى فى نفسه أظهر من هــذا ؟ إن الطلبة الأزهريين الآن يحاولون أن يخلعوا أزياءهم ليبرزوا فى صــورة أخرى زعموا أنها هى الموافقة لروح العصر ، فكيف نقول فى رجل سافر الى أوربا وتولى من المناصب وخالط من الأشخاص والهيئات والبيئات ما كان يلح فى دعائه إلى تغيير زيه فلم يجــد منه ذلك كله إلا إباء وامتناعا واعتصاما بكل مايدل على أنه ابن الأزهر ؟ ومسألة الزى عندنا مسألة شكلية ، ولــكنى قصدت أن أشير الى مظهر للأزهرية الأصيلة فى نفس مصطفى عبد الرازق ، وهــذه الأزهرية الصحيحة هى التى مكنت له أن يجمع بين ثقافة الشرق والغرب فــلم يختلفا عليه ، ولم يستعص عليه أمرهما كما استعصى على غيره .

وإذا تحدث متحدث عن مصطفى عبد الرازق فلن يستطيع أن يغفل الحديث عن سماحة نفسه وعطفه على المحتاجين ، وإن كان حديثه معادا ؛ لأن فى تكرار هذا الحديث متعة لنفس المتحدث ونفوس السامعين ؛ يعرف هذه السماحة كل موطن من المواطن التى عاش فيها الفقيد العظيم ، موظفا وغير موظف ، فى الجامعة وفى الأزهر ؛ يعرفه الطلبة النجباء الذين كاد الفقر أن يحول بينهم وبين غاياتهم ، فــكان مصطفى عبد الرازق هو الذى يكفيهم ، وهو الذى يفرج عنهم — بفضــل الله عليهم وعليه — هذه الشدة ؛ وتعرفه عائلات فقيرة أخنى عليها الدهر ، فــكان مصطفى عبد الرازق غوثها ومددها وعائلها ، يخفى ذلك عن الناس ، ولو استطاع لأخفاه عن نفسه ، لا تعرف شماله ما تنفق يمينه .

ما رأيت أبش منه وجها ، وألطف محضرا ، وآنس مجلسا ، وأحفظ غيبا ، وأعف لسانا ونفسا ، وأشد تواضعا فى غير ضعة ، ولم أر أعظم حياء فى قوة وعزة من مصطفى عبد الرازق .

رحمه الله رحمة واسعة ، وعوضنا عنه خير العوض ، وجزاه بفضله أفضل ما يجزى الصالحين من العلماء العاملين .

تأبين الأستاذ الأكبر

فى معهد فاروق الأول الدينى بالمنيا

الكلمة الموجزة عن تفاصيل الحفلة

فى يوم الخميس الحادى عشر من جمادى الأولى أقام معهد فاروق الأول حفلة تأبين للمغفور الأستاذ الأكبر الراحل خطب فيها حضرة الدكتور توفيق الجارحى رئيس جمعية الشبان المسلمين وجمعية تحفيظ القرآن الكريم . وألقى فيها حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ محمود أبو العيون السكرتير العام للأزهر خطبة بليغة نأتى على نصها بعد ، وأعقب فضيلته فضيلة الأستاذ الفاضل شيخ المعهد ، وألقيت كلمات أخرى من حضرات أساتذة مدرسة المنيا الثانوية ومفتش وزارة المعارف .

وقد حضر الاحتفال صاحب المعالى على عبد الرازق بك شقيق الراحل الكريم فاختتم الحفلة بكلمة شكر لحضرات القائمين بها . واختتمت كما بدئت بترتيل آيات من الكتاب الكريم .

وهذا نص كلمة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ السكرتير العام

فُجِعَ الأزهر فى شيخه فجأةً ، فكانت صدمة الفجيعة فيه شديدة . صدمة روّعت القلوب ، وأذهلت النفوس ، وأدهشت العقول . وقعت الواقعة فى وقت كان الأزهر يستشرف بواكير أعمال شيخه الجليل وإصلاحاته التى وضع أسسها فى أيامه القليلة التى قضاها بين ربوعه .

إن الشيخ مصطفى كان يحمل فى أطواء قلبه النابض بالخير للأزهر والإسلام بنودَ العمل المجيد ، والنهضة الصالحة للجامعة الأزهرية بما يكفل لها الحياة القيمة ، والمستوى الرفيع بين جامعات الأمم المتحضرة . وكان طموحه وهدفه أن ييسر للأزهر النهوض برسالته الدينية والخلقية والجماعية ، ونشر السلام والطمأنينة فى هذا العالم المملوء بالشرور والقلق الروحى .

كان يجمعنا اليه ويضع الاقتراح فى مسألة معينة من مسائل الإصلاح فى الأزهر ونتداول الرأى فيها ، ويدلى هو برأيه كالمستفهم ؛ وفى النهاية يستقيم الأمر على الأساس الذى ارتآه فى نفسه وفى سريرته . وهكذا دواليك حتى اجتمع من ذلك جملة مسائل للإصلاح الذى انتواه ، ووضع أساسه ، وأزمع إجراءه .

وفى الحق : أنه ما كان يقطع برأى دون الإجماع منا على استحسانه ونفعه وخيره ، وكان سبيله فى الإقناع الرفق واللين ، والحجة الناطقة ، والبرهان الواضح .

وضع مرة مسألة أمامنا ، وكنا أربعة : فقيدنا العظيم ، ووكيل الأزهر ، ومديره ، والماثل أمامكم . تداولنا الرأى فى المسألة فكان رأيى مخالفاً للجميع فى صلابة . فابتسم المغفور له ابتسامة عميقة الإحساس ، ثم قال : لعل لفلان حجة يكون فيها مقنع لنا . وما زال بى يلطف ويرق ، ويعالج ويقنع ، حتى جرّنى اليه وأسلس قيادى ، فكنت فى صف الجماعة .

وكان شيخنا كثير الحلم والأناة . وأذكر أنه عرض من بعض الطلبة شىء مخالف قبيل وفاته مما يستفز صدر الحليم ، فرعد وزمع ، وتمعر وجهه على غير عادته ، فقلت: سيدى أين غاب عنك حلمك ، ولِمَ تغيرت عادتك فى هذه المرة ؟! فقال مبتسما ، وفى صوت مرنان : ومن ذا الذى يا عزُّ لا يتغير ؟

إن الأزهر حين فجع فى شيخه الأكبر ، فإنما فجع فى أسمى وأطيب وأعرق الخلال الكريمة التى لو وزعت على جماعة كثيرة لوسعتهم جميعا . وكان أجلى ما فى خلاله الوفاء ؛ الوفاء الخالص المتصل ، لأصدقائه ولِداته ، والعفاة المحرومين الذين اتصلوا به .

وكان الى جانب الوفاء الكرم والسماحة ؛ كرم النفس ، وسماحة الصدر الى حد التضحية بكل نفيس فى سبيل ذلك . وفى جانب الوفاء والكرم والسماحة ، الحياء . الحياء الجم . وكان لحيائه تراه دائما خاشع الطرف خافض الرأس فى إطراقة

الاخذ بالاحسن

في بلاد العلم اليوم رجال من كبار العقول ، لا يتقيدون بفلسفة مقررة محدودة ، ولكنهم يأخذون بأحسن ما يجدونه في جميع الفلسفات ، ذهابا منهم إلى أن الحقائق المطلقة لا يمكن أن تكون وقفاً على واحدة منها ، وأن أسلوبا واحداً من البحث لا يصح أن يحتكر كل طرق الوصول اليها . نزعة جديدة في الإخلاص للحقائق ، لم تنجل على أكمل حالاتها إلا لدى مفكرى القرن التاسع عشر ، بعد أن أدرك العقول اللغوب من جراء التقيد بالتقاليد المذهبية ، والتعصب لأصولها ووجهات نظرها . فكان أوجه أسلوب لدى هؤلاء المجددين أن لا يتقيدوا بوجهة نظر واحدة ، وأن لا يجمدوا على أصول مقررة قد تصدهم عن النظر إلى مهم بسبيله من ناحية قد تناقض تلك الأصول ، وتتفق ووجهة نظر أخرى لفلسفة أخرى .

هذا ما يتعلق برجال العلم من كبار العقول ، وأثر هذه النزعة في الإيصال إلى الحقائق من أقرب الطرق اليها ؛ وأما ما يتعلق بسائر الناس ، فان هذا الأسلوب ألزم ما يلزمهم للوصول إلى الحقائق ، لأن أكثرهم يتخذ مما سمعه في أول عهده بالنظر ، وما قرأه في بعض ما كتب من يحسن الظن بهم ، سدوداً أمام كل ما يناقضها من الآراء والمذاهب ، فيظل ينافح عما اختزنه في عقله من المعلومات الضالة ، ويدفع كل ما يكشف عنه السوء من ناحيتها ، حتى ينتهى وجوده وهو على ضلاله القديم .

جميلة ، كان كثير من الكرام يغبطه عليها . ومن وراء كل ذلك الهيبة والجلالة ، فلا تكاد حين تكلمه ، تملأ عينيك منه ، فان هيبته تغمرك من كل ناحية نظرت .

هذه خلال فقدناها حين فقدنا الشيخ مصطفى عبدالرازق . فاذا رثيناه فاننا نرثى فيه مخايل فاضلة ، وشمائل ناصعة ، وسجايا نادرة . وقد انتقل الى رحمة الله بعد أن أدى حق الله كاملا ، وضرب المثل الأعلى للخلق والفضيلة ، وبعد أن ترك صحائف مجد ستكون للغابرين مثلا يحتذى .

رضى الله عنه وأرضاه ، وعوضنا فيه خيرا؟ محمود أبو العيون

إن مبدأ الاخذ بالاحسن الذى أصبحت الحكمة العالمية مدينة له بثروتها ومكانتها الحالية، هو المبدأ الذى دعت اليه الحكمة القرآنية منذ نحو أربعة عشر قرنا فى قوله تعالى : « فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الالباب » .

فقد أمر المسلمون أن يسمعوا كل قول ، ويستعرضوا كل مذهب ، وأن لا يحملهم التعصب للرأى على أن يرفضوا كل رأى دون تفهم وتمحيص ، وأن يأخذوا من بينها ما يجدونه أحسن . وقد وصف الله الذين يفعلون ذلك بأنهم المهديون هداية إلهية ، وبأنهم أهل العقول الراجحة والبصائر النيرة .

هذا التوجيه الإلهى أقام المسلمين منذ أول نشوئهم على أمثل الطرق المؤدية للحقائق ، فلا غرو أن يهتدى المسلمون الى حقائق علمية ، ومناهج حكمية ، وأصول اجتماعية لم يهتد اليها من سبقهم فى الاجتماع والثقافة بعشرات القرون ، وكانت نتيجة ذلك أن أوتوا خلافة الله فى الأرض أجيالا متعاقبة لم ينافسهم فيها منافس ، ولم يطمع فى وقف سيرهم طامع .

وكما أوصاهم الحق بأن يستمعوا لكل قول ، وأن يأخذوا بأحسن ما يتخيرون ، كشف لهم من أدواء العقول ، وأمراض النفوس ما يجعلهم يحترزون من الخطأ فى التقدير ، ومن التقصير فى التمحيص ، ومن متابعة الاهواء فى التقرير . فأول ما لفت النظر اليه مكان الهوى من نفس الإنسان ، وما يوحيه اليها من الضلالات التى تهوى بالإنسان إلى مكان سحيق ، فقال تعالى : « وإن كثيراً ليُضلون بأهوائهم بغير علم ، إن ربك هو أعلم بالمعتدين » .

ونبه سبحانه على محل الظن من مزاعم الناس فقال تعالى : « وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله ، إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون » (أى يكذبون) .

ووجه جل وعز نظر المسلمين إلى أن أكثر الناس لا يعتمدون فى مذاهبهم على أساس يصح أن يعتمد عليه ، وإنما يبنونها على غير قرار ثابت ، فتنهار لأول صدمة من شبهة أو تحقيق ، فقال تعالى : « ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير » .

وأمرهم أن يطالبوا من يستمعون اليه بالدليل ، فان عجز عن إقامته سقط كل ما يقول ، فقال تعالى : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » .

ويين لهم أن الدليل يجب أن يكون مرتكزاً على العلم لا على الاهواء والظنون ، فقال تعالى : « قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ، إن تتبعون إلا الظن ، وإن أنتم إلا تخرصون » .

فكل هذه التوصيات الإلهية تعتبر من المناعات القوية التي تحمى عقول الآخذين بالاسلام من الوقوع تحت تأثير الاهواء والظنون ، وتدل دلالات قوية على وجوب التعويل على العلم فى تخير ما يأخذون به وما يرفضونه من جملة مايسمعون .

إن هـذه الوصايا الكريمة كما وسّعت من صدور المسلمين للاستماع لكل قول ، والأخذ بالأحسن مما يلقى اليهم ، حذّرتهم من أن يؤخذوا على غرة فيقعوا فيما وقعت الامم السابقة فيه من الأهواء والظنون .

وكما وقفتهم على هذا السمت العادل من مجموعة الآراء البشرية ، والمذاهب الكلامية ، خدمتهم فى الاخـذ بالعلوم التى تبنى العمران ، وتنفع الناس فى حياتهم الدنيوية . فأكبوا على قراءة المؤلفات الطبية والطبيعية ، وترجموا مالم يكن له أصل عربى . وزادوا على ذلك بأن عمدوا الى المكتبات فاستخرجوا منها المؤلفات القديمة التى وضعها أئمة العلوم فى العصور الماضية ، وأمروا بترجمتها الى اللغة العربية ، وأخـذوا منها ما وجـدوه صالحا للعمل به ، وأهملوا منها ما لا يصح التعويل عليه ، ونشطوا لذلك نشاطا سجل لهم الحمـد فى التاريخ ، واعتُبروا من أجله مؤسسين لعهد للانسانية جديد ، وأخذت عنهم الأمم ما كانت فى حاجة اليـه ، فعاد للبشرية بسببهم حركتها فى الارتقاء ، واعتمدت جميع مدارس العالم وجامعاتها مؤلفاتهم فى تدريس العـلوم ، وشهد لهم المؤرخون بأنه لولاهم لكانت أوروبا بقيت فى الظلام البهيم .

ومن عجب أنهم عمدوا إلى الاخذ بمذهب أرسطو العملى ، ولم يأخذوا بمذهب أفلاطون الخيالى ، ولا شك فى أن هذا مما تأثروا به من تعاليم كتابهم الكريم .

هذه الحركة التى قام بها المسلمون الاولون فى العالم تعتبر من الاعاجيب التى يجب أن تتأملها العقول ، وتكبرها القلوب . . . . فمن كان يتـوهم أن الركود الذى كان قد أصاب الجماعات البشرية ، والجمود الذى شـل حركتها العقلية ،

تحل محلهما حياة أدبية ، ويقظة علمية ، تأتيانها من قِبَل أمة بدوية أمضت أجيالا كثيرة فى الجاهلية والأمية ؟ .

يعلل الدكتور جوستاف لوبون فى كتابه (حضارة العرب) هذا الانقلاب الذى ليس له شبيه فى التاريخ بأن العلة فيه أن للأمة العربية قُدمة فى المدنية ، وأنها ورثت عن آبائها الأولين من الاستعداد للنهوض ، والقابلية للترقى ، مايكفى لإبلاغها هذا الشأو البعيد من المكانة العلمية .

وهذا فى نظرنا ونظر كل متأمل تعسف كبير فى انتحال العلل ، لايقره عليه العلم نفسه الذى يستند اليه الدكتور جوستاف لوبون فى تقريراته التاريخية .

فهذه القدمة لم يختص بها العرب وحدهم ، فقد كان للصينيين والهنديين والمصريين والبابليين قدمة فى هذه المجالات المدنية ، فلماذا تختص قدمة العرب وحدهم باخراجهم من جاهليتهم الأولى الموروثة طفرة ، والتغلب على سائر الأمم التى كانت على تدهورها لا تزال تحتفظ فى بدء نهوض الأمة العربية بدرجة من المدنية تجعل لها السَّبق فى مجالها أجيالا كثيرة ؟

يحاول الدكتور جوستاف لوبون أن لا يجعل للعامل الإسلامي أثراً يذكر فى إحداث النهوض العربى المحير للعقل ، وهيهات أن يفلح فى ذلك ، وليس يرى الباحث فى تاريخ العرب الحديث غير الإسلام سبباً فى إحداث هذا الحدث الضخم من التجديد العالمى الذى لم تر البشرية له شبيهاً قبل بعثة خاتم المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم .

فلو كان العرب قبل البعثة المحمدية قد تداعوا الى تحسين شئونهم ، وتوحيد قبائلهم ، وصرحوا بما كان لهم من المكانة المدنية فى ماضيهم ، ودعوا لإحياء مواتها ، وإعادة سلطانها ، لكان للمشتبه عذر فى إشراك تأثير هذه الدعوة مع الاسلام فى إعادة بناء حضارتهم ، ولكن الاسلام جاء والعرب فى أحط دركات الجاهلية ، وأشد درجات الجمود ، وبذل مجهودا كبيرا فى إيقاظ طائفة منهم ، غير معتمد على قدمة لهم فى المدنية ، ولا على مكانة لهم فى المجموعة العالمية ، ولكن بين لهم أنهم على ضلال مبين ، وأنهم إن لم يقبلوا الاسلام دينا ليصلحوا به حياتهم ، جُوزوا على ذلك جزاء نكرا فى عالم وراء هذا العالم .

فكان أثر دخولهم فى الاسلام ، وقيامهم بتعاليمه ، حدوث هذه النهضة مباشرة .

فالذى يسلم به العقل أن كل ما حدث لهم من الرقى جاءهم بتأثير مبادىء هـذا الدين فيهم لا غير .

هذا القول قد يعتبر غريبا عند أمثال الدكتور جوستاف لوبون من الأجانب ، ولـكنهم لو ألقوا نظرة على كتاب الإسلام ، وتأملوا فيما جاء فيه من المثل العليا ، ومنها ما نحن بصدده من الاستماع إلى كل قول ، والأخذ بأحسن ما فيه ولو جاء به مشرك ، أدركوا أن هذا الدين يشتمل على جميع أصول الارتقاء الأدبى والمادى على أكمل الوجـوه وأعلقها بالنفس . تناولها أتباعه اعتقاداً فأثرت فيهم تأثيراً لم تنل مثلها أية فلسفة فى العالم ، وأقامتهم على سمت من الحياة يؤديهم إلى الغايات البعيدة تأدية آلية . وهي لم تؤثر هذا التأثير فى العـرب وحدهم ، ولكن فى كل آخذ بالاسلام من الأجناس الأخرى ، فلم يمتز فيه العرب الاقحاح عن الفرس والديلم والزنوج وغيرهم ، مما يدل على وحـدة المؤثر بصرف النظر عن الاستعداد الوراثى ، والمؤهل الجنسى .

وفى نظرى أن هذه الناحية من تاريخ الاسلام يجب أن تـكون موضوع دراسة علمية دقيقة ، فان الانقلاب الضخم الذى أحدثه الاسلام فى العالم من الجهتين المادية والأدبية ، مما لايجوز إغفاله ، فهو كما يكشف عن العلل الحقيقية التى أحدثته ، يفتح أمام الباحثين مجالا بسيكولوجيا من أعظم ما عهد الى علم النفس بيان أسراره ، وتعيين عوامله . فان كل ما علل به هذا الحادث الجلل مما أملاه على الذين شرعوا فيه تعصبهم الدينى ، أو هروبهم مما يؤدى اليه من صدق رسالة الذى تم على يديه ، مما لا يوفى حاجة الناس فى هذا العصر ، ولا يثلج صدورهم . وإنى لا أشك فى أن هذه الدراسة ستشغل بال العلماء فى يوم من الأيام ، وسيكون لها أثر بالغ فى بيان حجة الاسلام وفى انتشاره فى الخافقين بخطى أوسع مما هى عليه الآن : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد » ؟

محمد فريد وجدى

خيرة الله خير

لفضيلة الأستاذ الشيخ طه محمد الساكت

عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة فى الأمور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن ؛ يقول: « إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة ، ثم ليقل : اللهم إنى أستخيرك بعلمك ، وأستقدرك بقدرتك ، وأسألك من فضلك العظيم ؛ فإنك تقدر ولا أقدر ، وتعلم ولا أعلم ، وأنت علام الغيوب . اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لى فى دينى ومعاشى وعاقبة أمرى (أو قال : عاجل أمرى وآجله) فاقدُره لى ، ويسره لى ، ثم بارك لى فيه ؛ وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لى فى دينى ومعاشى وعاقبة أمرى (أو قال : فى عاجل أمرى وآجله) فاصرفه عنى واصرفنى عنه ، واقدُر لى الخير حيث كان ، ثم أرضنى به » قال : ويسمِّى حاجته. رواه البخارى .

* * *

أستخيرك : أطلب منك الخِيَرة والخيرة وزان عنبة ، اسم من قولهم: خار الله لك : أى أعطاك ما هو خير لك . ومستخير الله جلت آلاؤه يسأله خير أمريه اللذين يتردد فيهما .

فاقدره لى : بضم الدال وكسرها ، من بابى نصر وضرب : اقض لى به وهيئه ، أو اجعله مقدوراً لى ؛ وكأن هذا تمهيد لطلب تيسيره الذى عطف عليه بعدُ .

وأو : فى الموضعين للشك من الراوى ، فى أى اللفظين قال النبى صلى الله عليه وسلم ، مما يدل على تمام التحرى والضبط (١) ، وقد أشرنا إلى مثل ذلك من قبل .

---

[١] ولذا قال العلماء : يستحب للمستخير أن يجمع بين العبارتين ، ليصيب بيقين مقالة النبى صلى الله عليه وسلم .

يبدو لمن يقنع بظواهر الامور أن هذا الحديث يدعو الى نافلة من نوافل الخير ، ليس غير ؛ ويؤيده فى ذلك أن المحدثين والفقهاء إنما يذكرونه فى صلاة الاستخارة ودعائها من أبواب التطوع والنافلة ؛ ولكن الباحث فى أسرار الأحاديث ومراميها يجد فى هذا الحديث ، غير متكلف ولا متعسف ، سُبلا معبّدة الى توحيد الله وتنزيهه ، واستحضار عظمته وجلاله ، مع الاعتماد عليه وتفويض الأمور اليه ، فى منهج من مناهج العبادة السهلة المحببة الى كل نفس .

ومن ذا الذى لا يحب أن يجعل الله له من أمره يسرا ، فيقدم بين يديه ركعتين يختمهما بالضراعة الى الله وحده أن يخير له ، وأن يصرف عنه السوء والأذى ، وأن يرضيه دائما بما ييسره له ؛ لأنه وحده القادر القاهر ، الذى أحاط بكل شئ علما ، وأحصى كل شىء عددا ؟

ويجد الباحث فى هذا الحديث كذلك كيف كان النبى صلى الله عليه وسلم يهدم الشرك وآثاره ، ويرفع مكانه قواعد التوحيد ومناره ، ويذكر الناس بربهم فى كل أمر يهمهم ، أو حاجة تعرض لهم * وحاجات من عاش لا تنقضى *

* * *

لقد شُغف الناس قديما بحب الاطلاع على المغيبات ، والوقوف على المحجبات ، وسلكوا فى ذلك طرائق قِدداً ، كلها تحوم حول الشك أو تتصل به ؛ وتولاهم فى هذا الضلال القديم رءوس من شياطين الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ؛ ومن هؤلاء العرّافون ، وضاربو الرمل ، والكهان ، والمنجمون ، ومن اليهم ، ممن لا تزال بقاياهم منتشرة فى أنحاء الارض الى اليوم .

ولقد كان للعرب فى الجاهلية من هذه الأباطيل والأضاليل نصيب غير قليل ، حتى بعث الله رسوله بالهدى ودين الحق ، كما بعث إخوانه النبيين من قبله ؛ فأخرجهم من ظلمات الشرك الى نور الايمان ، وأنقذهم من مهاوى الخرافات والأوهام الى ذروة العلم والعرفان ، وسما بعقولهم من حضيض الامر والتقليد الى سماء البصيرة والبرهان .

وكان فيما حرّمه الله وقبّحه ، وبيّن أنه خبث ورجس من عمل الشيطان ، ضلالةُ الاستقسام بالأزلام (١) ، وهي الأقداح التي يضربونها لمعرفة الحظ والنصيب ، وطلب ما قسم لهم في الغيب . وتدل صحاح الأخبار على أن القداح كانت عندهم ضروبا :

فضرب منها ثلاثة أقداح يجعلونها في خرائطهم ، مكتوب على أحدها «أمرني ربي» أو « افعل » ، ومكتوب على الثاني « نهاني ربي » أو «لا تفعل» ، والثالث غُفْل لا شيء عليه ؛ فإذا أراد أحدهم سفرا أو غزوا أو زواجا أو تجارة أو نحوها ، أدخل يده في الخريطة ، فاذا خرج الآمر ائتمر ، أو الناهي انتهى ، أو المهمل أعاد الضرب وأجال يده ثانية .

وضرب منها سبعة أقداح كانت في جوف الكعبة عند هُبَلَ أعظم أصنام قريش بمكة ؛ وقد كتب عليها ما يدور بينهم من النوازل والأمور المهمة ، كالعقل وهو الدية ، والنسب ، والحلف ، والماء ، الى غير ذلك مما يشغلهم ؛ فإذا همّوا بأمر أو اختلفوا في شيء ذهبوا الى سادن الكعبة وأهدَو اليه الهدايا وطلبوا إليه أن يستقسم لهم ، فما خرج عملوا به واطمأنوا له . وكثيرا ما تكون هذه السبعة عند كل كاهن من كهان العرب وحكامهم للفصل في الأمور المهمة على نحو أقداح هبل في الكعبة .

وضرب ثالث عشرة أقداح للميسر : سبعة منها ذوات حظوظ ، وثلاثة أغفال ، وكانوا يضربون بها للمقامرة . وتدل كثرة الروايات واختلافها على أن القداح كانت تختلف باختلاف الأزمان والأحوال ، والأهواء والشهوات ، وإن رجعت كلها الى معنى واحد ، هو التوسل بها الى كشف الغيب الذي لا يعلمه إلا الله .

ضلالة تُهدر العقل ، وتفسد الفطرة ، وتهوي بالانسان الى الدرك الأسفل ، من بعد أن شرفه الله وكرمه ، وسخر له ما في الأرض جميعا ، وأعلى شأنه في هذا الوجود !

---

(١) واحدها زلم ، بفتح الزاي وضمها مع فتح اللام . والزلم ، والقلم ، والقدح (بكسر القاف) كلها بمعنى ، والمراد بها قطع خشبية على هيئة السهم إلا أنه لا ريش له ولا نصل .

ومن هنا ندرك الحكمة الإلهية البالغة فى تحريم هذه الضلالة ، ونظمها فى سلك الخبائث والفسق ، ونعتها بأنها رجس من عمل الشيطان ؛ ومن هنا كذلك ندرك السر فى شرعة الاستخارة ، وعناية النبى صلى الله عليه وسلم بتعليمها أصحابه ، كأنها سورة من القرآن .

يهُمُّ المرء بالأمر لا يدرى أخير هو أم شر ؟ أو يدرى أنه خير ولكنه لا يدرى أجاء إبانه أم لم يجئ بعد (١) * وللأمور كما للزروع إبان * فيرشده صلوات الله وسلامه عليه ، أن يفزع الى علام الغيوب ، يستخيره ليخير له ، ويستهديه ليهديه ، ويتوكل عليه وحده ليعينه ويكفيه «ومن يتوكل على الله فهو حسبه» .

ولأن فى دعاء الاستخارة قبساً من نور التوحيد والتنزيه ، والضراعة إلى الله عز وجل ، سنّ النبى صلى الله عليه وسلم صلاة ركعتين قبله ، لأن الصلاة صلة بين العبد وربه ، وأعظم شئ وسيلة اليه سبحانه ، وحسْب المصلى أنه يناجى ربه . وكانتا من غير الفريضة للعناية بأمر الاستخارة ، واختصاصها بعبادة مستقلة (٢) .

الله أكبر ! أين الضلال الجاهلى ، من الهدى النبوى ؟ وأين خباثة الرجس ، من طهارة النفس ؟ وأين ظلمات الكفر والعصيان ، من نور الهدى والإيمان ؟ « قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث » .

* * *

ولا يقولن قائل إن الاستشارة تغنى عن الاستخارة ؛ فليس كل أمر يستشار فيه ، ولا سيما أمراً يعز فيه الناصح الأمين ؛ فإذا تيسرت الاستشارة فليبدأ بها ، فانها خير إلى خير ، وحسبها فضلا أن الله أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يشاور أصحابه فى الأمر ، مع ما منحه من العقل الرشيد ، وأيده

---

[١] وأما المعروف أو المنكر من المأمورات والمنهيات فبدهى أن الاستخارة فيها لا معنى لها إلا تحصيل الحاصل أو سوء الأدب !

[٢] هذا ، وللاستخارة آداب تنظر فى موضعها من كتب الاحكام .

بالعصمة والتسديد . وفى منثور الحكم والآثار : ماخاب من استخار ، ولا ندم من استشار [١] .

***

وبعد ؛ فإن من العجب ، وفينا هذا الهدى النبوى الكريم ، أن يكون فى الأمة المحمدية من لا يزال يستن بسنة الجاهلية ، فى الاستقسام بما يشبه الأزلام ؛ من رقاع الفأل ، وأوراق اللعب ، وكعاب النرد ، وحب السُّبَح ، إلى غير أولئك مما يختلف عن سهام الجاهلية فى أشكالها ، ويتفق معها فى مراميها وأغراضها ! ومنهم من يستخير ببعض الأدعية ، أو آى الكتاب الكريم ، يتلوها عند النوم ، ليرى فى منامه ما يرشده إلى الصواب ؛ ومنهم من يظن أن الاستخارة وسيلة إلى كشف الغيب ، جاهلا أنها ليست إلا ضراعة إلى الله سبحانه أن يرزق من استخاره السداد ، ويهيىء له سبيل الرشاد .

ألا إن الحق أبلج ، والباطل لجلج ، وقد ترك فينا نبينا صلوات الله عليه وسلامه ما إن اهتدينا به فلن نضل بعده أبداً « فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فقل إنما أنا من المنذِرين » ؟

عاقبة التكبر

قال العتبى : رأيت محرزا مولى بنى باهلة يطوف على بغلة بين الصفا والمروة فى مكة ، ثم رأيته بعد ذلك على جسر بغداد راجلا .

فقلت له : أراجل أنت فى مثل هذا الموضع ؟

قال : نعم إنى ركبت فى موضع يمشى فيه الناس ، فكان حقيقا على الله أن يرجلنى فى موضع يركب فيه الناس .

نقول : فكان الجزاء من جنس العمل .

---

[١] ورواه الطبرانى فى الصغير ، والقضاعى عن أنس مرفوعا . قال صاحب الكشف : وفى سنده ضعيف جداً .

الدين وعلاقته بالعلم

لحضرة الأستاذ الدكتور محمد غلاب
المدرس بكلية أصول الدين

تعتبر معضلة العلائق بين العلم والدين فى ثنايا التاريخ من أهم المعضلات الاجتماعية وأكثرها قيمة ، ولكنها تعتبر أيضاً من أعقدها وأشدها مدعاة للجدل والنقاش . وبيان ذلك أنه – منذ أن تحررت العلوم من سلطان الكنيسة فى فجر النهضة – قد استدعى الأمر مقداراً ضخماً من المجهود بذله عظماء المفكرين فى حل هذه المعضلة . وكلما تضاعفت الجهود فى هذا الشأن وتضافرت العقول على تعقب سره ، انكشف من جوانبه ماشهد بقيمته ، ودلل على أهميته ، وأبرز فوائده للعيان .

أما منشأ هذا التعقد فهو أن كلا من العلم والدين يبدو فى المجتمع متعارضاً مع الآخر تعارضاً متأصلا وأنهما لا يزالان منذ وجدا فى حرب ضروس ، مأتاها تنازع السيادة بعد تنازع البقاء ، ولكننا نلاحظ من حين إلى آخر أن بعض أحرار الفكر من الجانبين ينظرون إلى هذا العداء نظرة ممتعضة ، معلنين أن حياتهما معاً ، بل الاحتفاظ بقوتهما أمر ضرورى لصلاح المجتمع . نعم إن العقل البشرى الواقعى يمكن أن يعد اليوم فى جانب العلم ، لأنه يفرض حقائقه بطريقة واضحة لا تقبل المقاومة فى نظر أكثرية المثقفين ، وهذا يستتبع قطعاً أن يعتبر العلم نفسه فوق قمة الاطلاق اليقينى ، وبالتالى تأبى عليه كبرياؤه أن يتقدم بالخطوة الأولى نحو التوفيق بينه وبين أية سلطة أخرى ، لأنه يعتمد ، فى اعتقاده ، على أمتن دعائم الظواهر المحسة والأحداث الواقعية التى لا يجرؤ على جحودها ذو عقل سليم ، ولأنه لا يقبل – كمبدأ من مبادئ البحث والمعرفة – سوى التجربة والرياضة وحدهما . ولقد غالى العلماء فى التمسك

بهذا المبدأ إلى حد أنهم لم يتحرجوا عن نبذ ما جاءت به الديانات من مسلمات العلم نفسه بحجة أن الديانات حين قررت هذه المبادئ لم تستنبطها من التجربة ولم تؤسسها على القضايا الرياضية كما يقتضى منهج العلم ، وإنما فرضتها على الناس فرضاً ، وفى هذا مخالفة منها للقواعد العلمية التى يجب أن تكون دائما نقطة الابتداء والتى هى فى نظر العلماء أهم من النتائج النهائية . ومعنى هذا أن العلم اليوم هو الذى يتولى الهجوم وأنه لا يكتفى بهذا ، بل كثيراً ما ينكر على الديانات طابعها القديم كحارسة لأخلاق الجماعات البشرية ، وكحامية لتماسكها بل لكيانها ، ذلك الطابع الأولى الذى نشأ من أن الدين يهدف إلى اتحاد المعتقدات وارتباط الوجدانات التى هى أساس صلابة الجماعات ومصدر مغالباتها لأحداث الزمن ، وليس هذا فحسب ، بل إنه يرمي كذلك إلى تدعيم المحبة بين أفراد البشرية جميعاً لتكون بمثابة مبدأ للخير العام وتأييد للخيرات المادية .

ومما لا يخفى على ذى لب أن الدين هو الذى يضع فى الأسرة الإنسانية العظمى قواعد أهم الفكر وأشدها عمومية وأدخلها فى باب الروحانيات التى تسمو بها فوق درجات الحيوانية ، بله الميكانيكية التى يرمي الطرف الآخر إلى أن يقتادها إلى حضيضها .

على أن العلم التجريبى ينبغي أن يكون معتدلا بعض الشئ فيحد من ترفعه قليلا ، ، لأنه إذا كان يستولى ـ حسب منهجه التجريبى ـ على الكائنات الحية من بعض جهاتها ، أو على العقل البشرى كأداة مادية فحسب ، فان الذى لا ريب فيه هو أنه لا يحيط بهما من جميع الوجوه ، إذ أن كينونة الموجودات الحسة أكبر وأبعد مدى من ظواهرها التى زعم أنه استطاع هضمها ، وأن العقل البشرى أعظم من أن تحده تلك الملكات التى يستخدمها العلم فى بحوثه .

حقا لقد بهر العلم عينى الإنسانية منذ عهد النهضة الأوروبية حتى صارت لا ترى غيره ، أستغفر الله ، بل صارت لا تراه هو نفسه رؤية حقيقية ، وظل هذا البهر يزداد شيئاً فشيئاً حتى بلغ أقصاه فى القرن التاسع عشر حين أعلن آوجوست كونت « Couguste Comte » أن العلم هو نضوج الإنسانية وبهاؤها الأوحد ، بينما أن ماسواه ليس إلا طفولتها أو شبابها ، فسجل بهذا

على نفسه أنه قد عرف شيئاً وغابت عنه أشياء، كما سنفصل ذلك فى فصل خاص نسوقه لدراسة هذا المفكر الواقعي .

أما اليوم فقد تغير وجه المسألة — لدى كثير من أفذاذ المثقفين — وجعل ذلك البهر يتلاشى عن العيون قليلا قليلا ، فأدرك كثير من المفكرين أن العلم ليس من العصمة بالحد الذى يزعمه لنفسه ، وأنه — حتى مع التسليم بصحة أكثر قواعده — ليست نتائجه آخر ما فى الكون من أسرار ، وأنه من الممكن أن يكون ماوراء تلك النتائج عشرات أضعاف ماهو أمامها من حقائق جزئية أو نسبية .

ولكن ليس معنى هذا أننا ندعو الى ازدراء العلم أو الى الاستهانة به ، وإنما نحن ندعوه فقط الى التواضع والاعتدال ونمد اليه — على لسانى الدين والفلسفة — يد التعاون والتضافر على حل مشاكل الكون ، ونعلن أن العلم والدين إذا اتحدا ، فمن الممكن أن تنبثق من اتحادهما صورة من صور الحياة أروع جمالا ، وأعظم ثروة ، وأوسع حرية من جميع الصور التى نشاهدها الآن . وإذا لم يكن هذا الانسجام المنشود قد تحقق فعلا ، أفلا ينبغى التنويه على الاقل بما بذله الفلاسفة من مجهود فى هذا السبيل ؟

من البين أن العلوم التجريبية بمعناها الاصطلاحى الدقيق قد نشأت فى عصر النهضة حين قرر جاليليه Galilée وليونار دى فانس Léonard de Vinci أنه من الممكن تعليل أحداث الطبيعة وظواهرها دون أدنى تدخل لأية قوة غير طبيعية . ولم تلبث هذه العلوم الجديدة التى لاتعتمد إلا على التجربة والرياضة أن اعتنقها عدد من المفكرين الجرآء ، وكان بعضهم جديا ، والبعض الآخر مستهترا ، ولكن كلا الفريقين لم يترددا فى أن يعلنا على الملأ أن هذه العلوم الجديدة لا تلتئم ألبتة مع الروحانية التى أتى بها الوحى . وعلى أثر ذلك جعلوا يستعينون بتلك العلوم فى تأييد مذاهب الماديين والدهريين ، وفى نشر مبادئ الريبة والإلحاد .

بيد أن العقيدة الدينية التى ظلت تقاسى شدائد المحنة طوال عصر النهضة المضطرب الذى كان يبدو كأنه كشوفه الجديدة وعلومه الطبيعية الحديثة

لا تسدد ضرباتها إلا إلى الإيمان لم تبق خانعة مغلوبة على أمرها، وإنما أخذت ترأب صدوعها شيئاً فشيئاً حتى استردت قوتها . ومرد ذلك هو أن الدين كان إيمانا فى القلوب يشعر ذووه بوجوب الجهاد لمناصرته ، ويحسون باستعذاب الألم فى سبيل إعلاء كلمته ، ولم يكن مجرد عادات عرفية ، أو تقاليد زمانية ، أو اصطلاحات شعبية ارتبطت بها النفوس ردحا من الزمن حتى يكون من الميسور إهمالها أو التخلى عنها .

غير أن المغالبة وحدها لا تكفى فى مثل هذه المواقف الايجابية فلم يكن لهؤلاء المؤمنين — بازاء هذا الغزو العلمي الذى اجتاح الأخضر واليابس — بد من العثور على أجوبة مقنعة يردون بها على أولئك الذين كانوا مقتنعين بأن طبيعتى مبادىء العلم والدين لا يمكن أن تكونا إلا متعارضتين . على أن تلك الأجوبة السديدة ظلت تعوز رجال الفلسفة والدين معا حتى جاء ديكارت فألقى على هذه المشكلة أضواء بقيت زمنا طويلا تروق العقول الحديثة ولا تزال الى الآن تنزل عند أكثرها منزلة الرضى والقبول ، ومجمل هذه الاضواء الاعتراف بديا باستقلال كل من العلم والدين استقلالا مؤسسا على مبدأ تباين موضوعيهما ، فموضوع العلم هو الطبيعة ، وغايته هو غزو القوى الطبيعية والاستيلاء على أسرارها بمعونة وسيلتيه اللتين يسلكهما فى بحوثه ولا يرضى بهما بديلا وهما التجربة والرياضة . أما موضوع الدين فهو مختلف عن ذلك تماما إذ هو يقف عنايته — بعد الايمان بالله — على النفس البشرية ومصيرها فيما وراء الحياة الأرضية ، وفوق ذلك فهو مؤسس على عقائد جد بسيطة بذل ديكارت مجهودا عظيما فى تجريدها من التعقيدات التى كان المدرسون فى العصور الوسيطة قد كدسوها حولها بصورة أزعجت العقول السليمة ، وأيأست النفوس الخيرة .

وبناء على هذا المبدأ الديكارتى القائل بالتفريق بين موضوعى هاتين الجهتين يمكن أن ينمو كل منهما فى إطاره الشرعى الخاص دون أن يصطدما ، وهذا يقتضى أن تمحى من بينهما كل مضايقة وكل سبب من أسباب التنافس وإن كان كل منهما يستطيع أن يجد فى الآخر صديقا معينا على حل ما تعقد

من مشكلات الوجود بقدر ماتسمح به طبيعته وظروفه دون أن يكون الاتصال بالعلم سببا مشككا فى عقيدة المتدين أو أن يكون التدين وصمة من وصمات الرجعية تلتصق بجبهة العالم ، إذ أن الاجماع قد انعقد على أنه قد انقضى ذلك الزمن الذى كان فيه رجال الدين يفرضون على العلم النتائج التى يجب عليه أن يقررها ، وأن العالم الآن له فى معمله أو فى مرصده كامل الحرية فيما تكشفه له بحوثه من حقائق نسبية ، ولكن هذا العالم العصرى أيضا قد نضج وفاق أسلافه من علماء القرون الثلاثة الأخيرة بمعرفة تلك الحقيقة العليا التى غابت عنهم وانكشفت له بتجاربه الطويلة وهي أن العلم غير معصوم ، وأنه من الممكن بل من الراجح أن يكون ما ظهر من أسرار الكون شيئا ضئيلا الى جانب ما خفى منها وستظهره الأيام والتجارب الحسية والنظريات العقلية ، وبالاجمال ستظهره متابعة المجهودات البشرية .

غير أن ديكارت ، رغم قوله باستقلال كل من العلم والدين عن الآخر — لا يرى أنهما أجنبيان بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بل هو ، على العكس من ذلك ، يؤكد أن هاتين السلطتين تعثران على صلاتهما الطبيعية فى داخل العقل البشرى ، وبيان ذلك أن الفكر بعد انتهائه من إثبات وجوده عن طريق قاعدة « أنا أفكر ، إذاً ، أنا موجود » يصعد الى إثبات وجود الله الذى هو الموضوع الأساسى للدين ، ثم يتنزل من لدن هذا الوجود الأسمى الى إثبات العالم الطبيعى الذى هو موضوع العلم ، وهنا تلتقى هاتان القوتان فى قرارهما المكين وهو الفكر الانسانى ، ولا ريب أن هذا النهج الذى سلكه ديكارت فى صعوده من الفكر الى المفكر المجرد عن علائق المادة ثم الى موجد هذا المفكر ثم نزوله الى عالم الحس هو نهج منطقى رياضى لا يستطيع أشد العلماء ارتيابا أن يجحده أو أن يمارى فى نتائجه الثابتة القويمة ؟

أدباء الأزهر فى القرن التاسع عشر

وأثرهم فى الحياة الأدبية

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الجواد رمضان
الأستاذ بكلية اللغة العربية

الأدب الانشائى

ينشعب الأدب الإنشائى الى منظوم ومنثور . ولقد مضى الشطر الأول من القرن التاسع عشر ، والأدب الانشائى بنوعيه ميت أو فى حكم الميت ؛ فالكتابة باللغة العامية المصرية المُتَتَرِّكة ، إن صح هذا التعبير ؛ والخطابة الفنية معدومة ؛ والخطب الدينية تتلى من الدواوين ؛ والشعر كلام مبتذل مرصوف فى نظم يعوزه الانسجام ، يحمل أتفه المعانى فى أتفه الأغراض ، كالتهانى والتعازى والغزل المكشوف بالمؤنث والمذكر ، والتنكيت والتبكيت ؛ وتصيد المحسنات البديعية لمعنى ولغير معنى . حتى إذا أظل مصر عهد أبى الأشبال المغفور له اسماعيل باشا ، وخامره ما خامر جده من قبل ، من تأليف جامعة عربية ، فتح صدره لاستقبال الأدباء والشعراء السوريين فغردوا على ضفاف النيل — وكانت نهضتهم الثقافية والأدبية قد سبقت النهضة المصرية لمكان المرسلين الامريكانيين هناك — وأذن لهم ثم جاوبهم أدباء مصر وشعراؤها ، فتلاقت الأصداء فى آفاق النيل المشرقة الفاتنة ، فنفخت فى هذه الأوصال البالية ، والأشلاء الممزقة روح الحياة ؛ وأخذ الشعر يتنبه ، وينفض عن رأسه غبار الأجداث ، ويتمشى النشاط والنهوض فى مفاصله كتمشى البرء فى السقم ؛ الى أن استرد شبابه فى عهد توفيق وعباس ؛ ونضج واكتمل ، فى عهد أطول بيت محمد على يدا على العلوم والفنون والآداب : المغفور له الملك فؤاد ، طيب الله ثراه .

فأما النثر فقد أبطأت به النهضة عن زميله الشعر قليلا ؛ لأن الكتابة تعتمد الثقافة المترعرعة ، والمنطق المتعمق ، والمرانة المستديمة ؛ وكل أولئك كان

كهلال الشك ، إن لمحته عين حسرت دونه ألف عين . على أن باب نهوضه قد فتح منذ أنشئت صحيفة الوقائع المصرية ؛ ومنذ اضطرت المدارس الحديثة الى الترجمة اضطرارا ؛ وساعد بقسط فى هذا النهوض ما كسبه بعوث محمد على باشا فى أوربة ، وعادوا به الى مصر ، من طرح الفضول ، والتخلص من قيود المحسنات البديعية ، والوصول الى الغرض المقصود من أخصر طريق . ومن المتعالم المشهور الذى ليس فى حاجة الى أن نتوسع فيه هنا ، كأننا أتينا بجديد ـ أقول : من المتعالم المشهور ، أن أوفى الوفود أثرا ، وأوفرها تلاميذ ، وأجداها على الثقافة فى النهضة المصرية الجديدة هو المغفور له الشيخ رفاعة الطهطاوى بك إمام أول بعثة الى فرنسة ؛ فلقد ملأ طباق مصر تأليفا فى كل فن ومطلب . وإن صاغة الترجمات ومصححيها كانوا جميعا من الأزهريين ، ومن أشهرهم الشيخ الهراوى ، والشيخ حسن الطويل ، الذى قال عنه أحمد عبيد بك رئيس الترجمة عند ما ظفر به : « هــذا جوهرة خفيت عنا » ؛ ومنهم غـير هذين كثيرون . فأما الوقائع المصرية ، فقد ولدت على أيدى الأزهريين ، وما زالوا قائمين عليها حتى العصر الذهبى للكتابة فى مصر . وأول من تولى تحريرها شيخ الاسلام الشاعر الكاتب البليغ الشيخ حسن العطار ؛ ومن محرريها علم النهضة المصرية الحديثة الفرد : الامام الشيخ محمد عبده ، وصديقــه الشيخ عبد الكريم سلمان . ثم لما نشطت الصحافة الحرة بعد الاحتلال وتقسمت شيعا ومذاهب ، وليس لمصر بينها صوت واضح ، تعاون بعض رجالاتها على إنشاء « المؤيد » أندى صحف النهضة صوتا ، وأبعدها صيتا ، وأعمها أثرا ، فى السياسة ، والاجتماع ، والبيان ، والأدب ؛ وقام عليها الشيخ الأزهرى على يوسف ، فسما بها صعدا ، كأنما يطير بها طيرانا ، حتى استوى بها على العرش الذى ادعاه المتنبى قديما :

فدع كل صوت عنــد صوتى فإننى   أنا الصائت المحكى والآخر الصدى

ولقد تخرج فى مدرسة « المؤيد » أعلام الـكتاب المعاصرين ، فى السياسة والأدب والاجتماع ؛ أمثال المرحوم السيد مصطفى لطفى المنفلوطى ، الأزهرى، عميد « السهل الممتنع » ، والادباء العلماء الشيخ عبد القادر المغربى ، والسيد كرد على عضوى مجمع اللغة ، والعلامتين الجليلين : المغفور له محمد مسعود بك ، وأحمد حافظ عوض بك ؛ وأثرهما فى البحوث والصحافة أشهر من أن يذكر ؛

والسيدين الصديقين العظيمين : المغفور له الشيخ مصطفى القاياتى ، والأستاذ الشيخ محمود أبو العيون . وغير هؤلاء كثيرون ، نعدّ منهم ولا نعدهم .

وقلّ أن تجد كاتبا « مخضرما » ليس للمؤيد عليه أستاذية ؛ وما زال بعض الكاتبين الأحياء يعد أقوى « إجازاته » الكتابية وأفخمها ، أنه كان من « كتاب » المؤيد ولو بمقال واحد ! فأما الشيخ على يوسف صاحب المؤيد ، فقد كانت كتابته من النوع الهادىء الرصين الفخم ، الذى يكسر العظم ولا يجرح الجلد ! رحم الله من مات ، وأطال فى حياة من بقى ، فما يزال الناس بخير ما بقوا بين ظهرانيهم .

* * *

يأتى بعد ذلك الشعر ؛ ولا ريب أن قرض الشعر ، ليس من الخصائص البارزة فى حياة الأزهر العلمية ، قديما وحديثا ؛ ولا مما يعده فى الصدر من مفاخره وأمجاده ؛ ليس لعداوتهم له كما يرى الباحثون السطحيون ؛ ولكن لأن الموهبة الشعرية عند الأزهرى ، يساورها فيقهرها ما رُكّب فى طبيعة دراسته من النهج العلمى القوى العميق المملل ، المحدود بالاصطلاحات الفقهية ، والأدلة العقلية ، والأساليب الدقيقة المحكمة ، وتغلغل هذا النهج فى شعاب تفكيرهم ، واتجاهات بحوثهم ؛ وإنما يخدم المواهب الشعرية ويربيها ، ويبلغ بها الى غاياتها من الجمال الفنى ، الثقافات الأدبية ، التى تعم ولا تخص ، وتلم ولا تتعمق ، وتجمل ولا تفصل ؛ وتتوخى المقدمات الخطابية ، لتنتقل منها الى الأقيسة الشعرية التى تحلق فى آفاق الخيال ، وترصع سماء الأدب ، وتبرز الجمال فى صور بهيجة رائعة مونقة ، تروق المشاعر ، وتوقظ العواطف ، وتطرب النفوس ؛ متهدية الى سحرها وفتنتها وخلودها ، بفيوض الأذواق الشفافة الذواقة ، لا بأوامر العقول الصارمة المسلحة .

ولقد فرغ القدامى من تقرير هذا الحكم . ولعل أبلغ من بسطه وعلله ، العلامة ابن خلدون فى مقدمته ، وضرب له المثل ، وأقام عليه الدليل ، إن صح أن يحتاج النهار الى دليل . وما يزال على هذه الحال ، طلبة الأزهر فى العصر الحاضر ؛ فإنّ أعدى ما نعالجه نحن معاشر المدرسين من ثقافتهم — ما نشاهده

عند الكثرة الكاثرة منهم فى التعليمين: الابتدائى والثانوى، من توافر المواهب الشعرية، حتى إذا أوغلوا فى الدراسات العالية، وجنحوا الى التعمق فى البحث، أخذت تلك المواهب، أو بعبارة أدق: أكثرها، فى الضعف، حتى تفنى أو تكاد؛ ولا ينجع فيها توجيه، ولا تشجيع؛ ويأبى الطباع على الناقل.

على أن هذا المعوق الطارئ لم يكن قانونا عاما، ولكنه كان غالبا؛ فقد ثبتت المواهب الشعرية لحملات المذاهب الفقهية فى كثير من الأحيان، وبرز من الأزهريين شعراء فى عصوره المختلفة لا ينزلون دون غيرهم من طبقات الشعراء إن لم يفوقوهم ويسموا عليهم؛ وإن كانت نسبتهم الى عديد الأزهر لا تكاد تبين.

ومن أبرز شعراء الأزهر فى القرن التاسع عشر؛ شيخ الاسلام الشيخ حسن العطار؛ فلقد كان رحمه الله يجمع الى الشعر العالى الطبقة، الكتابةَ البليغة؛ وكذلك السيد على أبو النصر الذى كان يجتمع له مع الشعر والكتابة الزجل. ولا أظن أن أمير الشعراء شوقى حين خاطب الأزهر بقوله:

ما ضرنى أن ليس أفقك مطلعى وعلى كواكبه تعلمت السُّرى

لم ينس أن قصيدته المعروفة فى «البال» من وحى مقطوعة الشيخ رفاعة الطهطاوى فى «البال»، على بعد ما بين النسجين من مدى، كان الزمن من أكبر عوامله. قال رفاعة بك رحمه الله:

وملعب بال بالحسان منعم عيون غوانيه تغازل بالفتك
وكم من فتاة فيه سكرى بلا طلا يراقصها السنيور لطفا مع السبك
تميس كغصن البان عطفا وتنثنى وتفتر عن برق تألق بالضحك
رياضة رقص فى كمال منزه عن الريب، موزون على التم والتك
وفيه صفى البال بالرقص مغرم يقول لذات الخال لا بد لى منك
ولولا الحيا والدين والعلم والتقى لقال حليف الزهد: قد طاب لى هتكى

ولقد كان المغفور له الشيخ سليمان العبد شاعر الخديو، قبل أن يكون أميرُ الشعراء شاعره؛ ولم أر أملكَ لناصية الشعر الجزل، القوى الأسر، المتلاحم النسج، من المغفور له الشيخ حسين والى، رحم الله الجميع م؟

القياس النحوى

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الحميد عنتر
الأستاذ بكلية اللغة العربية

— ١ —

تصدير :

هذا القياس فى الحقيقة نبراس أضاء السبيل أمام المتكلمين بالعربية ، من غير العرب الخلّص ، الذين جاءوا بعد فساد السليقة العربية ، باختلاط العرب بالأمم الأعجمية ، من الفرس والروم وغيرهما ؛ ذلك الاختلاط الذى كانت أولى نتائجه انتشار اللحن فى الإعراب ، وذيوع الخطأ فى صوغ المفردات اللغوية .

وقد أفزعت هذه النتيجة أولى العلم والفضل والغيرة على لغة العرب ، فنهضوا نهضة مباركة ، وشمروا عن ساعد الجد ، لوضع القواعد النحوية الصرفية ، التى تحفظ للغة جِدّتها ، وتصون لهجتها ، وتقيها عوادى الإهمال والفناء .

والتاريخ الصحيح يحدثنا أن أول من حمل لواء هذا الأمر ، ورفع مناره ، ونشر أعلامه ، هو الإمام البارع ، العربى الصريح الفصيح : أبو الأسود الدُّؤلى : ظالم بن عمرو الكنانى المخضرم ، الذى ولد قبل الهجرة بعشرين سنة ، وتوفى سنة ٦٧ (١) منها على المشهور ؛ ثم تتابع بعده أعلام النحاة واللغويين ، من البصريين والكوفيين ، والبغداديين والأندلسيين ، فوضعوا القواعد ، وفصلوا الضوابط ، واشترطوا الشروط لموضوعات المسائل ، واقتاسوا التراكيب

---

(١) والمعروف أنه لم تثبت صحبته للنبى صلى الله عليه وسلم ، وأنه كان يعد من سادات التابعين ، ومن كبار القراء ، والفقهاء ، والشعراء ، والمحدثين ، والاشراف ، والفرسان والامراء ، والدهاة ، والنحويين ، والحاضرى الجواب ! وهو القائل :

وما طلب المعيشة بالتمنى ... ولكن ألق دلوك فى الدلاء
تجيىء بما بها طوراً وطوراً ... تجيىء بحمأة وقليل ماء !

التى لم تُسمع بعينها عن العرب ، والصيغَ التى لم تنقل بأنفسها عنهم ، على نوع ما ثبت سماعه بنقل الأثبات من حملة اللغة الموثوق بعلمهم وأمانتهم . وكان لهذا القياس القِدح المعلى ، والفضل الأكبر فى حياطة اللغة العربية من أعدى أعدائها ، وألد خصومها الباغين عليها ، المتمنين انحطاطها فزوالها ؛ وهي الرطانة الغربية التى غزتنا ، وما زالت تغزونا فى عقر ديارنا : فى محافلنا ، ونوادينا ، ومكاتباتنا ، بل وفى مدارسنا ، وأسواقنا ، وفى دور اللهو والتمثيل !

وأشهد أن لو لم تكن اللغة العربية موسومة بأنها لغة القرآن الكريم ، والحديث النبوى الشريف ، لعفىَ معالمها النسيان ، ولأصبحت الآن فى خبر كان ! ولكن الفضل كل الفضل يرجع إلى قواعد اللغة وضوابطها ، وهي المقاييس والمعايير (١) التى كانت الركن الشديد ، والدعامة القوية لهذا القياس .

والآن أشرع فى بيان حقيقة القياس النحوى ، مع إيضاح أمور قد تشتبه على أذهان بعض المشتغلين بعلم النحو فى هذا الشأن ، فأقول ، وبالله التوفيق :

١ — القياس عند العرب :

أطبق علماء اللغة على أن معنى القياس عند العرب : التقدير . يقال : قاس الشىء بغيره ، وعلى غيره قيساً وقياساً : إذا قدره على مثاله . ومطاوع هذا الفعل انقاس . فالشىء فى العبارة الأولى هو المقيس والمنقاس : كالأرض والثياب وعمق الماء . وغيره هو المقياس الذى يقدر الشىء على مثاله : كالقصبة والذراع و « المتر » . وفى العبارة الثانية هو المقيس والمنقاس أيضاً : كالثوب والحذاء والقَلَنسُوة . وغيره هو المقيس عليه ، وهو البدن . واسم الفاعل من الثلاثى قائس ، وللمبالغة قيّاس ، ومن غير الثلاثى المطاوع منقاس .

وهناك لغة تجعل قاس من الأجوف الواوى ، ولكنها قليلة الاستعمال . هذا معنى القياس فى اللسان العربى ، ومنه يتبين أنهم لم يستعملوه على حقيقته إلا فى (التقدير) على الوجه الذى شرحته .

(١) جمع معيار ، وهو العيار كما فى مختار الصحاح . وفى المصباح المنير : عيار الشىء ما جعل نظاما له

ثم إن بين المعنى اللغوى للقياس ، والمعنى الاصطلاحى النحوى الذى سنذكره بعد ، مناسبة ظاهرة ، سيتبين أمرها أثناء الكلام على هذا المعنى .

٢ — معنى القياس النحوى :

أستحسن أن أذكر هنا ثلاثة أمثلة لهذا القياس ، ليستنبط القارىء منها معناه ، ويعلم حقيقته :

المثال الأول — إذا قلنا : فازت مصر بنيل أمانيها ، وعرفتْ قدر رجالها العاملين المخلصين ، فلم تهضم لأحد منهم حقا ، ولن يجدوا منها إلا كل تكريم ... فكلنا يعلم علم اليقين أنه لم ينطق عربى بهذه التراكيب ذاتها ، وكلنا يعلم أيضا أنها تراكيب عربية صحيحة فصيحة ، مافى ذلك شك . فكيف نجمع إذاً بين شقى هذا الكلام الذى ظاهره التناقض كما ترى ؟

الجواب — أنها عربية بالقياس النحوى ، لأن ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب ، وقد نطقت العرب بنوع هذه التراكيب فى منثورهم ومنظومهم واستقرى النحاة أحكام الالفاظ التى تركبت منها هذه العبارات ، ووضعوا لكل حكم منها قاعدة كلية ، يُتعرف منها أحكام جزئيات موضوعها التى لا تقف عند حصر ؛ وبهذا الطريق حكمنا عليها بأنها عربية وإن لم تنطق بها أنفسها العرب ، وإنما نطقوا بنظائرها وأشباهها .

فرفع (مصر) بعد (فازت) طبق لمقياس نحوى عام ، هو قاعدة (كل فاعل مرفوع) ؛ وجر (نيل أمانيها ، ورجالها العاملين المخلصين ، وأحد ، وتكريم) طبق لقواعد نحوية مقررة فى أبواب حروف الجر والاضافة والنعت .

ونصب ألفاظ (قدر وحقا وكل ويجدوا) تطبيق لقاعدة المفعول ونصب المضارع ؛ وجزم (تهضم) بالسكون مراعاة لقاعدة جزم هذا الفعل المقررة فى النحو .

المثال الثانى — لماذا أنت واقف وغيرك سائر ؟ المصريون كلهم متساوون فى الحقوق الوطنية . لا شك أن كلمات (واقف وسائر والمصريون ومتساوون

والحقوق والوطنية) صيغ عربية صحيحة ، وإن لم تنقل ذواتها من متون اللغة عن العرب ، وأن عربيتها ثبتت عن طريق القواعد الصرفية العامة ، وهي مقاييس الصيغ التي وضعها علماء النحو والتصريف ، لكيفية صوغ اسم الفاعل والجمع والمنسوب .

المثال الثالث — إذا قال لك قائل : صغ مصادر هذه الأفعال ، وهي : حاك وأجاد ، واستوى ، واستولى . ثم أت بأفعال هذه المصادر ، وهي : سُمُوّ ، وجِنِيّ ، واستبانة ، واحليلاء ، واحميرار ، فانك لا تتردد متى كنت عارفا بالقواعد الصرفية أن تقول :

المصادر هي : حياكة ، وإجادة ، واستواء ، واستيلاء .

والأفعال هي سما وجنا واستبان واحلولى واحمارّ . تقول ذلك ولو لم تنقب على ما أتيت به فى قواميس اللغة (١) . هذه مثل ثلاثة من مئات الأمثلة القياسية ، ومنها تعلم أن قواعد النحو والصرف لعبت دورا كبيرا فى المحافظة على إعراب اللغة ، وأراحت المتكلمين بها من عناء البحث فى المعاجم عن هيئات الكلمات اللاتى تأتى من طريق التوليد والاشتقاق . وإذا تأملت جيدا فيما سقته اليك من الأمثلة ، استطعت أن تستنتج التعريف الآتى للقياس النحوى ، فتقول :

« هو إلحاق ما لم يسمع عن العرب بذاته ، بما سمع عنهم النطق بنوعه ، فى حكم ثبت لهذ النوع بطريق الاستقراء » .

والمراد بالحكم ما يعتور الألفاظ العربية من أوجه الإعراب ، وهى الرفع والنصب والجر والجزم ، أو الهيئات والصيغ المعبر عنها بالأبنية ، وهي المشتقات والمتصرفات من الأسماء والأفعال ، أو التغيير لبعض حروفها بالقلب أو الحذف أو الإبدال أو الإدغام ، أو نحو ذلك من الأحكام التى تذكر فى علمى النحو والتصريف .

---

(١) وقد عقد ابن جنى لنظائر هذا المثال بابا نفيسا ، ممتعا ، جديرا بالمراجعة ، عنونه بقوله : « باب فى اللغة المأخوذة قياساً » انظر الخصائص ج ١ ص ٤٣٩ - ٤٤٣

وقد يكون الحكم معنىً فى العامل يستحق به أن يؤثر فى معموله ، كقياس اسم الفاعل فى عمله على فعله المضارع ، على ما هو مقرر فى هذا الباب . هذا معنى القياس فى اصطلاح النحاة . ومنه تتضح لك المناسبة بين المعنى اللغوى ، وهو التقدير ، والمعنى الاصطلاحى وهو الإلحاق المذكور ؛ فإن من ألحق لفظا بآخر فى إعرابه ، أو هيئة بأخرى مثلا — فقد قدر ما ألحقه تقديرا معنويا بمقياس معنوى أيضا ، وهو القاعدة النحوية أو الصرفية المستنبطة من استقراء كلام العرب .

فهاهنا مقيس ، وهو اللفظ أو الهيئة ؛ ومقيس عليه ، وهو المسموع من كلام العرب ، المضبوط بقاعدة كلية ؛ ومقياس ، وهو هذه القاعدة . وهذا المعنى ينطبق تمام الانطباق على عبارة اللغويين الثانية (قاس الشىء على غيره) . ومن هذا تعلم أن القياس النحوى مخالف لحقيقة القياس المنطقى كل المخالفة ؛ لأن هذا القياس كما هو معروف فى علم المنطق : قول مركب من أقوال متى سُلمت لزم عنها لذاتها قول آخر ، وهو النتيجة . وهو قياس ينتفع به فى كثير من العلوم ، خصوصا علم الكلام ، لكن ليس له فى النحو كبير فائدة .

وإذا عرفت أن القياس النحوى مغاير للقياس المنطقى ، فاعلم أنه مغاير كذلك للقياس الأصولى ؛ لأن هذا الأخير حجة شرعية ، كالكتاب والسنة والإجماع . فهو دليل من أدلة استنباط الأحكام الشرعية الفرعية ، وأصل من أصول الفقه الاسلامي . ويحده العلماء بأنه « مساواة المسكوت عنه للمنصوص عليه فى علة الحكم » كقياس حرمة النبيذ على حرمة الخمر فى الإسكار ، بأن يقول المجتهد : النبيذ مسكر كالخمر ، والخمر حرام للإسكار ، فالنبيذ حرام . وقد جاء هذا القياس الشرعى على شكل من أشكال القياس المنطقى ، ولكن هذا ليس بلازم فى كل قياس شرعى ، كما هو مبين فى علم الأصول .

نعم إن الأقيسة النحوية فى أحكام الاعراب والتصريف تشبه من بعض الوجوه الأقيسة الأصولية ، إذ فيها حكم أصل وهو الإعراب أو الهيئة ، يعدى الى الفرع المقيس لعلة اعتبرها النحاة فى الأصل المقيس عليه ، كما فى رفع الفاعل فى نحو : حضر على ، فإن رفع (على) فى هذا المثال ، بالقياس على ما سمع

من رفع الفاعلين ، المستقرأ من كلام العرب ، الثابت بقول النحاة : « كل فاعل مرفوع » . وهذا هو الأصل وحكمه . أما العلة المعتبرة للرفع عندهم فهى إسناد الفعل اليه . هكذا يقول ابن جنى فى الخصائص (ج ا ص ١٧٨) . وكما فى لفظ (كائل) من قولك : التاجر كائل القمح ، فانه لفظ جىء به على هيئة (فاعل) قياسا على ما سمع من نوعه المضبوط بقاعدة « كل اسم فاعل من فَعَل فهو على زنة فاعل » . فهاهنا فرع مقيس وهو (كائل) ، وأصل مقيس عليه وهو ما سمع من هذا النوع عن العرب ، وضبط بقاعدة كلية ، وحكم ، وهو صوغه على هذه الهيئة الخاصة ، وعلة هذا الحكم ، وهى مشاكلة فعله المضارع فى مطلق الحركات والسكنات ، وقصدُ التخفيف بقلب الياء همزة .

تلك بعض وجوه الشبه بين القياس النحوى والاصولى ، أما بقية مباحث القياس الأصولى ، من الكلام على حكم الأصل ومسالك العلة وأنواع هذا القياس وغير ذلك مما يذكر فى كتب أصول الفقه ، فلا توجد فى القياس النحوى ؟ (للبحث بقية)

صل من قطعك

قال ابن أبى حازم :

من سلا عنى أطلقـ ـت حبالى من حباله
إنما أحذوا على فعل صديقى بمثاله
غير مستخز إذا ازور ر كأنى من عياله
لن يرانى أبدا أعظم ذا مال لماله
لا ولا أدرى بمن يغفل عنى سوء حاله
إنما أقضى على ذا ك وهذا بفعاله
كيفما يصرفنى الدهـ ـر فانى من رجاله

ولكن أفضل من هذا وأجدر بالكريم قول النبى صلى الله عليه وسلم : « صل من قطعك » .

لغويات

لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد على النجار
الأستاذ بكلية اللغة العربية

٥٠ – لا ينفع الاجتهاد فى العبادة بدون إخلاص

ترى الكتاب يستعملون كلمة دون بمعنى غير مجرورة بالباء ، وكثيرا ما نقف على الجملة الآتية : مصر تريد الاستقلال بدون قيد ولا شرط . وهذا الاستعمال يلقى نكيرا من الذين يتصدون لنقد الأساليب الشائعة ، وقد حفزنى هذا على إنعام النظر فيه والامعان فى بحثه . وقوّى هـذا عندى أنه وقع فى كلامى فى اللغوية التاسعة والأربعين ، إذ جاء فيها (١) : « وفى ظنى أنى رأيت ابن مالك خرج على هذه اللغة بعض ما ورد فى الحديث منصوبا منوّنا بدون الف » فذكرت كلمة تنسب الى جهبذ من جهابذة العربية كان يهيمن على سير العربية فى المدارس ، كان يرى فى تصحيح بعض المدرسين لكتابات التلاميذ ما هو أوغل فى الخطأ والانحراف عن الصواب ، فكان يقول لهم : جنبونى أن يتفلت الخطأ من بين أيديكم ، وعلى أسلات أقلامكم .

وفى الحق أن جمهرة النحويين يرون أن هذه الكلمة إذا لم تكن بمعنى ردىء ، من الظروف المختصة ، فهى إما منصوبة ، وإما مجرورة بمن ، ولا تعدو هاتين الحالتين . ومن الحالة الثانية قوله تعالى : « وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين » وقوله تعالى : « ووجد من دونهما امرأتين تذودان » . ويرد « دون » على هذين الوجهين مقطوعا عن الاضافة ، قال الجعدى فى وصف كتيبة :

لها فَرَط يكون ولا تراه أماما من معرّسنا ودونا (٢)

(١) العددان التاسع والعاشر من مجلة الأزهر سنة ١٣٦٥ ص ٤١٨ (٢) الفرط الذين يتقدمون القوم ، وهو جمع فارط

وقال الشاعر :

لا يحمل الفارس إلا الملبون المحض من أمامه ومن دون (١)

ويقول أبو حيان (٢) : « دون ظرف مكان ملازم للظرفية الحقيقية أو المجازية ، ولا يتصرف فيه بغير من » .

وقد علمت أن كلام أبي حيّان يعبّر عن رأى كثرة النحويين . ووراءهم قوم يرون أن هذه الكلمة متصرّفة ، فلا تخالف الحالتين السابقتين ، ومما ورد من ذلك قول الشاعر :

ألم تريا أنى حميت حقيقتى وباشرت حدّ الموت، والموت دونُها

روى برفع دون ، وقد نسب صاحب الهمع هذا الوجه إلى الكوفيين والأخفش من البصريين . والأخفش يرى فى قوله تعالى فى سورة الجنّ : « وأنا منا الصالحون ومنا دون ذلك » أن دون مبتدأ ، وقد بنى على الفتح لاضافته إلى المبنى ، وذلك جريا على ما رآه من تصرّفها ، وتراه فى كتاب القوافى يدخل عليها باء الجرّ ، فيقول وقد ذكر أعرابيا أنشده شعرا مُكَفَأ « فرددناه عليه وعلى نفر من أصحابه فيهم من ليس بدونه » [٣] ونرى فى كلام بدر الدين ابن العلامة ابن مالك — فيما نقله الأشمونى فى بحث لام الجحود من النواصب — : « سميت مؤكدة لصحة الكلام بدونها » .

ويخيّل إلىّ أن توسّع الكتاب فى إدخال الباء على دون فيما غبر من الدهر حمل بعض العلماء على أن يجيزوا هذا حتى مع القول بعدم تصرّف دون وعلى أن يسوّوا بين من والباء مع القول بقلة استعمال الباء . فترى الألوسى يقول : « دون ظرف مكان لا يتصرّف ، ويجر بمن كثيرا ، وبالباء قليلا ، وخصه فى البحر بمن دونها » وتخصيص البحر على القول بأن الكلمة غير متصرّفة هو الوجه ولا معدل عنه ، وأبو حيّان هو الذى لا يشق له فى النحو غبار .

---

[١] الملبون يريد الفرس الذى سق اللبن . وانظر البيتين فى كتاب سيبويه ج ٢ ص ٤٧

[٢] البحر المحيط ١٠٢/١ . [٣] انظر اللسان فى مادة « دون » .

وبعد هذا أرانى فى سعة من تسويغ هذا الاستعمال « بدون » ، ولنا فى أبى الحسن الأخفش قريع سيبويه وحامل كتابه وناشره فى الناس ، أسوة أية أسوة ، ومقنع ورضا .

٥١ — أقبية البرلمان . معرض الزهور . حديقة الاسماك .

أمجاد العروبة . حيضان الحيوان

نرى هذه الجموع مستعملة لا يتحرَّج منها كاتب ، ولا يحسّ ضيقا بها . وسأعرض لها فى شىء من البسط :

١ — فالاقبية جمع قَبْو ، وهو الطاق المعقود ، وبعبارة أخرى هو المعطوف من الابنية . والقَبْو قريب فى لفظه ومعناه من القُبَّة . والوجه فى جمعه الأقْبِى والقِباء والقِبىّ — بضم القاف وكسرها — كما يقال فى جمع الدَّلْو الأدلى والدِلاء والدُلىّ . وقالوا لَغْو — وهو السىء الخُلُق — ولِغاء ، وقَرْو — وهو حوض طويل ترده الابل — وأقْرٍ . وذلك أن أفعلة لا ينقاس جمعا للثلاثىّ . وقد ورد أبوبة فى جمع باب فى قول الشاعر :

هتّاك أخبية ولاّج أبوبة يخلط بالبر منه الجد واللينا

فيرى اللغويون أن هذا للازدواج لمكان أخبية ، ولا يقال أبوبة فى غير ما ماثل هذا الموضع ، وزعم ابن الاعرابى أن هذا يأتى فى الاختيار ، وابن الأعرابى من الكوفيين الذين يتوسعون فى القياس ، فليس مذهبه فى هذا بدعا من قومه .

وجاء أندية فى جمع ندًى فى قول مُرَّة بن مَحْكان من شعراء الحماسة :

يا ربّة البيت قومى غير صاغرة ضمى إليك رحال القوم والقُرُبا
فى ليلة من جمادى ذاتِ أندية لا يبصر الكلب من ظلمائها الطُنُبا

وقد جعل علماء العربية هذا من الشاذ ، وتكلف بعضهم أن يخرجه من أن يكون واحده ندى ، فيذهب الى أن واحده ندِىّ ، ويرى بعضهم أن أندية جمع نِداء ، ونداء جمع نَدى ، وهذا كله من ركوب الشطط فى التأويل .

٢ — والزهور تستعمل جمعا للزَّهر – ويقال فيه الزَّهَر بفتح الهاء – ونسمع عن قصر الزهور فى بغداد وقصر الزهور فى طهران قصبة إيران . ونرى هذا الجمع فى أشعا المولدين فيقول الدنيسرى أحمد العطار (١) :

كفى الروضَ حسنا أنَّ بين زهوره ... شقيقةَ نعمان تروح وتغتدى
كجام عقيق وسطه قرص عنبر ... وخدٌّ به خال ومقلة أرمد

ونرى من الكتب المؤلفة ما فيه كلمة الزهور ، فبأيدينا بدائع الزهور فى وقائع الدهور فى تاريخ مصر لابن إياس الحنفى المصرى تلميذ السيوطى .

وبعد هذا أذكر أن الزهور لم تذكر فى المعاجم جمعا للزهر أو الزَّهر ، وإنما نرى فيها الأزهار والأزاهير . ومن البيّن أن الأزاهير جمع الأزهار كالأناعيم جمع الأنعام جمع النَّعَم . وربما جاء فى الشعر الأزاهر وأصله الأزاهير . ولابن المعتز فى الرد على من هجا الورد :

ياهاجىَ الورد لاحُييت من رجل ! ... غلطتَ ، والمرء قد يؤتى على غلطه
هل تنبت الأرض شيئا من أزاهرها ... إذا تحلت بحلى الوشى من نمطه
أحلى وأشهى من ورد له أرج ... كأنما المسك مذرور على وسطه

ومن البين أيضا أن الأزهار جمع الزَّهر ، وقد استغنوا به عن جمع الزَّهْر – بسكون الهاء – وإنما قياس جمع هذا أزهُر . ومما يقرب من هذا أنا نقول النهر ونقول فى جمعه أنهار ، وقياسه أنهر وقد جاء هذا الجمع فى اللغة ، وإنما أنهار فى القياس جمع نهَر وهو لغة فى نهر ، وفى القرآن « إن المتقين فى جنات ونهَر» . فأما الزهور فقد وردت فى اللغة مصدر زهر المصباح والوجه أى أضاء وأشرق ، ولم ترد جمعا .

وقد يقول قائل : وما تنكر أن يكون زهور جمع زهْر أو زهَر ، وفعول ينقاس فى فَعْل وفَعَل ، كقلب وقلوب وأسد وأسود ؟ فأقول : إن العرب على كثرة مضطر بهم فى القول وسعة متصرفهم وحاجتهم الى جمع الزهور لم ترم

(١) محاسن الشام ١٦٣

ـ فيما وصلنا ـ أتوا بالزهور وإنما أتوا بالأزهار ، فعلمنا أنهم اطرحـوه عن عمد واختيار ، وكان علينا أن نتابعهم فى هذا الأهمال والاستغناء عن الزهور بالأزهار كما استغنوا بالأموال فى جمع المال عن الميلان ، وكان يسعهم أن يقولوه كما قالوا تاج وتيجان وقاع وقيعان ، ومن أمثلة هذا الأصل أنهم جمعوا رِجلا على أرجل ، ولا يسوغ لنا أن نجمعه على غـير ذلك حتى ما كان قياسيا ، فلا نقول : أرجال ، ولا رجول ، وإنما يقول رُجول ، العامة ومن لا يتحرس فى منطقه . ومما ورد جمع الزهر على الصواب ميدان الأزهار من ميادين القاهرة المحروسة .

٣ — والأسماك ترد جمعا لسمك . ولا ننكر أنه جمع قياسى ، فهـو كسبب وأسباب وجَمل وأجمال ، ولـكن الذى ورد فى المعاجم فى جمعه سِماك وسُموك ، ولم ينقل لنا هذا الجمع ، فهو مما استغنوا فيه بجمع الـكثرة عن جمع القلة ، وهذا عكس ما صنعوا فى أزهار على ما سبق . وإن من الخير أن يقتصر على السمك ، فهو نفسه جمعٌ واحده سمكة ، ونسمعهم يقولون : صيد السمك ، وحلقة السمك .

٤ — ويذكرون الأمجاد جمعا للمجد ، ولم أر المجد مجموعا ، وقياس جمعه فى القلة أمجد كسهم وأسهم ، وقد جاء جمع فَعْل على أفعال فى حروف شاذة يوقف عندها ؛ ومن ذلك فرخ وأفراخ وزند وأزناد ، وجَد وأجداد ، وفرد ـ لمن لا نظير له ـ وأفراد ، ونجد وأنجاد . وإنما جاء أمجاد جمعا لما جد أو مجيد . وفى حديث على رضى الله عنه : أما بنو هاشم فأنجاد أمجاد . ولأبى هلال العسكرى (١) :

وقد تمتنى أمجاد جحاجحة من نجل ساسان تزهو نجل ساسانِ

٥ — وترد حيضان جمعا لحوض . ولم أقف على هذا الجمع ، وإنما ورد فى المعاجم حياض وأحواض ، كسوط وسياط وأسواط . وهومع أنه لم يسمع

«١» ديوان المعانى له ١ ـ ٨٩

لا يجرى به قياس ؛ فإن فعلان ينقاس فى نحـو باب وبيبان وتاج وتيجان ، ولا أنـكر أن هذا الجمـع ورد منه ماواحده فعل كثور وثيران ، وقَوز — وهو الـكثيب المشرف والحوض — وقيزان ، ووَجْذ — وهوالنقرة فى الجبل تمسك الماء ، والحوض — ووِجذان . ولـكن هذا من الندور بحيث لايقوم به قياس .

٥٢ — يا ثلاثةً وثلاثين

يورد النحويون هذا المثال فيما استحق النصب من المنادى لطوله فأشبه المضاف ، ويفرضون ذلك فيما جعل علما وسمى به . ولا غرابة فى هذا فقد يذكر بعض الناس هذا العدد فى أمر غريب فيعلق به هذا اللقب ويعرف به .

وقد تلقيناه عن الأشياخ بتنوين ثـلاثة ، وكنا مطمئنين لهذا لا يعترينا فيه قلق ، حتى أبدى بعض الزملاء شبهة فى التنوين . قلت له : وما فى هـذا التنوين من الغرابة ؟ قال : ألست تراهم قد منعوا تنوين هريرة فى أبى هريرة علما ، وهريرة قبل أن تدخل فى العلم مصروفة منونة ! فـكذلك كان ينبغى ألا تنون ثلاثة إذ دخلت فى العلم فـكان لها حكم العلم . وقد حاكت الشبهة فى قلبى ، وأشهد لقد وجدتها تحل لها الحُبا وتُنضى العتاق . فانبريت لبحث هذا الموضوع ورأيت أن أكتب ما أقف عليه ويعثر لى عليه الاطلاع فى هذا الباب من اللغويات .

ووجدت هـذا المثال فى سيبويه ١ ، ٣٢٤ ، إذ يقول : « وإن لم تندب قلت : يا ثلاثةً وثلاثين ، كأنك قلت : ياضاربا رجلا » وترى فيه ضبط ثلاثة بالتنوين بضبط القلم . ونرى سيبويه عرض لمثل هذا فى الـكتاب ٢ ، ٦٧ ، إذ يقول : « ولو سميته (طلحة وزيدا) وناديت نصبت الأول ونونت الآخر ونصبته لأن الأول فى موضع نصب » ونرى فى الهامش نبذة منقولة من شرح السيرافى توضـح ما استبهم من كلام سيبويه ، فيقول : « لم تصرف طلحة وصرفت زيدا ؛ لأنك حكيت فى التسمية اللفظ الذى كان يجرى عليه هذان الاسمان إذا عطف أحدهما على الآخر بالواو ؛ وإن ناديته قلت · ياطلحة وزيدا ،

فتنصب على أصـل النداء . . . . ولو سميت بطلحة وزيد وأنت تريد طلحة . من الطَّلْح لحكيته فى التسمية ، فقلت : رأيت طلحةً وزيداً ، ومررت بطلحةٍ وزيدٍ » (أى بالصرف فيهما) . ويقول سيبويه فى الكتاب ٦٨/٥ : « وإن ناديته واسمه » (طلحة وحمزة) نصبت بغير تنوين كنصب زيد وعمرو ، وتنون زيدا وعمرا ، وتجريه على الأصل ، وكذلك هـذا وأشباهه ؛ يردّ إذا طال على الأصل » .

والذى يخلص من كلام سيبويه أنه إذا سمّى بالمتعاطفين بالواو فإنّ هذا الاسم يجرى فى الاعراب على مقتضى العوامل ، ويتناول الاعراب الجزأين ، ولكنه يحكى فيه ماعدا الإعراب من تنوين وعدم تنوين . واذا رجعنا إلى مثالنا «يا ثلاثة وثلاثين» على ضوء هذا الأصل رأينا أن ثلاثة يجب تنوينها إذ كانت قبل أن تقع التسمية بها مصروفة منوّنة ، ومثلها فى ذلك مثل مالو سمّى بالمركب « طلحة وزيد » ويراد بالطلحة واحدة الطَّلْح لشجر عظام ، فقد قضى النحويون بأنها تظل مصروفة بعد العلمية ، وقد أبان عن هذا الرضى فى شرح الكافية ، إذ يقول فى باب المركبات : «وإن لم يكن الثانى قبل العلمية مستحقا لخصوص إعراب فلا يخلو من أن يكون مما له قبـل العلمية مطلق إعراب مع التركيب أولا . فان كان ــ وهو فى التوابع الخمسة مع متبوعاتها لاغير ــ بقى التابع مع المتبوع على ما كانا عليه قبل التسمية : من تعاقب الإعراب عليهما ؛ . . . ويراعى الأصل فى الصرف وتركه أيضا ، فيصرف عاقلة ظريفة ، سواء سمى به رجل أو امرأة ؛ لأن المسمى به بل ليس واحدا من الاسمين بل المجموع وليس المجموع اسما مؤنثا . . . واذا سميت بطلحة وزيد لم تصرف الأول ؛ إذ هو غـير منصرف قبل التسمية بهذا المركب . فان أردت بطلحة واحـد الطلح لا اسم شخص صرفته كما كان مصروفا قبل التسمية . وكان القياس أن يحكى المعطوف عطف النسق مع وجود المتبوع كما حكى بلا متبوع ؛ لأن العاطف كالعامل على ماس ، إلا أنه لما لم يكن فى المتبوع قبل الوصول الى التابع مقتضى إعراب خاص أجرى بوجوه الاعراب وتبعه المعطوف ، ولم يتبع الأول الثانى . لئلا يصير المتبوع تابعا » ؟

سور القرآن
فى مصحف عثمان ومصحف أبى بن كعب

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد المتعال الصعيدى
الأستاذ بكلية اللغة العربية

— ١ —

طبعت لجنة التأليف والترجمة والنشر فى سنة ١٣٥٤ هـ كتاب تاريخ القرآن لأبى عبد الله الزنجانى من علماء الشيعة فى عصرنا ، وقد وضع الأستاذ أحمد أمين مقدمة لهذا الكتاب تنوه بشأنه ، وتشيد بفضل مؤلفه ، مع أن الكتاب محشو بأغلاط تدل على أنه ينقصه كثير من التحقيق ، ومن هذه الأغلاط ما جاء فى عدد سور القرآن وترتيبها فى مصحف أبى بن كعب ، فقد غلط فى ذلك أغلاطا لها خطورة دينية ، لأنها تفيد أن فى هذا المصحف سورا لم ترد فى مصحف عثمان ، وأن فى مصحف عثمان سورا لم ترد فى هذا المصحف ، ومثل هذا مما يتخذه أعداء الاسلام وسيلة للتشنيع على القرآن ، فمن الواجب أن تبين تلك الأغلاط التى وقعت فى ترتيب مصحف أبى بن كعب من ذلك الكتاب ، ليتبين الناس أمرها ، ويعرفوا أنه لا خلاف يذكر بين مصحف عثمان ومصحف أبى بن كعب .

لقد جاء ترتيب مصحف أبى بن كعب فى كتاب الإتقان للسيوطى ، وفى كتاب الفهرست لابن النديم ، وهو فى كتاب الإتقان لا يكاد يختلف عن مصحف عثمان ، ولكنه فى كتاب الفهرست لم يجئ مثل كتاب الإتقان ، لأن هذا الكتاب فيه كثير من النقص والتحريف ، وكان لترتيب مصحف أبى بن كعب فيه حظ كبير منهما ، وقد اعتمد أبو عبد الله الزنجانى

على كتاب الفهرست فى ترتيب ذلك المصحف ، ولم يطلع على ترتيبه فى كتاب الإتقان ، فوقع فيما وقع فيه من النقص والتحريف ، بل أربى عليه فيهما ، فزاد الطين بلة ، مع أن كل شيء يتعلق بالقرآن يجب أن يبذل فيه كل ما يمكن من التحقيق ، حتى لا يقع فى أمره لبس ، وحتى يظل بمنأى من الوهم والشك .

وهذا هو ما ذكره كتاب الفهرست فى ترتيب هـذا المصحف فى باب ترتيب القرآن فى مصحف أبى بن كعب .

قال الفضل بن شاذان : أخبرنا الثقة من أصحابنا ، قال : كان تأليف السور فى قراءة أبى بن كعب بالبصرة فى قـرية يقال لها قرية الأنصار على رأس فرسخين عند محمد بن عبد الملك الأنصارى ، أخرج إلينا مصحفا وقال : هو مصحف أبى ، رويناه عن آبائنا ، فنظرت فيه فاستخـرجت أوائل السـور وخواتيم الرسل ، وعدد الآى ، فأوله فاتحة الكتاب . البقرة . النساء . آل عمران . الأنعام . الأعراف . المائدة . الذى التبسته وهى يونس . الأنفال . التوبة . هود . مريم . الشعراء . الحج . يوسف . الـكهف . النحل . الاحـزاب . بنى إسرائيل . الزمر . حم تنزيل . طـه . الأنبياء . النور . المؤمنون . حم المؤمن . الرعد . طسم القصص . طس سليمان . الصافات . داود سورة ص . يس . أصحاب الحجر . حم عسق . الروم . الزخـرف . حم السجدة . سورة ابراهيم . الملائكة . الفتح . محمد . الحديد . الظهار . تبارك الفرقان . ألم تنزيل . نوح . الأحقاف . ق . الرحمن . الواقعة . الجن . النجم . ن . الحاقة . الحشر . الممتحنة . المرسلات . عم يتساءلون . الإنسان . لا أقسم . كورت . النازعات . عبس . المطففين . إذا السماء انشـقت . التين . اقرأ باسم ربك . الحجرات . المنافقون . الجمعة . النبى . الفجـر . الملك . الليـل إذا يغشى . إذا السماء انفطرت . الشمس وضحاها . السماء ذات البروج . الطارق . سبح اسم ربك الأعلى . الغاشية . عبس وهى أهل الـكتاب لم يكن أول ما كان الذين كفروا . الصف . الضحى . ألم نشرح لك . القارعة . التكاثر . الخلع ثلاث آيات . الجيد ست آيات اللهم إياك نعبد وآخـرها بالـكفار ملحق . اللمز . إذا زلزلت . العاديات . أصحاب الفيل . التين . الـكوثر . القدر . الـكافرون . النصر .

أبى لهب . قريش الصمد . الفلق . الناس . فذلك مائة وست عشرة سورة (١)

فالتحريف الأول فى هذا (الذى التبسته وهى يونس) وقد نقله صاحب كتاب تاريخ القرآن (الذى التبسته يونس) واشتبه عليه الأمر فيه فلم يعده سورة من القرآن ، فترتب على هذا إسقاط سورة يونس فى ترتيبه لهذا المصحف ، مع أن أصله فى كتاب الفهرست على تحريفه صريح فى أنه يريد سورة يونس .

والتحريف الثانى فيه (حم تنزيل) لأنه يصدق على أربع سور ، وقد ذكر منها (حم المؤمن ، وحم السجدة والأحقاف) فلم يبق منها إلا الجاثية ، فيجب أن يحمل عليها (حم تنزيل) لأنه لم يبق غيرها ، ولكن دلالتها عليها فيها من النقص ما فيها ، فلا بد أن فيها تحريفا أيضا .

والتحريف الثالث فيه (داود سورة ص) ولعل أصله (ص داود) وهى سورة ص مضافة الى داود لذكر قصته فيها ، وقد تخبط صاحب كتاب تاريخ القرآن فى هذا التحريف تخبطا معيبا ، فجعل (داود) اسم سورة ، وجعل (ص) اسم سورة أخرى ، وزاد فى سور القرآن داود بهذا التخبط .

والتحريف الرابع فيه (عبس وهى أهل الكتاب لم يكن أول ما كان الذين كفروا) ولا شك أن هذا على تحريفه يقصد منه سورة أهل الكتاب ، وهى سورة البينة ، ولكن صاحب كتاب تاريخ القرآن جعل هذا سورة عبس ثانية ، مع أنه ليس فى القرآن إلا سورة عبس واحدة .

والتحريف الخامس فيه (الجيد ست آيات اللهم إياك نعبد وآخرها بالكفار ملحق) وهى الحفد لا الجيد ، وسورتا الخلع والحفد سورتان زادهما أبى بن كعب على مصحف عثمان ، وسيأتى بيانهما . وقد أبقى صاحب كتاب تاريخ القرآن هذا التحريف على حاله ، وأدخل كلمة (اللمز) ضمن هذه السورة وهى تحريف عن اللمزة ، وهو يعنى بها سورة الهمزة ، وقد ترتب على هذا إسقاط هذه السورة من سور القرآن فى ترتيب هذا المصحف .

---

(١) هذه الفواصل بين السور من وضعى كما فهمت .

وهنالك صواب فى ترتيب كتاب الفهرست لمصحف أبى بن كعب تصرف فيه صاحب كتاب تاريخ القرآن فجعله خطأ ، ومن هذا (طسم القصص) فهو أسم لسورة واحدة هى سورة القصص ، ولـكن صاحب كتاب تاريخ القرآن جعل هذا سورتين : طسم ، والقصص ، مع أنه ليس فى القرآن إلا طسم الشعراء وطسم القصص ، وقد ذكرت سورة الشعراء قبل هذا ، فتكون سورة طسم من زيادة صاحب تاريخ القرآن فى سور هذا المصحف .

ومن ذلك أيضا (طس سليمان) فهو اسم لسورة واحدة هى سورة النمل ولـكن صاحب كتاب تاريخ القرآن جعلهما سورتين : طس ، وسليمان ، فزاد سورة أخرى فى سور هذا المصحف .

ومن ذلك أيضا (تبارك الفرقان) فهو اسم لسورة واحـدة هى سورة الفرقان ، ولـكن صاحب كتاب تاريخ القرآن جعلهما سورتين : تبارك ، والفرقان ، فزاد بهذا سورة أخرى فى سور هذا المصحف ، ولا يمكن أن تحمل تلك السورة الزائدة على سورة الملك ، لأنها قد ذكرت فيما بعد .

وقد ذكر كتاب الفهرست (لا أقسم) فى سور هـذا المصحف ، وهو على ما فيه من النقص يصدق على سورتين : القيامة ، والبلد ، فلم يكمل صاحب كتاب تاريخ القرآن هذا النقص ، بل جعل ذلك سورة واحدة ، فنقص بهذا ذلك المصحف سورة منهما .

وكذلك ذكر كتاب الفهرست (النبى) فى سور هـذا المصحف ، وهو يصدق على سورتى الطلاق والتحريم ، فـلم يكمل صاحب كتاب تاريخ القرآن هذا النقص ، بل جعل ذلك سورة واحدة ، فنقص بهذا ذلك المصحف سورة من السورتين .

وقد كان هذا التخبط فى كتاب تاريخ القرآن سببا فى أنه لم يصل بعـدد سور هذا المصحف إلا الى خمس ومائة سورة ، مع أن كتاب الفهرست الذى نقل عنه قد ختم ما ذكره من سور هذا المصحف بقوله : فذلك مائة وست عشرة سورة ؟

أوائل المتكلمين من المسلمين

— ٢ —

الجعد بن درهم

لفضيلة الاستاذ علي مصطفى الغرابي
المدرس بكلية أصول الدين

---

١ — لقد تحدثنا في مقالنا السابق عن « الجهم بن صفوان » صاحب مذهب الجبر . وفي هذا المقال سنتحدث عن متكلم آخر من أوائل المتكلمين المسلمين هو « الجعد بن درهم » .

لقد كان الجعد مولى من الموالي ، ويقول المؤرخون : إنه كان مولى لبني الحكم ، وغريب أن يكون الجعد مولى ، فلقد كان تلميذه « الجهم » أيضا مولى كما ذكرنا ، وهكذا سنرى أكثر العلماء عند المسلمين من الموالي ، وسنفرد لهذا مقالا خاصا إن شاء الله تحت عنوان « الموالي والعلم عند المسلمين » . ومع أن الجعد كان مولى لبني الحكم فإنه قد أسند إليه تهذيب « مروان (١) بن محمد بن مروان » آخر خلفاء بني أمية . ويكفي هذا دليلا على شهرته بالعلم والأدب والخلق العالي حتى وكل إليه تربية أحد أبناء الخلفاء الإسلاميين .

---

(١) كان يلقب مروان بالجعدي لأنه كان يقول بقول أستاذه وخاله « الجعد » من أن القرآن مخلوق . فأن أم مروان كانت أمة وكانت أخت الجعد .

ب — العصر الذى عاش فيه :

لقد كان الجعد موجودا فى عصر « هشام (١) بن عبد الملك » . ويقول المؤرخون إنه كان يسكن «دمشق» ، ولما شاع عنه قـوله « بخلق القرآن » طلبه الخليفة فهرب إلى الـكوفة ، وهناك لقيه « جهم بن صفوان » فأخذ منه القول « بخلق القرآن » والقول « بالتعطيل (٢) » .

ويظهر أن الجعد لما ذهب إلى الـكوفة أخذ فى نشر مذهبه والدعوة له ، ولهذا تعلمه منه هناك « جهم » فأغضب هذا « هشاما » فأرسل إلى « خالد القسرى (٣) » أمـير العراق أن يقتله ، ولـكن خالدا لأمر — لم يذكره المؤرخون — لم ينفذ ما أمره به الخليفة ، ولما علم الخليفة أن خالدا لم ينفذ أمره أرسل إليه يلومه على هـذا ، مع أن خالدا كان قـد حبسه . وفى يوم عيد من أعياد الأضحى أخرجه خالد من الحبس فى وثاقه فلما صلى قال فى آخر خطبته : « انصرفوا وضحوا ، تقبل الله منكم ، فأنى أريد أن أضحى اليوم

(١) تولى هشام الخلافة سنة ١٠٥ هـ وبقى فيها حتى توفى سنة ١٢٥ هـ .

(٢) هذا تعبير الأشاعرة ، ومعنى « التعطيل » على حد تعبير الأشاعرة هو نفى الصفات عن الله سبحانه وتعالى .

(٣) قال ابن قتيبة الدينورى المتوفى سنة ٢٧٦ هـ فى كتابه « المعارف » ص ١٧٤ : هو خالد بن عبدالله بن يزيد بن أسد بن كرز البجلى ثم القسرى ، وكان يزيد بن أسد جده وفد على النبى صلى الله عليه وسلم فأسلم ونزل بالشام، ثم اشترى خالد بن عبد الله — لما ولى العراق — خططا بالـكوفة . . . وكانت أمـه نصرانية ... الخ ا هـ .

ولما تولى الخلافة سليمان بن عبد الملك أقر خالدا على مـكة ، ثم نقله إلى ولاية العراق ، وبقى بها حتى ولاية هشام بن عبد الملك الذى أمره بقتل الجعد . ويذكر المؤرخون عن خالد حـوادث تدل على أنه كان شديدا فى سياسته مع الرعية .

بالجعد بن درهم فأنه يقول « ما كلم الله موسى ، ولا اتخـذ إبراهيم خليلا » فتعالى الله عما يقول الجعد علوا كبيرا » ثم نزل فذبحه .

ج — مصدر آراء الجعد :

لقد ذكر المؤرخون أن أول من قال من المسلمين بخلق القرآن والتعطيل هو الجعد بن درهم ، وأن جهما قلده فى القول بهما ، إلا أن جهما كما تقدم زاد على هـذا بالبسط فيهما والقول بالجبر وبعدم البقاء الدائم لنعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار . ولـكن من أين أتى الجعد مثل هذه الآراء ؟ بعض كتب(١) التاريخ تجيب على هذا بأن الجعد أخذ آراءه عن أبان بن سمعان ، وأخذه أبان من طالوت بن أعصم اليهـودى الذى سحر النبى صـلى الله عليه وسلم ، وكان يقول بخلق القرآن ، وكان طالوت زنديقا ، وهو أول من صنف لهم فى ذلك ثم أظهره الجعد بن درهم .

هذه رواية بعض المؤرخين ، ولـكن لا نعرف مدى صحتها ، لجواز أن يكون هذا المؤرخ قد حاكها لينفر المسلمين من الأخذ بهذه الآراء . ويجوز أن تكون هذه الرواية صحيحة ، ولـكن هل نستدل منها على سوء نية الجعد نحو العقيدة الاسلامية كما يريد أبان بن سمعان الذى تعلم منه الجعد ؟ والذى يظهر أنه كان يريد بهذا أن يذهب بقداسة مصدر العقيدة الاسلامية (القرآن) من نفوس المسلمين ، وحتى يكون هذا بابا للتغيير والتبديل فيه .

أقول أيضا إنه رغم إرادة المؤرخ هذا ، فأننى أميل إلى تبرئة ساحة « الجعد » لاننى ذكرت أن الجعد قـد أسند إليه تهـذيب مروان بن محمد ، وليس من المعقـول أن يلى أمر تربية صبي مرشح لخـلافة المسلمين فى القرن الأول الهجرى رجل مطعون فى دينه أو خلقه أو عرف بالإلحاد فى عقيدته . إذن ماذا يريد الجعد من مثل هذا الآراء التى لم تعرف فى زمن الرسول عليه السلام ، ولا

(١) هو كتاب « سرح العيون لشرح قصيدة ابن زيدون » لجمال الدين محمد بن نباته المصرى المتوفى سنة ٧٦٨ هـ .

فى زمن الخلفاء الراشدين ؟ إن الجعد كان يقول « بخلق القرآن » أى أن القرآن مخلوق ، وإذا كان مخلوقا ، كان حادثا ، فلا يكون قديما ، وإنه كان يقول « بالتعطيل » كما يقول المؤرخون . ولكن الجعد لم يرد أن يعطل الله سبحانه من صفاته كما يدعى المؤرخون ، وإنما أراد أن ينزهه سبحانه عن جميع الصفات التى تشعر بمشاركته لخلقه كما سبق فى شرح رأى تلميذه «الجهم» . إذا وقفنا على غرض الجعد من القول الاول « خلق القرآن » وهو اختصاص الله سبحانه بأوصاف الكمالات التى أولها القدم ، عرفنا أنه كان ذا قصد حسن ، وأنه ما أراد إلا أن يباعد بين المسلمين وبين ما وقع فيه غيرهم من أهل الديانات الأخرى من مبالغاتهم فى قداسة بعض الأشياء حتى ارتفعت بها الى درجة الألوهية . وأيضا من شرحنا لرأيه ورأى تلميذه فى « صفات الله » نرى أنه ما أراد إلا تنزيه الله سبحانه عن كل ما يشعر ولو من بعد بمشاركة بين الخالق ومخلوقاته .

على أن هناك أمرا جديرا بالاعتبار من أصحاب كل دين جديد وهو الاجتهاد فى الابتعاد بالدين عن كل ما يشوبه من العقائد القديمة ، وكان العرب عبدة أصنام حسيين فى معتقدهم الإلهى ، فكان من الخير للعقيدة الجديدة أن يعمل العلماء على البعد بها عن كل ما يقربها للعقيدة القديمة ، وقد تكون عقيدة المشبهة من أثر الروح القديمة فى الاعتقاد الحسى ، وقد يكون الجعد قد ذهب إلى رأيه فى الصفات لهذين الأمرين : وهما الارتفاع بالعقيدة الاسلامية عن العقيدة الرجعية القديمة (الوثنية) ، والرد على المشبهة الذين يدل ظاهر معتقدهم على الرجوع بالمسلمين إلى هذه العقيدة . قد يكون الرجل بالغ فى هذا حتى أوقعته هذه المبالغة فيما لم يقصده ، لأننا ـ كما قلت فى مقالى السابق ـ نكتب عن عصر تعوزه الدقة العلمية . على أن القول فى القرآن لم ينص عليه الدين ولم يصرح لنا الدين بخلقه أو عدم خلقه ، فاذا اجتهد عالم مسلم فى رأى لم يرو فيه نص صريح وأخطأ فى رأى البعض ، فلا يؤدى هذا إلى كفره ، وأنه خرج بهذا عن الاسلام إلى الكفر ، وأنه يستحق أن يذبح يوم «عيد الأضحى » ويضحى به والى المسلمين كما يضحى الناس بالخراف فى هذا اليوم .

ولكن هي السياسة قاتلها الله ! هي التي قد تجني على بعض المخلصين . لأنه اذا كان ـ حتى على أسوأ الفرض ـ قد أخطأ الرجل ، فهل هذا يؤدى به إلى القتل ، مع أنه من القواعد المقررة عند المسلمين ، أن من اجتهد وأصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر ؟

لماذا طرد هشام بن عبد الملك « الجعد » من دمشق ، ولما ذهب إلى الكوفة أمر خالداً بقتله ؟ ويظهر أن خالداً ، مع ما عرف عنه من الشدة ، لم يقتنع بصحة هذا الحكم ، ولهذا حبسه ، ولم يقتله ، ولكن هشاما بعث اليه يلزمه فذبحه خالد كما تقدم . لماذا كان هذا من هشام ؟

لقد قلت إن السياسة هي التي قد تجني على بعض المخلصين ، ولقد خسر المسلمون في سبيل الحكم الشيء الكثير ، كان من نتائجها ما نعانيه الآن من الضعف والتفرق في الكلمة . والذي يظهر لي أن قتل هشام « لجعد » كان ـ كما قلت ـ سياسيا لا دينيا ، وذلك أن مروان بن محمد بن مروان آخر خلفاء بني أمية ، وهشام بن عبد الملك بن مروان الذي فاز بالخلافة دون ابن عمه ، ما كان يحب أن يرى « الجعد » الذي ربما كان يعمل لمروان بن محمد ابن أخته وتلميذه ، ولهذا طرده أولا من دمشق . ويظهر أن الجعد لم يرجع عما طرده من أجله هشام فبعث إلى خالد يأمره بقتله وهو بالكوفة فحبسه ولم يقتله . ويظهر أنه غضب على خالد لهذا حتى إنه اختار له أشنع قتلة في يوم عيد المسلمين . فاللهم ارحم سلفنا من خلفاء وعلماء ، وأثب كلا منهم حسب ما تعلم من نوايا يكنونها نحو دينك ؟

من أخلاق المأمون

قال أمير المؤمنين المأمون لقائده عبدالله بن طاهر عند قدومه من مصر : ما سرني الله منذ وليت الخلافة بشيء عظيم موقعه عندي بعد جميل عافية الله ، هو أكثر من سروري بقدومك . فقال عبد الله : أئذن لي يا أمير المؤمنين في تفريق أموالي . قال الخليفة : ولم ؟ قال شكرا على هذه الكلمة وإلا قصر بي الحياء عن النظر الى أمير المؤمنين . فنظر المأمون إلى جلسائه وقال لهم : ما شيء من الخلافة يفي لعبد الله ببعض شكر !

من نوادر المؤلفات التى لم تنشر

أقيسة النبى

لفضيلة الاستاذ الشيخ أبو الوفا المراغى

كتاب جليل الشأن يعجز عن بيان قدره القلم بله اللسان ، وهو درة من درر علمائنا السابقين رضى الله عنهم وأجزل لهم الأجور ، ظل محجبا فى ضمير الغيب وأنشده كثير من العلماء فلم يهتدوا إليه ، حتى أذن الله له أن يظهر ، وأن ينتفع به العلماء ، ويستضىء بنوره الباحثون ، فكان ضمن ما أهدى الى المكتبة الأزهرية من نفائس المؤلفات والمخطوطات النادرة فى مكتبة المغفور له الشيخ عبد الخالق الامير . وما إن وقعت عينى عليه حتى امتلأت نفسى به فرحا وطارت به إعجابا ، وعقدت العزم على نشره سريعا اهتبالا للاستفادة به .

والكتاب غريب فى خطه وموضوعه ؛ أما خطه فقد كان فى سنة ٧١٦هـ بقلم محمد بن احمد بن ابراهيم الوامى الشافعى ، وكان ضمن مجموعة فرق بينها الزمن فأصبح فريدا فى ذاته كما هو فريد فى موضوعه ، فعلى ظاهر الصفحة الأولى منه : « كتاب أقيسة النبى المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم تصنيف الشيخ ناصح الدين أبى الفرج عبد الرحمن بن نجم بن عبد الوهاب عرف بابن الحنبلى ، ويليه : القراءة خلف الامام للتاج التبريزى ، ورفع اليدين للتاج التبريزى ، جزء من أمالى ابن الصلاح ، مختصر تفسير البسملة لأبى شامة ، تفليس إبليس لابن غانم المقدسى » . وبأسفل ذلك بقلم مغاير : جميع ما فى هذه المجموعة من التآليف موجود سوى الأخير فافهم .

ومن الأسف أن جميع ما ذكر غير موجود إلا الأول . وحسبنا ذلك من الزمن . والكتاب يقع فى ٣٦ صفحة . وتختلف سطور صفحاته بين ٢٧ و ٣٠ سطرا وببعض صفحاته بياض . ومن حسن حظ العلم والعلماء أن الزمن قد ترفق به والأرضة أشفقت عليه فلم يذهب من كلماته إلا اليسير مما يمكن تداركه وفهمه من سياق الحديث أو مراجعة كتب الحديث الأخرى . والكتاب كله بخط واحد هو خط الكاتب المذكور .

أما موضوعه فهو الأحاديث التى قاس فيها النبى صلى الله عليه وسلم بعض الأشياء على بعض لجامع بينهما . وغريب لدى بعض الناس أن يقيس النبى صلى الله عليه وسلم بعض الأشياء على بعض ، ثم يسوى بينهما فى الحكم ؛ لأن القياس وهو « إلحاق فرع بأصل فى حكم لاشتراكهما فى علة ذلك الحكم » إنما يصير اليه المجتهد إذا عدم دليلا على ذلك الحكم من كتاب أو سنة أو إجماع . والرسول صلى الله عليه وسلم هو صاحب الشريعة وعليه أنزل الوحى ، فقوله فى شىء هذا حلال وفى آخر هذا حرام ، ونحو ذلك من الأحكام ، نص على حكم ذلك الشىء من طريق الوحى . وهذه مسألة تتصل باجتهاد النبى صلى الله عليه وسلم ووقوع ذلك منه أو عدم وقوعه . وللأصوليين والفقهاء فى ذلك خلاف قوى يعرف فى مكانه من كتب الأصول والفقه .

ولهذا يقول المصنف مستدركا على عنوان الكتاب فى الخطبة : وبعد : فان الأحكام شرعت لمصالح الناس ، ولما كانت المصالح مختلفة الأنواع والأجناس تنوعت الأدلة من النص والإجماع والقياس . وأقيسة رسول الله صلى الله عليه وسلم نصوص ليس لها معارض ولا مناقض لأنها خبر معصوم ، وقياس كل ذى قياس سواه فهو بسهام الطعن مرشوق ومرجوم . . . الخ .

ويشير المؤلف الى أن أقيسة الرسول صلى الله عليه وسلم التى جمعها فى كتابه قد أحاطت بكل أنواع القياس التى عرفها الفقهاء ، فيقول : « والفقهاء يقولون : قياس علة ، وقياس شبه ، وقياس إحالة ، وقياس دلالة ، وما ذكرناه من أقيسة رسول الله صلى الله عليه وسلم يشتمل على هذه الأقيسة متنوعة كانت أو مجنسة ، وقد أحصيت من هذه الأقيسة مائة قياس » . ولكن عدة أحاديث الكتاب أكثر من مائة دليل . ولعل علة ذلك أنه روى بعض الأحاديث بروايات مختلفة . وقد أشار المصنف الى مواضع بعض تلك الأحاديث من كتب السنة ، وأهمل بعضها ، ويبدأ بعض الأحاديث بقوله : قياس آخر ، وبعضها بقوله : حديث آخر .

ومصنف هذا الكتاب — كما هو بظاهره — هو الشيخ الامام ناصح الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن نجم بن عبد الوهاب عرف بابن الحنبلى .

وقد راجعنا ترجمته فى كتب التاريخ فعثرنا فى كتاب المنهج الأحمد فى تراجم أصحاب الامام أحمد على ترجمة له نلخصها فيما يلى :

الروافض واحداثهم فى الاسلام

لفضيلة الأستاذ الشيخ منصور رجب
المدرس بكلية أصول الدين

مشكلة الخلافة وتقديس على ، تحصن الباطنية بالانتساب الى الروافض ، من أين نبتت عقائد المذهب ، نظرية الظاهر والباطن فى تفسير القرآن الكريم .

أقام ابن السوداء مذهب الروافض على نظريات ثلاث : الوصية ، والحلول ، والرجعة . ومنه تشعبت أصناف الغلاة من الروافض . وسواء أكان ابن السوداء هذا شخصا حقيقيا دعا الى المذهب فأقامه ، أم شخصا وهميا لا وجود له على هذا النحو ، بل فرض على التاريخ فرضا ، نسبت اليه هذه النظريات وعزيت اليه هذه الأفكار لأمور سياسية أو دينية ، سواء أكان هذا أم ذاك فالذى يعرفه التاريخ أن قضية الخلافة ومشكلاتها كانت محورا لحركة عنيفة جدا بما دار حولها من نقاش وأثير من جدل . والذى يعرفه التاريخ أن الروافض أحبوا على بن أبى طالب كل الحب ، وولهوا به كل الوله ، حتى قدسوه وقد سوا ما يأتى عنه وعن الأئمة من بعده .

هو عبد الرحمن بن نجم بن عبد الوهاب بن عبد الواحد بن محمد بن على بن أحمد الانصارى الجزرى السعدى العبادى الشيرازى الدمشقى الفقيه الواعظ ناصح الدين أبو الفرج المعروف بابن الحنبلى المولود سنة ٥٥٤ والمتوفى سنة ٦٣٤هـ ولد ومات بدمشق، وله مؤلفات منها : أسباب الحديث ، والاستسعاد ، والأنجاد فى الجهاد . ولم يذكر ضمن هذه المؤلفات كتابه المذكور .

ونسخة الكتاب فريدة لا يوجد لها نظير بمصر فيما نعلم ، وقد لا يوجد لها نظير فى العالم . ومن هذا تعرف قيمة الكتاب ، ولهذا وطدت العزم على أن ينشر فى أقرب فرصة لينتفع به العلماء فى مصر وغيرها من الأقطار الاسلامية . ومن الله أستمد العون والتوفيق .

والذى يعرفه التاريخ أن ناسا من عباد الله تحصنوا بالانتساب الى الغلاة فى حب على ، وتوددوا اليهم بالحزن على ماجرى على آل محمد من الظلم والاضطهاد ، فدخلوا على الاسلام بأفكار ونظريات هم فيها متأثرون بما سبق الاسلام من أديان ومذاهب ، وقاموا بنشرها فى مختلف الأمصار حتى عرف المذهب فى بلاد المغرب ومصر والشام والكوفة والبصرة وبغداد وبلاد خراسان والحجاز واليمن وغير ذلك من البلدان الاسلامية ، واشتدت شوكة الروافض حتى كان بينهم وبين أهل السنة من الفتن والحروب الشىء الكثير .

وإذا كان الروافض قد جمعهم القول بإمامة على نصا ووصاية، إما جليا وإما خفيا ، وبأن الإمامة لا تخرج عن أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتَقيّة من عنده — إذا كان الروافض قد جمعهم هذا القول فقد اختلفوا وافترقوا فرقا كثيرة ككل مذهب كثرت أنصاره وتقدمت به السن .

ونتعجل القول بتأثر هذا المذهب بما سبقه من أديان ومذاهب :

قال الروافض — جملة — بالوصية ، والحلول ، والرجعة ، كما قالوا بتناسخ الأرواح ، وبالتشبيه ، وأن الثواب والعقاب فى الدنيا ، وأن القرآن الكريم له ظاهر ، وهو ما تساوى به الناس وعرفه الخاص والعام ، وله باطن وهو ما قصر علم الناس عن العلم به ، وعلمه عند الامام المستور المنتظر والدعاة عن طريقه ، الى آخر ما قالوه وقرروه ، وجدوا فى نشره ودعوا الى الايمان به .

ولكن من أين نبتت هذه العقائد ؟ أنبتت من لا شىء عند الغلاة فى حب على ، أم تأثروا فيها بما سبقهم من أديان ومذاهب ؟

هذه العقائد نفسها قالت بها اليهود والمجوس من قبل ، فهى أفكار ونظريات يهودية أو مجوسية موجودة فى اليهودية عند بنى إسرائيل أو فى المجوسية عند الفرس قبل أن يقول بها الروافض ويدعوا الى الايمان بها المسلمين.

قالت اليهود بالوصية والرجعة ، فقالوا : إن موسى أفضى بأسرار التوراة والألواح الى يوشع بن نون وصيه من بعده ليفضى بها الى أولاد هارون ، وكان هارون هو الوصى ، فلما مات انتقلت الوصاية إلى يوشع بن نون ليفضى بها الى أولاد هارون قراراً . وذلك أن الوصية والإمامة بعضها مستقر وبعضها

مستودع . وقالت اليهود بالرجعة ؛ فزعموا أن هارون أخا موسى سيرجع الى الدنيا مرة ثانية . واختلفوا من بينهم فى حال فقـده ؛ فنهم من قال : مات وسيرجع ، ومنهم من قال : غاب وسيرجع (١) . وقالت اليهود أو بعض فرق اليهود « إن التوراة لها ظاهر وباطن ، والباطن مخالف للظاهر » ، قالت بذلك فرقة من فرق اليهود تدعى : اليوذعانية نسبة إلى يوذعان رجل من همدان كان يحث على الزهد وتكثير الصلاة (٢) .

وقالت اليهود ، أو قالت الدوستانية من فرق السامرة ، بأن الثواب والعقاب فى الدنيا (٣) . وقالوا بالتشبيه فزعموا أن الله تعالى لما فرغ من خلق السموات والأرض استوى على عرشه مستلقيا على قفاه واضعا إحدى رجليه على الأخرى . وبمثل هذا قال الروافض . وإذا كان من الروافض من يقول : إن ابن ملجم ـ قاتل على ـ خير أهل الأرض لأنه خلص روح اللاهوت من ظلمة الجسد ، فإن الشهرستانى يحكى لنا عن « مزدك » أنه كان يأمر بقتل الأنفس ليخلصها من الشر ومزاج الظلمة .

وأخيرا قال « مانى » من قبل بتناسخ الأرواح ؛ فزعم أن أرواح الصديقين إذا خرجت من البدن اتصلت بعمود الصبح إلى أن تبلغ للنور الذى فوق الفلك ، ويكونون فى السرور دائما ، وأرواح أهل الضلالة تتناسخ فى أجسام الحيوان فلا تزال تنتقل من حيوان إلى حيوان إلى أن يصفو من ظلمه ، فحينئذ يكون فى النور الذى فوق الفلك (٤) .

هذه جملة من الأفكار اليهودية والمجوسية ، أتيت بها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر ، تأثرتها بها الروافض أو تأثر بجميعها بعض فرق الروافض فأثرت فى تراثنا الثقافى من شتى نواحيه ، وأثرت فى سلوك بعض الناس فلونته باللون الحزبى لا بالمعنى الانسانى السامى النبيل ، واشتد هذا الأثر وظهر خطره

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى ، على هامش الفصل لابن حزم جـ ٢ ص ٥٠ ، ٥١

(٢) المصدر السابق ص ٥٦ ، والمقريزى ـ خطط جـ ٤ ص ٣٧٢

(٣) الشهرستانى ح ٢ ص ٦٨

(٤) التبصير فى الدين للاسفرايينى ص ٨٠ ، الفهرست لابن النديم ص ٤٦٩

بعد أن مالت الباطنية إلى الرفض ، فالباطنية يقـولون بأن لظواهر القرآن والأحاديث بواطن تجرى من الظواهر مجرى اللب من القشر ، وأنها بصورتها توهم الجهال صـورا جلية . وهى عند العقـلاء رموز وإشارات إلى حقائق خفية ، وأن من تقاعد عقـله عن الغَوْص على الخفايا والأسرار والبواطن والأغوار وقنع بظواهرها كان تحت الأغلال التى هى تكليفات الشرع ، ومن ارتقى إلى عـلم الباطن انحط عنه التـكليف واستراح من أعبائه . قالوا : وهم المرادون بقوله تعالى « ويضع عنهم إصرهم والأغـلال التى كانت عليهم » . ولهم فى تفسـير القرآن الـكريم آراء قالوها على ضوء هذه النظرية « نظرية الظاهر والباطن » فمثلا قالوا بأن الصلاة صلاتان ، والزكاة زكاتان ، والصوم صومان ، والحج حجان ، فما خلق الله من ظاهر إلا وله باطن ، فالمعنىّ بالصلاة والزكاة ولاية محمد وعلى ، فمن تولاهما فقد أقام الصلاة وآتى الزكاة .

وقالوا بأن المراد بالصوم الـكتمان ، يريدون كتمان الأئمة وقت استتارهم خوفا من الظالمين . وهنا يستدلون بقول الله تعالى « إنى نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا » يقولون : فلو كان المراد بالصوم ترك الطعام لقال الله تعالى : فلن أطعم اليوم شيئا ، فدل ذلك على أن المراد بالصوم الصمت . وقالوا معنى المحرمات تحريم موالاة أبى بكر وعمر وكل من خالف مذهب الباطنية ، فمن تبعنا فليس عليه محـرم فيما قال وفعل ، ومن خالفنا فعليه الوزر والإثم . وأولوا الملائـكة على دعاتهم الذين يدعون لهم . وقالوا إن الشياطين هم الذين لا يكونون على مذهبهم من المسلمين من علماء أصحاب الحديث والرأى . وكانوا يسمون موافقيهم على بدعهم المؤمنين ، ومخالفيهم الظاهرية والحمير . قالوا إن الجنة رجل أمرنا بموالاته وهو إمام الوقت ، وإن النار رجل أمرنا بمعاداته وهو خصم الامام(١) « يتبع »

---

(١) راجع لهذه العقائد ابن حزم جـ ٥ ص ١٨٥ ، ١٨٧ والشهرستانى جـ ٢ ص١٥ ، ١٦ ، وكشف أسرار الباطنية لابن مالك اليمانى ص١٢ ، ٣٦ والتبصير فى الدين للاسفرايينى ص٨٥ وخطط المقريزى جـ ٤ ص٢٣٢ واتعاظ الحنفا للمقريزى أيضا ص١١٣ والعواصم من القواصم لابن العربى جـ ١ ص ٥٥ ، وتلبيس إبليس لابن الجوزى ص ١٠٢

أبو العاص بن الربيع

لفضيلة الأستاذ الشيخ مصطفى محمد الطير
المدرس بالأزهر

جاء فى مجلة الأزهر بعددها الصادر فى ربيع الأول من عامنا هذا مقال فى غزوة بدر الكبرى لفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق شيخ الأزهر الثاوى ، طيب الله ثراه وأفاض عليه من رحماته : « أن أبا العاص بن الربيع زوج زينب بنت النبى صلى الله عليه وسلم أسر فى غزوة بدر الكبرى ، وأن الاسلام كان قد فرق بينه وبين زوجه ، إلا أن رسول الله كان لا يقدر أن يفرق بينهما ، فأقامت زينب مع زوجها ، هى على إسلامها وهو على شركه » الى آخر ما قال رحمه الله .

والكلام الذى نقلناه هو الذى أردنا أن نعلق عليه ؛ فقد نشر شيئا من الضباب واللبس على حقيقة علمية ودينية للتاريخ فيها حكم غير الذى فهمه الناس منه .

ذلك أن العبارات السالفة تعطى بظاهرها أن حكم الاسلام فى عدم حل المؤمنة للمشرك قد نزل ، وأصبحت به زينب غير حل لأبى العاص المشرك وقتئذ ، كما تصرح بأن أبا العاص ظل يعاشر مع شركه بنت الرسول مع إيمانها ، وأن الرسول لم يستطع أن يفرق بينهما . وكلا الأمرين فى ظاهره وإجماله مخالف تمام المخالفة لما هو معروف تاريخيا ، فضلا عن أنه لا يتصور أن بنت الرسول المؤمنة تظل مع زوجها المشرك بعد نزول التحرم ، فى الوقت الذى كانت تهاجر فيه المؤمنات دونها منزلة ودينا الى المدينة ، فرارا بدينهن ، لعدم حلهن لهم كما قال تعالى « يأيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن ، الله أعلم بإيمانهن ، فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار ، لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن ، وآتوهم ما أنفقوا » .

ولقد روى أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقول للتى يمتحنها : بالله الذى لا إله إلا هو ما خرجت من بغض زوج ! بالله ما خرجت رغبة عن أرض إلى أرض ! بالله ما خرجت التماس دنيا ! بالله ما خرجت إلا حبا لله ورسوله ؟

والعالم الإسلامى يرى فيما تنشره مجلة الأزهر الرسمية الفقه المصفى لمباحث الكتاب والسنة والتاريخ واللغة وغير ذلك مما تتناوله ، وكُتابها يعتبرون مصابيح فى ليل الشبه ، وما يتناوله فيها فضيلة شيخ الأزهر بالذات يعتبر نهاية الأمل ، والقول الفصل ، والحكم الذى لا ينقض .

فإذا جاء فى تلك المجلة الزهراء ما يخالف ظاهره الحقائق العلمية والمعلومات الثابتة ، كان من حق العلم جلاء ما خفى ، ورد الحق الى نصابه ، حتى لا يعتقد الناس ، منساقين برأيهم فى الأزهر ومجلته ، عقائد لا يقرها العلم ؛ ومن حقه أن تفسح مجلة الأزهر صدرها للمحققين الذين يبتغون وجه الله والدين والعلم فيما يكتبون .

ولو كان الشيخ الأكبر حيا لرجوناه أن يكتب مرة أخرى فيزيل عن تلك الناحية لبسها ، ويصحح الوقائع التى ذكرها أو يوضحها حتى يكون الناس من آل بيت نبيهم على خير هدى ؛ لكن الشيخ أدركه وعد الله وانتقل فى أسف بالك إلى جوار مولاه ؛ فلهذا كان من حق الشيخ على العلماء أن يحققوا الحق لله فيما كتب برأبه ، وتمجيدا لذكراه ؛ فلقد كان يحب الحق ، رحمه الله .
فإليك أيها القارىء تبيان الحقيقة :

جاء فى السيرة النبوية ، لمفتى الشافعية ، السيد أحمد زينى دحلان فى غزوة بدر الكبرى فى ترجمة أبى العاص بن الربيع ما يأتى (ومثله فى السيرة الحلبية) :

« هو زوج زينب بنت النبى صلى الله عليه وسلم ورضى عنها ، وهو ابن خالتها هالة بنت خويلد ، وأبوه الربيع بن ربيعة بن عبد العزى بن عبد شمس ابن عبد مناف ، فلما أسر أبو العاص بعثت زينب فى فدائه قلادة لها كانت أمها خديجة رضى الله عنها أدخلتها بها حين تزوجها أبو العاص ، فلما رأى النبى صلى الله عليه وسلم تلك القلادة رق لها رقة شديدة ، وقال للصحابة : إن رأيتم أن تطلقوا لها أسيرها ، وتردوا لها قلادتها فافعلوا ، وشرط عليه صلى الله

عليه وسلم أن يخلى سبيل زينب أى أن تهاجر الى المدينة ، ولم يكن فى ذلك الوقت تزوج الكافر بالمسلمة حراما وإنما حرم بعد ذلك ، لأن الأحكام إنما شرعت بالتدريج ، فلما بعث صلى الله عليه وسلم وأسلم أهله وبناته ولم يسلم أبو العاص زوج زينب ، لم يفرق بينهما صلى الله عليه وسلم » اهـ .

فما سبق تعلم أن الرسول حين بعث وآمن به بناته وأهله ماعدا أبا العاص زوج ابنته زينب ، لم يفرق بين زينب وبين زوجها لاختلاف الدين ؛ لأن ذلك حكم نزل بالمدينة بعد الهجرة ، فلم يكن مايدعو إلى التفريق بينهما وقتئذ ؛ إذ لم يكن فى مكة مانع من أن تظل المسلمة فى عصمة مشرك ، وأن تظل المشركة فى عصمة مؤمن ، لأن الأحكام شرعت بالتدريج حكمة ورحمة . ولما هاجر الرسول من مكة إلى المدينة ظل الحكم كذلك الى ما بعد غزوة بدر الكبرى .

وقد كانت الهجرة واجبة على كل مسلم ومسلمة عند القدرة على ذلك فرارا بالدين وصيانة له ، فانتهز الرسول فرصة أسر أبى العاص زوج ابنته فشرط عليه عندما أطلقه من أسره أن يخلى سبيل زينب وأن لا يحول بينها وبين الهجرة الواجبة ، فأعطاه موعدة بذلك ووفى . ولا تغفل مما قلناه من أنه إلى هذه اللحظة لم تكن زيجة المسلمة من الكافر ممنوعة بحيث يعد التمكين زنا ، وإنما كانت الهجرة واجبة عند القدرة عليها مع حل التمكين حيث لا قدرة على الهجرة .

قال صاحب السيرة النبوية : «فلما وصل أبو العاص إلى مكة أمرها باللحوق بأبيها ، وقد كان صلى الله عليه وسلم أرسل زيد بن حارثة ورجلا من الأنصار وقال لهما : تكونان بمحل كذا - لمحل قريب من مكة - حتى تمر بكما زينب فتصحباها حتى تأتيابها ، فلما أرادت الخروج من مكة خرج معها كنانة ابن الربيع وهو أخو زوجها ، وقدم لها بعيرا فركبته وأخذ قوسه وكنانته ، ثم خرج بها نهارا يقودها فى هودج لها وكانت حاملا ، فتحدث بخروجها رجال من قريش ، فخرجوا فى طلبها حتى أدركوها بذى طوى ، فكان أول من سبق إليها هبار بن الأسود (رضى الله عنه فانه أسلم بعد ذلك) ونخس

البعير بالرمح فوقعت وألقت حملها ، ثم إن كنانة بن الربيع برك ونثر كنانته ، وأخذ قوسه ، وقال : والله لا يدنو منى رجل إلا وضعت فيه سهما ! فجاء إليه أبو سفيان فى رجال من قريش وقال : كف عنا نبلك حتى نكلمك ، ثم قال له إنك لم تصب فى فعلك ، فإنك خرجت بزينب علانية ، على رءوس الناس من بين أظهرنا ، فيظن الناس أن ذلك من ذل أصابنا ، وأن ذلك منا ضعف ووهن ، ولعمرى مالنا بحبسها عن أبيها حاجة ، ولكن ارجع بها حتى إذا هدأت الأصوات ، وتحدث الناس أن قد رددناها فسر بها سرا فألحقها بأبيها . ففعل ، وأقامت ليالى ، ثم خرج بها ليلا حتى أسلمها إلى زيد بن حارثة وصاحبه ، وعادت إلى المدينة بعد شهر من بدر .

« ثم أسلم زوجها رضى الله عنه وهاجر ، وردها إليه صلى الله عليه وسلم ، وولدت له أمامة التى كان يحملها صلى الله عليه وسلم على ظهره وهو يصلى ، ثم لما كبرت تزوجها على رضى الله عنه بعد خالتها فاطمة رضى الله عنها بوصية من فاطمة رضى الله عنها لعلى بذلك » ا هـ .

فما سقناه تعلم أن الاسلام فى غزوة بدر لم يكن فرق بين زينب وبين أبى العاص ، إذ الاسلام لم يفرق بين المسلمة والكافر ، وبين الكافرة والمسلم إلا بعد صلح الحديبية فى قوله تعالى « لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن وآتوهم ما أنفقوا ، ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن ، ولا تمسكوا بعصم الكوافر » وكل الذى كان إنما هو وجوب الهجرة على القادر أو القادرة من المسلمين ، فلما لم تقدر على الهجرة زينب ظلت على عشرة زوجها الذى تحل له .

كما أن إقامتها مع أبى العاص على شركه كانت إلى بدر ، فلما أسر فيها فرق النبى بينهما على النحو الذى حدثناك به أيها القارىء ، ولم تعد إليه إلا بعد إسلامه .

وبذلك الذى ذكرنا تصحح الوقائع ، وتحدد الحوادث ، ويبين المجمل ، ويزال اللبس . بلل الله ثرى الشيخ بفيض من رحمته ، وعوض عنه المسلمين خيرا لهم فى دينهم ، والله يهدى إلى سواء السبيل ؟

وقفة فى المنصورة

على قيثارة الذكرى

لفضيلة الأستاذ كامل محمد عجلان

المدرس بمعهد القاهرة

هنا تروعنى خلابة الجمال ، وآنس افتنان الطبيعة ، وأجتلى عبقرية الربيع . هنا تأخذنى صباحة الخصوبة ، وتفتننى مناعة النضرة ، وتسحر سمعى همسات النيل وترنح أعطافى أغاريد الوادى .

هنا فى المنصورة تحمانى قوادم العزة وخوافيها ، وتحلق فى ماض تليد ، فأهتف بالحاضر المبشر ، وأحلم بالمستقبل المنبىء عن صبح مشرق ، وحياة أبية يرفرف عليها السلام ، ويحدوها الرخاء ، فيعتز الاسلام ، ويستقل الشرق ، وتسود العروبة .

* * *

يارعى الله المنصورة ! ريحانة النيل ، ووليدة الإنقاذ . أسست على النصر من أول يوم ، وعلى شواطئها كتب التاريخ أسطرا بين نار ونور ، وفى ربوعها دافع المصريون عوادى الغزاة ، واقتنصوا فى شباكهم المستنسرين من الطغاة ، حتى أعطوا الخضوع عن جناح صاغر ، وعادوا بوشم القيد يقذى عين الغاصب ، ويمتع أشبال الوادى ولدات المجد .

* * *

أيهذا البلد الطيب والبنية الوادعة ! أريني الناب والمخلب ، أريني العدة والعديد ، وحدثني كيف قهرت جيوش الفرنجة ، وكيف أنزلتها منازل الهوان بعد الاستطالة والعدوان ! تلك لعمري وثبة الروح ، وفورة العزيمة ، وصولة الحق ، ورباطة الجأش ، وثورة القومية اليقظى ، والعروبة التي يجرى دمها حارا موارا ، فيحث الخطى ، ويرخص الأرواح في حرمة الجهاد والوغى .

* * *

يا مدينة الكامل ! ما أشبه الليلة بالبارحة ! لقد أعدناها (ليلة كاملية) تقرأ في غرتها صحفا منشرة ، بمآثر منشئك معطرة ، وكأني هنا أنظر قصر (الكامل) في المنصورة يوم احتفائه بإنقاذ (دمياط) ، وقد غمر بالوفود ، ورفعت عليه البنود ، وسيقت الأسرى ، واصطفت الجنود صفا صفا ، وإلى جوار (محمد الكامل)) أخواه (عيسى وموسى) أميرا (دمشق وحلب) يعلنون في هزة الطرب ، نشوة النصر والغلب .

* * *

وفي ليلة الفوز ، دوت قصائد الشعراء ، وزفت تهنئات الأدباء ، وترنمت الجواري بالغناء ، والنيل يطوف بالقصر ، ويحمل على شراع أمواجه أهازيج النصر .

* * *

يا بقية الكامل ! بالأمس كان جلاء الجنود عن دلتا النيل ، واليوم تمجد العروبة ذكريات أنت أحق المدائن وأولى البقاع بأصدائها ، لأنك احتفظت بدار ابن لقمان ، فظلت شجا للمغتصب تنشدين (أبي المجد إلا أن أبيت ممهدا) وتنادين :

« دار ابن لقمان على حالها والقيد باق والطواشي صبيح » .

* * *

يا منصورة النيل ! بنفسى فى المدن أنت ، والمنى حيث كنت ، والذكريات صدى ما أثرت ، كأنى فى رحابك الممرعة أتنقل بين أفنان (منصورة الهند) المسلمة، وأسمع مئذنتها تهتف بالشرق (الله أكبر!) . ثم أسرى على براق من الاحلام فأنزل (منصورة خوارزم) يطوف قرينها (نهر جيحون) أخو النيل ، وأصحو من النشوة وإذا بى فى (منصورة اليمن) التى أسسها سيف الاسلام ، وهناك تهتف بى وحدة الروح ، وتتجاوبها جامعة العروبة ، وترددها أخوة الاسلام ، فيعاودنى حنين الى بقايا (منصورة) أفريقيا الشمالية أخت القيروان . . . . . حتى اذا آدتنى أثقال الجاثمين على (قناة السويس) والقابعين عند (فايد)، عدت اليك مألوما ، والى سمياتك منصورات (المنيا والجيزة وبنى سويف) وتمسكت بعصم الأمل فى وحدة الوادى ، ونهضة الشرق ، وانتصار العروبة .

* * *

يا منصورة النيل ! بقيت بقاء الدهر ، وعاشت مصر رمز النصر والاسلام والعروبة !

جرأة الزاهدين

حج أمير المؤمنين سليمان بن عبد الملك فلما قدم المدينة بعث إلى أبى حازم الاعرج وعنده ابن شهاب . فلما دخل أبو حازم قال : فيم أتكلم يا أمير المؤمنين ؟ قال : فى المخرج من هذا الأمر . قال أبو حازم . يسير إن أنت فعلته . قال الخليفة : وما ذاك ؟ قال : لا تأخذ الأشياء إلا من حلها ، ولا تضعها الا فى أهلها . قال سليمان : ومن يقوى على ذلك ؟ قال أبو حازم : من قلده الله أمر الرعية ما قلدك .

إلى أن قال له الخليفة : مالك لا تأتينا ؟ قال أبو حازم : وما أصنع باتيانك يا أمير المؤمنين ؟ إن أدنيتنى فتنتنى ، وإن أقصيتنى أخزيتنى ، وليس عندك ما أرجوك له ، ولا عندى ما أخافك عليه . قال : فارفع حاجتك . قال قد رفعتها إلى من هو أقدر منك عليها فما أعطانى منها قبلت ، وما منعنى منها رضيت .

من هدى القرآن :

اعجاز القرآن

لحضرة الأستاذ محمد عبد الحليم أبو زيد

أخذت الموجة الفكرية المعاصرة ، تغمر بفيضها تلك الجوانب الإنسانية الشامخة الخالدة التى عالجها القرآن ، وأعطى الكلمة الأخيرة فى شأنها ، غافلة أو متغافلة عن أن هذا القرآن دستور لحضارة إنسانية ، عالمية ، فهو محط الرحال الذى تنتهى عنده الجولات العلمية ، بعد نهاية مطافها ، مدعية أن هذا الكتاب لا شأن له بقوانين العلم ولاسنن الاجتماع ولا مباحث الفلسفة ، وأوشكت هذه الدعاية أن تنزل من بعض القلوب منزلة الايمان والعقيدة ، فاذا ما دعت الدواعى إلى إعلانك مذهبا من مذاهب القرآن فى الاجتماع أو الاقتصاد أو الطب ، فى أسلوبه القرآنى ، نأت عنك آذان بعضهم ، وتحولت أنظارهم ، وانطلقت ألسنتهم قائلة : ما للقرآن ولهذه المسائل ؟ إن القرآن كتاب هداية ، يقصدون بهذا أنه كتاب لا علاقة له بهذه الموضوعات التى القول الفصل فيها للعلم ، والذى مكن للعلماء أن يقعوا فى هذا الضرب من الضلال فى الفهم ، هو أن تلك العصور التى تتابعت على تناول دراسات هذا الكتاب ، لم تنظر اليه إلا من زاوية واحدة هى التى وقف حيالها العرب ، وأطالوا الوقوف ؛ لأنها الزاوية التى يستطيعون النفاذ فيها ، إن قدر لهم النفاذ ، وأخذوا يحاولون تحديه بالتغلب عليها ، أو مساماتها ، بما أوتوا من عدة فى هذا الكفاح ، وهى عدة البلاغة ، فظلوا يعانون الظهور من جانبها ، حتى سقط فى أيديهم ، ورأوا أنهم قد ضلوا ، وظنوا أنه قد أحيط بهم ، فألقوا السلاح مذعنين ، وتعاقبت الأجيال على الوقوف حيث وقف العرب ، وأخذوا يقتفون آثارهم ، يعللون أعمالهم ، ويشرحونها ، ويفلسفونها ، وأنفقوا من الجهد الخصب ، وأتوا من الثمار

الناضجة الشهية ، ما يبعث فى القلب الحب لهم ، ويثير فى النفس الإجلال لإخلاصهم ، فقد عكفوا على ما استطاعوه ، وأخذوا يحللون الأساليب العربية ، ويرجعون بها إلى مفرداتها ، ثم يمعنون فى التحليل والتقصى ، حتى وصلوا إلى الكلمة ذاتها ، وإلى حروفها ، وما بينها من تجانس ، وتآلف ، وانسجام ، وما فيها من تنافر ، ولم يدعوا مادة فى هذا الجانب إلا أتوا عليها تفنيدا ، ودراسة ، حتى تركوا وراءهم علما متشعبا ، قائما بذاته ، هو علم البلاغة العربية ، والنقد الأدبى ، فوقر فى الروع أن إعجاز القرآن ، لا يكون إلا فى هذه الناحية البلاغية التى تتعلق بالأسلوب ، والعبارات والكلمات وموسيقاها وصياغتها فقط . والواقع أن هذا وهم باطل ، فهناك جوانب أخرى للإعجاز تتناول سائر ميادين النشاط الانسانى ، والاجتماعى منه والاقتصادى والسياسى ، والنفسى ، والعلمى ، إلى غير ذلك من وجوه الرقى البشرى . وكل الخلاف بين الأساليب العلمية وأسلوب القرآن ، هو فى نمط التناول ، وطريقة العرض .

فالقرآن يقرر لك الحقيقة التى يريد تقريرها فى صيغتها النهائية كما يجب أن تعطى لمن يعوزه ما ينتج عنها ، من آثار فعالة فى حياته ، فلا يعنيه العرض عن طريق المقدمات واستخلاص النتائج والبحث والدرس والتجربة والاستقراء ؛ فكل هذا ليس من شأن القرآن إنما هو مجال العقول ، ومضمار القرائح لتتسابق فى الوصول اليه ؛ فهو مثلا عندما يقرر هذه القاعدة الاقتصادية فى قوله تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ، ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا » لا يعنيه تلك الأبحاث والدراسات الاقتصادية التى لا نهاية لها ، والتى هى مجال العقل ، وهدف الدراسات ؛ فللعقل أن يعالج هذا من ناحيته ، وعلى أسلوبه ، حتى يتهيأ له الاقتناع عن طريقه ، ولا ضير على القرآن ولا يغض منه ، ولا يتحيف مقامه إذا تعثر العقل مرة ، أو التوى عليه الطريق أخرى ، أو أخطأته المقدمات ، أو تعسرت عليه النتائج ، فيخالف وجهة النظر الذى قرره القرآن ، ولكن يجب أن يضع القرآن فوق الشبهات ، وعلى العقل دائما أن يراجع ويستقصى لأنه كثيرا

ما خالف ، ثم جاء بعد أن تبين له خطؤه مطأطىء الرأس ، سلس العنان ، فهو واقع على الحقيقة عنـد ما يستقيم له الطريق ، وتتمهد له المسالك . ولا شك أن العقـل يلاقى كثيرا من الصعاب ، ويصطدم بكثير من العقبات ، وينفق كثيرا من الجهود ، حتى يبلغ مأمنه ، ويصل الى أهدافه ، ولا يكاد يصل الى هذا إلا بعد أن يكون قد قطع مراحل الطفولة والصبا والشباب ، وأخذ يكمل وينضج .

فالحقائق الوجودية التى كانت ثمرة كل هذه المجهودات تلتقى كما ظهر حديثا وجها لوجه مع ما يقرره القرآن . أبعد هذا يقال : إن القرآن كتاب هداية روحية فقط ، وإن إعجازه لايتعدى الناحية الأسلوبية ، الموسيقية ؟ كنت يوما مع أستاذ كبير من أعلام المشتغلين بالفلسفة ، وجرنا الحديث الى وجود الله وما وراء الطبيعة ، فلم يلبث الأستاذ أن قال : ليس هناك ما يقرره الانسان فى هذا المقام غير قول الله سبحانه : « ليس كمثله شىء » فمحال أن تصل الفلسفة الى كنه مبدع الكون وسر الطبيعة . ألا يجمل بنا أن نقول بأن القرآن له إعجازه فى هذه الناحية أيضا ؟ ومنذ حين تناول أحد الأطباء فى محاضرة عامة قول الله فى شأن العسل : « فيه شفاء للناس » وأخذ يشرح ويفيض ويحلل تلك العناصر التى يتكون منها العسل وما تؤديه للجسم من مواده اللازمة له . كل هذه النماذج التى سقتها لها دلالتها على ما أريد أن ألفت اليه .

فليس من الأمانة العلمية أن نهدر تلك القيم الثابتة لهذا القرآن ، ولا من الخير للانسانية ألا تنتفع بمـا فيه على أتم ما يكون فى حياتها الروحية والاجتماعية ثم تترك للعقـل من جانبه يؤدى رسالته عن طريق الفكر ، والبحث ، والاستقراء ، ولا يصح للانسانية أن تستجيب لدعوة العقل إذا ما دعاها الى التخلى عما يقرره القرآن ، والواقع أن هـذه الجوانب المتعـددة للقرآن من علمية واجتماعية ، لم تنل حظها من الدراسات الناضجة ما نالته الناحية البلاغية ، فيجب أن تدرس هـذه الجوانب بمـا تستحقه من عناية وتدقيق ، حتى تجلى هذه الجوانب ويعم نفعها ، وتؤمن هذه القلوب بإعجازها ، ويقضى على هذه الفرية القائلة : إن إعجاز القرآن هو فى أسلوبه وبلاغته لا فى مادته الفكرية وما ينطوى عليه من مبادىء وقوانين ؟

القصاص أساس صالح للعقاب

— ٢ —

لحضرة الأستاذ الدكتور أحمد محمد ابراهيم
وكيل نيابة دمنهور

العقوبات البدنية :

كانت العقوبات البدنية مقررة فى القديم ، إلا أنها ألغيت من أكثر التشريعات الحديثة . ولقد بالغ المشرع المصرى فى هذا الالغاء فألغى عقوبة الجلد بالنسبة للأطفال فى تشريع سنة ١٩٣٧ .

وأول ملاحظة نقول بها فى هذا الموضوع هى أن الذين يقررون عقوبة الاعدام ويسمحون بها لايحق لهم منطقيا الاعتراض على العقوبات البدنية . فالاعدام هو العقوبة البدنية الكبرى التى لا تعادلها عقوبة أخرى . فاذا لم نعترض على الاعدام واستسغناه وجعلناه ضمن تشريعنا فمن التناقض أن ننكر إدخال عقوبات بدنية أخرى فى التشريع هى أقل قسوة وشدة من الاعدام .

ورغم حركة الإلغاء فان هناك اتجاها جديدا نحو إعادة العمل بالعقوبات البدنية . وليست هذه الظاهرة بالشىء العارض بل لا بد من أن تحدث أثرها يوما ما . ومن الذين يرون العمل بالعقوبات البدنية لمبروزو ولا كسانى وبول كيش وغيرهم (١) .

ونذكر فيما يلى حجج المعترضين على العقوبات البدنية ونرد عليها :

١ — يقولون إن الرأى العام ينفر من هذه العقوبات نظرا للظروف التاريخية التى لازمتها ، فقد كان يلتجأ إليها للتعذيب والاستعباد. وهذه الحجة

---

(١) راجع لوران ص ٢٤٧ — ٢٦٤ . لمبروزو ص ٤٧١ ، ٤٧٢ .

رغم ما فى ظاهرها من طلاوة ، هى حجة لا قيمة لها ، لأنه إذا كان قد لجىء فيما مضى الى العقوبات البدنية كوسيلة للتعذيب ، فقد التجىء أيضا الى الحبس. وما هدم الباستيل بخاف على أحد . ومع ذلك لم يعترض أحد على الحبس بقوله : إن ما قارنه من اتخاذه وسيلة للتعذيب يمنع من الالتجاء إليه فى العصر الحديث . ثم إذا كان الرأى العام يستبشع العقوبات البدنية — كما يقولون — لأنه أسىء استعمالها فى الماضى ، فإنا نقرر أن من الممكن إزالة هذا الشعور السىء نحو العقوبات متى شعر الناس بأننا لا نلجأ إليها إلا فى الحالات التى يقضى فيها القانون بذلك ، وإن عدالة القضاء فى الوقت الحاضر هى خير كفيل لعدم إمكان إساءة استعمال العقوبات البدنية .

والحقيقة هى أن الرأى العام لا يستبشع هذا النوع من العقوبات . والدليل على ذلك هو أن الجمهور حينما يضبط شخصا متلبسا بجريمة ، ينهال عليه بالضرب والاعتداء رغم ما فى ذلك من مخالفة للقانون . والجمهور يفعل ذلك منساقا بشعوره ومعتقدا أنه يؤدى واجبا ، فهل الرأى العام الذى يرى أن من واجبه أن يعتدى على شخص لم تثبت عليه الجريمة بعد ، يستبشع أن تعاقبه الهيئة الحاكمة بالعقوبات البدنية .

٢ — وقالوا إن فى العقوبة البدنية إهدارا لآدمية الشخص ، وهى عقوبة وحشية قاسية لا تتفق مع تطور المجتمع . وقد سبق أن تعرضنا لهذه الحجة عند الكلام عن عقوبة الاعدام ، ولكننا نضيف الى ما سبق ذكره أن هؤلاء المتمدينين لا ينظرون إلا الى الفصل الأخير من رواية الجريمة وهو فصل العقاب ؛ فلو أنهم نظروا الى فصول الجريمة معا ورتبوها كلها فى ذهنهم ، ونظروا كيف ارتكب المجرم جريمته ، وما هو الفزع والخوف الذى أحدثه فى نفوس المجنى عليهم ساعة ارتكاب الجريمة ، والآثار التى ترتبت لهم وللمتصلين بهم بعد ارتكاب الجريمة ؛ لو أنهم نظروا الى كل ذلك لرأوا التناسب بين الجريمة والعقاب بدنيا ، إذ لن تطبق هذه العقوبات بالنسبة لكل الجرائم ، بل ستكون مقصورة على بعضها فقط .

وفوق ما تقدم فان للعقوبات البدنية مزايا عدة لا تتوافر فى غيرها من العقوبات ؛ كما أن هناك حججا أخرى تبرر عدم الاقتناع بحجج المعترضين على العقوبات البدنية ، وهى :

١ — إذا دخل المحكوم عليه السجن وارتكب مخالفة لنظام السجن فمن الممكن أن يعاقب بالجلد دون أن يجد أحد غضاضة فى ذلك . أليس معنى ذلك أن الشخص سجن وجلد ؟ ثم أليس هذا الشخص الذى جلد هو نفس من حرمنا على القاضى أن يحكم عليه بعقوبة بدنية ؟

٢ — العقوبات البدنية مقررة أيضا بالنسبة للرجال العسكريين إذا ما ارتكبوا جريمة من جرائم القانون العسكرى . أى فرق بين هؤلاء الأشخاص الذين جندوا وبين المجرمين الآخرين من حيث الانسانية ؟ كيف نسمح بعقاب رجال العسكرية بالجلد ونمنع ذلك بالنسبة للمجرمين المدنيين ؟ هل دخول العسكرية معناه انعدام الاحساس وفقد الشعور ؟ ألا يترتب على ذلك أن المجرم العسكرى إذا انتهت مدته وارتكب جريمة تحوكم أمام القضاء العادى امتاز على نفسه وهو مجرم عسكرى ، إذ فى الجلد زراية بالانسانية كما يقولون ؟

٣ — إن فى الحكم بالعقوبات البدنية حلا لجزء من مشكلة السجون لأن السجون سترتاح من عدد لا بأس به ممن كانوا سيدخلونها . ومشكلة السجون ليست بالمشكلة الهينة التى تحتاج إلى زيادة التعقيد بزيادة المسجونين . إن هناك أشخاصا يجعلون من الاجرام وسيلة لدخول السجن ليصلوا إلى الطعام الهنىء والعيش الجميل . وإن المجرم يدخل السجن شخصاً بسيطاً فيخرج منه مجرما قد أتقن فنون الاجرام . ونشير أخيرا إلى ما فى دخول السجن من جرائم خلقية لا بد منها ، طالما كان هناك ذكور لا يصلون إلى النساء .

٤ — إن العقوبات البدنية جمعت الصفات التى يجب توافرها فى كل عقوبة ، فهى مؤثرة فى نفس الجانى ، ولا تمس إلا شخصه . ومن الممكن أن تكون العقوبة متناسبة مع الجريمة ، وهى رادعة للمجرم ، فهى خير مانع له من العود إلى الاجرام ، كما أنها أفضل مرهب لغير المجرم حين يفكر فى ارتكاب الجريمة ؟

الزهد فى شعر الحسن بن هانىء[1]

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الحميد محمود المسلوت
المدرس بكلية اللغة العربية

للحسن بن هانىء أشعار فى الزهد والتنفير من المعاصى ، والتحذير من الشهوات والآثام ، وذكر الخالق وسعة عفوه ، والموت ومابعده ، وتصوير المفاتن التى يخوض فيها الانسان لجهله بصورة بشعة تنفر منها النفوس .

وقد اختلف الناس قديما وحديثا فى هذا الشعر : أيحمل شيئا من الصدق ويصور مايعتلج فى نفس قائله من خوف وفزع ورهبة من الموت والحساب ، أم هو على سنة الشعراء الذين يقولون مالايفعلون ، ويصورون غير مايحسون ، وأنه حاول به أن يعلن عن قدرته وبراعته فى تناول أغراض الشعر ومختلف فنونه ، وأراد أن يجارى شاعر هذا الفن أبا العتاهية ويفوقه فى مضماره ؟

ويخيل إلى أن الحكم الصادق فى هذا ، والرأى المسدد ، لاينجلى إلا بعد الرجوع الى سيرته وتاريخه والتمعن فى سلوكه ، ومحاولة الوصول الى أعماق نفسه ومكنون سرائره ، مما تعبر عنه أقواله وتدل عليه أفعاله .

والدارس لتاريخه يعرف أن العوامل التى تهيأت له فى نشأته ، والظواهر التى كان لها خطرها وشأنها فى تكوينه ، هى التى حددت سلوكه ولونت سيرته ؛ فبعضها قد دفعه دفعا قويا عنيفا إلى ما أثر عنه من المفاسد والأوزار ، وبعضها قد أظهره فى بعض الأحيان فى صورة المتحسر النادم على ما أفنى من شبابه ومزق من إهابه فى اقتراف المعاصى والانغماس فى الفجور .

ففى نشأته كثير من الصلاح وكثير من الفساد ، فيها بر وإثم ، وتقوى وفجور ،

---

(١) الحسن بن هانى شاعر عباسى من زعماء التجديد فى الشعر العربى ، ولد سنة ١٣٦ هـ فى خلافة المنصور وتوفى سنة ١٨٩ هـ بعد وفاة الأمين ، وهذا فصل من رسالة كتبت فى هذا الشاعر ونال صاحبها شهادة العالية من درجة أستاذ بامتياز .

وناهيك من صحبة والبة (١) وما دفعه اليه من مجون وفسق وتكالب على الخلاعة .

على أن نشأته الدينية من حفظه للقرآن وتجويده وفهمه ، ومن إقباله على استماع الحديث وروايته ، كان لها أبلغ الأثر فيما كان يعتلج فى نفسه ، ويتردد فى قلبه بين الحين والحين ، من رجوع وإنابة ، وإقلاع وندم . فقد درس العلم على كبار الأئمة وأعلام الأمة ، وسمع الحديث عن حماد بن زيد ، وعبد الواحد بن زياد ، ومعتمر بن سليمان ، ويحيى بن سعيد القطان ، وأزهر ابن سعد السمان . وقال فيه الذهبى فى كتابه «ميزان الاعتدال فى نقد الرجال» : « أبو نواس الشاعر المفلق هو الحسن بن هانىء ، شعره فى الذروة ، ولكن فسقه ظاهر ، وتهتكه واضح ، فليس بأهل أن يروى عنه . له رواية عن حماد ابن سلمة وغيره . توفى سنة نيف وتسعين ومائة » .

من هذه النشأة وتلك العوامل التى تهيأت له لا نستبعد أن تتحرك فى نفسه أحيانا عوامل الخير فيندم ، وبواعث الصلاح فيتقى ويطيع ، وهل هناك فاجر خليع لا يثوب اليه الرشد فى بعض أوقاته ، ولا يعاوده الندم والألم فى بعض خلواته ؟ . واذا كانت رفقة والبة ، وصحبة المجان أغلب على نفس الحسن بن هانىء فلا بد أن يكون لصحبة أهل المسجد ورجال العلم بعض الأثر فى حياته .

لقد كان هذا الرجل يبدو أحيانا فاجرا لا يرعوى ، ماجنا لا يستفيق ، متهتكا تنبح الشهوات فى صدره ، وتعربد الأهواء الطائشة فى كل مكان من قلبه ، وتدعوه اللذات المستجيبة والأوطار الحاضرة إلى الإغراق فيها والخوض فى عبابها فى لجاج وعناد وشدة إصرار ، لا يبالى بمن يعذله ، ولا يحفل بمن يلومه ، كما كان يقول :

ما أبالى إذا ما المدامة دامت ... قولَ ناه ولا شفاعة جار

وتطوف به نزوات من جنون الإصرار ، والكلب على السيئات والأوزار ، فيقول :

أعاذل أقصرى عن بعض لومى ... فراجى توبتى عندى يخيب

(١) والبة شاعر ماجن كان أستاذه فى الشعر .

ويقول :

قالوا شمطت فقلت ما شمطت يدى عن أن تحث إلى فمى بالكاس

ويروى على بن الاعرابى (١) أن أبا العتاهية قال : « لقيت أبا نواس فى مسجد الجامع فعذلته وقلت له : أما آن لك أن ترعوى ؟ أما آن لك أن تنزجر؟ فرفع رأسه إلى وهو يقول :

أترانى ياعتاهى تاركا تلك الملاهى
أترانى مفسدا بالنسك بين الناس جاهى !

قال : فلما ألححت عليه بالعذل أنشأ يقول :

لن ترجع الأنفس عن غيها مالم يكن منها لها زاجر

ومع شهواته الملحة ولذاته الهادرة فى نفسه ، يطوف به أحيانا طائف من العقل والرشد ، ويثوب إلى نفسه شىء من التدبر والمحاسبة ، ويمازجه الشعور بهول ما اجترح ، وشناعة ما اقترف ، فيقول بعد أن يصف الخمر :

لعمرى لئن لم يغفر الله ذنبها فإن عذابى فى الحساب أليم

ويقول :

فتى يفلح الفتى وهو إن را ح بسكر وإن غدا فى خُمار !

ويقول :

ولقد نهزت مع الغواة بدلوهم وأسمت سرح اللحظ حيث أساموا
وبلغت ما بلغ امرؤ بشبابه فإذا عصارة كل ذاك أثام

ويقول من قصيدة بعد أن يصف الدن والخمر والشاربين ، والقمر الذى يسقى ، والضارب الذى يشدو ، والحدائق التى تبهر نواظرهم بالرند والزهر :

فقد ندمت على ما كان من خطل ومن إضاعة مكتوب اليواقيت
أدعوك سبحانك اللهم فاعف كما عفوت ياذا العلا عن صاحب الحوت

ولقد كانت نشأة أبى نواس الدينية تفيض على كثير من شعره فى خمرياته وفى مدائحه ، مما يدل على أن دينه وإيمانه كان يتيقظ فى ضميره فى بعض الاوقات . ولقد سمع أبو العتاهية قوله فى الفضل بن الربيع :

(١) تاريخ بغداد ج ٧ ص ٤٤٦ .

قد كنت خفتك ثم أمننى من أن أخافك خوفك الله

فقال له : ما عليك ألا تقول بعد هذا شيئا ، قد كنت أحب أن أكون قد سبقتك إليه (١) .

ويزعم بعضهم أن أبا نواس لم يتزهد فى شىء من مفاتنه ، ولم يرغب عن بعض مباذله ، وكل ما جاء فى ديوانه مما يحمل ذلك أو يدعو إليه إنما كان ضربا من التفنن فى القول ، ورغبة فى مغالبة شعراء الزهد كأبى العتاهية .

وفى كتاب ابن منظور (٢) : « قال أبو مخلد الطائى : جاء أبو العتاهية إلى عندى فقال لى : إن أبا نواس لا يخالفك ، وقد أحببت أن تسأله ألا يقول فى الزهد شيئا فإنى قد تركت له المديح والهجاء والخمر والرقيق وما فيه الشعراء ، وللزهد شوق . فبعثت الى أبى نواس فجاء الى وأخذنا فى شأننا وأبو العتاهية لا يشرب النبيذ معنا ، فقلت لأبى نواس : إن أبا اسحق من قد عرفت فى جلاله وتقدمه قد أحب أنك لا تقول فى الزهد شيئا ، فوجم أبو نواس عند ذلك وقال يا أبا مخلد : قطعت علىّ ما كنت أحب أن أبلغه من هذا ، ولقد كنت على عزم أن أقول فيه ما يتوب به كل خليع ، وقد فعلت ، ولا أخالف أبا إسحق فيما ذهب اليه » .

ولعل البداهة تنفى هذا الخبر من غير تردد ، وعلى فرض صحته إن حرص أبى نواس على أن يقول ما يتوب به كل خليع دلالة بينة على إحساس الخير فى نفسه ، وشدة النفور من معاصيه ، ويقينه بأنها رجس ينبغى أن يتطهر منه كل مدنس ، وإثم يجب أن يتوب عنه كل خليع .

ويقول المستشرق نيكلسون فى ذلك : « لقد ذاق أبو نواس صنوف اللذات التى بشر بها ، وعب من المتع التى دعا إليها ، فهو فى شعره قد تجنب التظاهر والرياء ، وحتى المسحة الدينية والخلقية التى ينصبغ بها شعره ليست مجرد تظاهر وادعاء وإنما تعبر عن عاطفة صادقة عابرة (٣) » .

---

(١) ابن منظور ص ٦٧ . (٢) ص ٦٧ .

(٣) هلال اغسطس سنة ١٩٣٦ .

ويخطىء كثير ممن يظنون أن أبا نواس زهد فى آخر حياته وانقطع عما كان يأتيه من نقائص . ومن هـؤلاء المستشرقون أصحاب دائرة المعارف الاسلامية ، فقـد جاء فى الدائرة : « على أنه عزف فى شيخوخته عن مـلاذ الدنيا وقصر فنه على الزهد » .

على أن هـذا يبدو إسرافا فى الحـكم ومبالغة فى التقدير ، فالراجح من سيرته ، والثابت من وقائع تاريخه وأحداث حياته أنه ظل متشبثا بلهوه ، مقارفا لإثمه حتى فى ساعات نزعه . ولقد جاء فى تاريخ بغداد (١) وابن منظور عن سلم بن منصور قال : « رأيت أبا نواس فى مجلس أبى يبكى بكاء شديدا الخ » وفى شـذرات الذهب قال الحصرى فى كتابه « قطب السرور » قال ابن نوبخت : « توفى أبو نواس فى منزلى فسمعته يوم مات يـترنم بشىء ، فسألت عنه فأنشدنى :

باح لسانى بمضمر السر وذاك أنى أقول بالدهر
وليس بعد الممات منقلب وإنما الموت بيضة العمر

والتفت إلى من حوله فقـال : لاتشربوا الخمر صرفا ، فإنى شربتها صرفا فأحرقت كبدى . ثم طفى انتهى ، فإنا لله وإنا إليه راجعون » (٢) .

كل هذه ترجح لدينا أنه لم يكن هناك حواجز وفواصل زمنية بين جده وهزله وتورعه ومجونه ، وكثير ممن يشكون فى زهـده وإقلاعه إنما يأتيهم شكهم ، ويجيئهم ريبهم من محاولة التفريق فى الزمن بين زهده وفجـوره . والرأى عندنا كما أسلفنا فى ترجمته أن هـذه صرخات كانت تنبعث من أعماق نفسه بين الحين والحين ، وكان هو نفسه لايستطيع لها مدافعة ؛ بهوله جرمه فيألم ويندم ، ثم يعاوده ما يغلبه من فساد الطبع ونزوات النفس فيمعن فى اللذة ويغرق فى الفساد . وهـكذا نجد بواعث خير تجاذبها وتدافعها عوامل فساد وشر ، وأحاسيس طاعة تحاول أن تخمدها وتميتها ظلمات العصيان ، وقد مضى فى هذا التدافع إلى نهايته ، واستمر إلى آخرته ؟ « يتبـع »

---

[١] ص ٤٣٩ . [٢] الجزء الاول ص ٣٤٧ .

علم البيان

بين عبد القاهر والسكاكى

لفضيلة الأستاذ الشيخ على محمد حسن العمارى

المدرس بمعهد القاهرة

تهيأ للبحث التاريخى أن يهتدى لمولد كثير من العلوم ، وأن يتعرف على واضعيها ؛ فهو يعين أول من تكلم فى النحو ، ويؤكد أن الخليل بن أحمد الفراهيدى هو واضع علم العروض ؛ وكذلك يحدثنا أن أول من أفرد الصرف بتأليف وجعله علما قائما بذاته هو أبو معاذ الهراء ، وأن أول من ألف فى البديع هو الخليفة عبد الله بن المعتز . . . وهكذا ؛ ولكن أصحاب تأريخ العلوم لا يتفقون على رأى فى واضع علم البيان (وأعنى بعلم البيان علمى المعانى والبيان كما كان يطلقه الأقدمون) . ولعل منشأ ذلك كثرة الكاتبين فيه فى أزمنة متطاولة ، وتأخر التقعيد بعد ظهوره فى مظهر النقد الأدبى . وسنقدم بين يدى بحثنا كلمة عن نشأة علوم البلاغة .

تكاد تتفق كلمة العلماء على أن البدء فى هذه العلوم كان مبكرا ؛ فالخليل ابن أحمد المتوفى سنة ١٧٠ هـ تحدث عن الجناس والمطابقة والاستعمال المجازى ؛ وسيبويه المتوفى سنة ١٧٧ هـ تكلم عن مجاز الحذف ، وعن التقديم والتأخير ؛ ثم استفاضت هذه البحوث فيما كتبه الجاحظ (٢٥٥) ، وقدامة بن جعفر (٣١٠) وأبو هلال العسكرى (٣٩٥) وابن رشيق (٤٤٧) ، فكتبوا كتابات ذات بال ، ولكنها كانت مختلطة بالمباحث الأدبية ؛ فلما جاء عبد القاهر الجرجانى وضع كتابين (أسرار البلاغة) وتحدث فيه عن موضوعات علم البيان فتكلم عن التشبيه وأقسامه ، والاستعارة وأنواعها ، والمجاز العقلى واللغوى ،

وعرج قليلا على بعض مباحث البديع ؛ و (دلائل الاعجاز) وتحدث فيه عن مباحث كثيرة من علم المعانى ، فأدار القول فى التقديم والتأخير ، والتنكير والتعريف ، والفصل والوصل ، والحذف والذكر ، والقصر والتأكيد ، وتناول شيئا من الاستعارة والتمثيل . وهذان الكتابان من أحسن ما كتب فى علم البيان الى يوم الناس هذا ، فشواهدهما متوافرة ، وأسلوبهما من أقوى الأساليب الأدبية وأنصعها . ونستطيع بعد عبد القاهر أن نقول : إن العلوم الثلاثة اكتملت مباحثها وتميزت الى حد بعيد ؛ فأما البديع فأمره واضح ، فإن ما كتبه ابن المعتز ، وما كتبه أبو هلال — وقد ذكر خمسة وثلاثين نوعا فى كتابه الصناعتين — جعل لهذا العلم كيانا ؛ وأما البيان فحسبنا فيه ما كتبه عبد القاهر ؛ وأما علم المعانى فإذا أضفنا ما كتبه العسكرى الى ما كتبه عبد القاهر كان العلم مكتملا غيرنا قص شيئا . ولو أن علوم البلاغة وصلت الينا على ما كانت عليه فى عهد عبد القاهر لقد كانت ذات غناء كثير ، بل لعلنا لا نعدو الصواب إذا قلنا : لقد كان من الخير لهذه العلوم أن تصل الينا خالية من كل ما كتب بعد عبد القاهر ، حاشا ما كتبه الزمخشرى ، وما كتبه صاحب الطراز . ولكن هذه العلوم منيت فى القرن السابع الهجرى بالحدث الحادث حين وضع أبو يعقوب يوسف السكاكى كتابه (مفتاح العلوم) وكان صاحب فلسفة ، فأخضعها لعقليته المعقدة ، ونظر فيما كتبه السلف من بحوث فنظمها فى قواعد جافة كمواد القانون ؛ ومنذ ذلك الحين ودراسة البلاغة لا تعدو هذه الدائرة التى صبها السكاكى فيها ، وكذلك التأليف لم يعْدُ أن يكون اختصارا أو شرحا أو تحشية على المفتاح وما تفرع عنه . ونستطيع أن نستثنى على بن حمزة العلوى صاحب الطراز ، فقد كان من حسن حظه أنه لم يطلع على شئ مما كتبه السكاكى وأصحابه ، كما يحدثنا فى مقدمة كتابه .

بعد هذا نستطيع أن نتبين من غير كبير عناء أن واضع علم البيان إنما هو الامام الشيخ عبد القاهر ، وأن واضع البديع هو ابن المعتز ؛ وقد يعيننا على الرأى الأول ما كتبه العلوى فى مقدمة كتابه « وأول من أسس من هـذا

الفن قواعده ، وأوضح براهينه ، وأظهر فوائده . ورتب أفانينه : الشيخ العالم النحرير علم المحققين عبد القاهر الجرجاني ؛ فلقد فك قيد الغرائب بالتقييد ، وهد من سور المشكلات بالتسوير المشيد ، وفتح أزاهره من أكمامها ، وفتق أزراره بعد استغلاقها واستبهامها ، فجزاه الله عن الاسلام أفضل الجزاء ، وجعل نصيبه من ثوابه أوفر النصيب والإجزاء » . وما كتبه السكاكي في فصل أخير من كتابه بعد أن تحدث عن تقعيده لعلم المعاني والبديع ، قال : « هذا ما أمكن من تقرير كلام السلف رحمهم الله في هذين الأصلين ، ومن ترتيب الأنواع فيهما وتذييلها بما كان يليق بها ، وتطبيق البعض منها بالبعض ، وتوفية كل ذلك حقه على موجب مقتضى الصناعة » . ثم قال « وعلماء هذا الفن وقليل ما هم كانوا في اختراعه ، واستخراج أصوله ، وتمهيد قواعدها ، وإحكام أبوابها وفصولها ، والنظر في تفاريعها ، واستقراء أمثلتها اللائقة بها ، وتلقطها من حيث يجب تلقطها ، فعلوا ما وفت به القوة البشرية إذ ذاك (١) » . وإذا أردنا أن نعرف من هم السلف الذين يشيد السكاكي بمجهوداتهم ، هدانا البحث في كتابه الى أن عبد القاهر أوضحهم أثرا فيه ؛ فهو يصرح في موضع منه بفضله فيقول عند اختلافهم على أن الاستعارة مجاز عقلي أو لغوي : « ومدار ترديد الامام عبد القاهر قدس الله روحه لهذا النوع بين اللغوي تارة ، وبين العقلي أخرى ، على هذين الوجهين ، جزاه الله أفضل الجزاء ، فهو الذي لايزال ينور القلوب في مستودعات لطائف نظره ، لا يألو تعليما وإرشادا (٢) » . وهو يترسم خطاه في مواضع كثيرة من كتابه . ومع أن السكاكي يعتبر رئيس المدرسة الكلامية ، وعبد القاهر يعتبر رئيس المدرسة الأدبية ، وهما المدرستان اللتان نشأت البلاغة في ظلالها ، فان أثر عبد القاهر في كتاب المفتاح واضح كل الوضوح ، لولا أن صاحبه أخفى هذا الأثر وراء تقسيماته الفلسفية . وإنك لتكاد تدرك منهج كل منهما ، وخصائصه ، ومزاجه من مجرد ذكر اسميهما ؛ ولكننا مع ذلك نرى السكاكي يكاد يكون نسخة أخرى من عبد القاهر ، لولا هذا المنطق الذي غلف به علوم البلاغة . وربما نقل السكاكي من عبد القاهر

(١) المفتاح ص ١٧٥ ط الميمنيه (٢) ص ١٥٧ .

عبارات بنصها ، فهما يذكران هذه العبارات بذاتها فى تعريف المعقد والفصيح « والمعقد من الشعر والـكلام لم يذم لأنه مما تقع حاجة فيه الى الفكرة على الجملة ، بل لأن صاحبه يعثر فـكرك فى متصرفه ، ويشيك طريقك الى المعنى ، ويوعر مذهبك نحوه ، حتى لا تدرى من أين تتوصـل وكيف تطلب ؟ وأما الملخص فيفتح لفكرتك الطريق المستوى ويمهده ، وإن كان فيه تعاطف أقام عليه المنار ، وأوقـد فيه الأنوار ، حتى تسلـكه سلوك المتبين لوجهته ، وتقطعه قطع الواثق بالنجح فى طيته (١) » . ونراهما يتحدثان عن التشبيه فى قول الشاعر (والشمس كالمرآة فى كف الأشل) وعن قول الآخر :

الشمس من مشرقها قد بدت   مشرقة ليس لها حاجب
كأنها بوتقـة أحميت   يجول فيها ذهب ذائب

لا يعدوان هـذه العبارات « وذلك لأن البوتقة إذا أحميت ، وذاب فيها الذهب ، وأخذ يتحرك فيها بجملته من غير غليان متشكلا بشكل البوتقة فى الاستدارة ، تلك الحركة العجيبة كأنه يهم بأن ينبسط حتى يفيض من جوانب البوتقة لما فى طبعه من النعومة ، ثم يبدو له فيرجع الى الانقباض لما بين أجزائه من كمال التلاحم ، وقوة الاتصال ، والبوتقة ضمن ذلك متحركة تبعا ، مؤدية مع الذهب الذائب فيها الهيئة المذكورة ، فان الشمس إذا أحدّ الانسان النظر اليها ليتبين جرمها وجدها مؤدية للهيئتين (٢) » . ومثل هذه التعابير الفنية الدقيقة التى يأخذها أبو يعقوب بنصها من أبى بكر لا يمكن أن ينهض له عذر فى أخذها ، إلا أن يقال إنه احتذى وتأثر . على أن تأثر السكاكى بعبد القاهر بعيد المدى ، قد يحتاج الى بحث خاص .

كل ذلك لا يدع عندنا مجالا للشك فى أن عبد القاهر صاحب علمى المعانى والبيان ، وواضعهما ، ولـكن ابن خلدون هذا الألمعى النقاد لما تصدى فى

---

(١) أسرار البلاغة ص ١١٧ ط الترقى ، المفتاح ص ١٧٦ .

(٢) أسرار ص ١٤٦ ، المفتاح ص ١٤٤

مقدمته لتاريخ العلوم جاء فى علم البيان برأى أضل الكاتبين بعده ، وجعلهم ينهجون نهجه ، وهو رأى ذو خطر لأنه سلب إمام البلاغة كل أثر فى وضعها؛ قال بعد أن لخص مباحث علوم البلاغة « وأطلق على الأصناف الثلاثة عند المحدثين اسم البيان ، وهو اسم للصنف الثانى لأن الأقدمين أول من تكلموا فيه ، ثم تلاحقت مسائل الفن واحدة بعد أخرى ، وكتب فيها جعفر بن يحيي والجاحظ وقدامة وأمثالهم إملاءات غير وافية فيها ، ثم لم تزل مسائل الفن تكمل شيئا فشيئا الى أن مخض السكاكى زبدته ، وهذب مسائله ، ورتب أبوابه على نحو ماذكرناه آنفا من الترتيب ، وألف كتابه المفتاح فى النحو والصرف والتعريف والبيان (١) » .

ولننظر أولا فيما فعله السكاكى حتى نكون على بينة من الأمر :

نظر السكاكى فيما كتب المتقدمون فوجد أبحاثا فى النظم ، والتشبيه والاستعارة ، ووجد أقوالا فى البديع ، وكان عبد القاهر قد خطا خطوات واسعة نحو التقعيد ، ولكن تكاد تخلو كتب المتقدمين من الاصطلاحات العلمية إذا استثنينا البديع وبعض أبواب من البيان ، فأراد السكاكى أن يضع ضوابط ، ويخضع الفن لقوانين عامة كقوانين المنطق والنحو والصرف . وإلى هذا يشير فى موضع من كتابه « ثم مع ما لهذا العلم من الشرف الظاهر ، والفضل الباهر ، لا ترى علما لقى من الضيم ما لقى ، ولا منى من سوم الخسف بما منى ؛ أين الذى مهد له قواعد ، ورتب له شواهد ، وبين له حدودا يرجع اليها ، وعين له رسوما يعرج عليها ، ووضع له أصولا وقوانين ، وجمع له حججا وبراهين ، وشمر لضبط متفرقاته ذيله ، واستنهض فى استخلاصها من الأيدى رجله وخيله ؟ (٢) » . وإذا تجاوزنا صدر هذا الكلام الذى تابع فيه السكاكى عبد القاهر حين تحدث عن الضيم الذى نزل بهذه العلوم ، أدركنا النهج الذى سلكه فى التأليف . أما هذه المتفرقات التى لم يشمر لها أحد ذيله فهى علم الاستدلال وعلم الحد ، وعلم أصول الفقه . ولا غرو فهو يرى هذه كلها من علوم البلاغة فيقول

---

(١) المقدمة ص ٥٥٢ ط التجارية [٢] المفتاح ص ١٧٨ ، ١٧٩

فى موضع : « علم تراه أيادى سبا ، فجزء حوته الدبور ، وجزء حوته الصبا . انظر باب التحديد فانه جزء منه فى أيدى من هو ؟ انظر باب الاستدلال فانه جزء منه فى أيدى من هو ؟ بل تصفح معظم أبواب أصول الفقه من أى علم هى ! ومن يتولاها ؟ »

ويقول عندما ابتدأ الكلام فى المنطق « الكلام إلى تكملة علم المعانى ، وهى تتبع خواص تراكيب الكلام فى الاستدلال ، ولولا إكمال الحاجة الى هذا الجزء من علم المعانى ، وعظم الانتفاع به ، لما اقتضانا الرأى أن نرخى عنان القلم فيه . اعلم أن الكلام فى الاستدلال يستدعى تقديم الكلام فى الحد . الفصل الأول من تكملة علم المعانى فى الحد وما يتصل به » . ولكنه يشعر أن صاحب المعانى لا حاجة به الى علم الاستدلال ، ولا علم الحد ، وهو لن يقابل كلامه بالقبول فيقول : « وكأنى بكلامى هذا ــ أو أين أنت من تحققه ؟ ــ أعالج من تصديقك به ، ويقينك لديه بابا مقفلا ، لا يهجس فى ضميرك سوى هاجس دبيبه ، فعل النفس اليقظى إذا أحست بنبأ من وراء حجاب »(١) . وإذا تجاوزنا هذا الخلط من المؤلف الفيلسوف نجد موقفه من عبد القاهر أشبه بشاعر وجد معنى قديما بديعا فسلكه فى بيت من الشعر ، ومهما امتدحنا عمل الشاعر فانه لا يصح أن ننسى أن المعنى ــ وهو موضع الفضل ــ للعبقرى القديم ، وكذلك كان الامام . ويخيل لى أن ابن خلدون أراد هذا لا سيما أنه أحال على « ما ذكره آنفا » ، وهو إنما تحدث عن تمييز هذه العلوم بعضها عن بعض ، وترتيب أبوابها .

غير أن سؤالا قويا يجرى على الأفواه : إذا كان عبد القاهر بهذا الموضع ــ وهو لا شك كذلك ــ فلماذا أهمل ابن خلدون ذكره ؟ وهل يراه دون جعفر وقدامة والجاحظ فى أمر هذا الفن ؟ وللاجابة عن هذا أفترض أن ابن خلدون لم يعرف جهود عبد القاهر فى علم البيان ، وربما بدا هذا غريبا ، ولكن مهلا ينكشف لك دجاها : إن الذى يؤكد عندى هذا الفرض أمور :

---

[١] المفتاح ١٨٢ ، ١٨٣

١ — أن أصحاب التراجم لم يوفوه حقه ، حتى إن بعضهم لم يترجم له ؛ فابن خلكان لم يذكره فى كتابه (وفيات الأعيان) ، وياقوت لم يترجم له فى معجم الأدباء مع أنه ترجم لكثير جدا ممن هم دونه بمراحل ، بل لم يذكره فى كتابه إلا عرضا عندما ترجم لمحمد بن الحسين الفارسى فقال : « ثم استوطن جرجان وقرأ عليه أهلها ، منهم عبد القاهر ، وليس له أستاذ سواه » (١). وكذلك لم يذكره فى معجم البلدان مع أنه نزل جرجان ، وخالط جماعة من جلة علمائها، وتحدث عن بعضهم .

٢ — والذين ترجموا له كالحافظ الذهبى فى تاريخه « دول الاسلام » وكالسبكى فى « طبقات الشافعية الكبرى » وكصاحب « شذرات الذهب » وصاحب « فوات الوفيات » والسيوطى فى « بغية الوعاة » لم يذكروا أنه واضع هذه العلوم بل لم يذكروا كتابيه فى البلاغة ، ولم يشيروا الى شىء فيهما .

٣ — ويحيى العلوى — وهو الوحيد الذى ذكر أن عبد القاهر صاحب هذا الفن — لم يطلع على الكتابين ، وفى ذلك يقول فى مقدمة الطراز « وله من المصنفات فيه كتابان ؛ أحدهما لقبه بدلائل الإعجاز ، والآخر لقبه بأسرار البلاغة ، ولم أقف على شىء منهما ، مع شغفى بحبهما ، وشدة إعجابى بهما ، إلا ما نقله العلماء فى تعليقهم منهما » .

ويبدو أن الكتابين كانت لهما شهرة فى المشرق ، ومن هذا أمكن السكاكى أن يطلع عليهما لأنه عاش فى خوارزم ، وهى جزء من جرجان ، وكذلك سعد الدين التفتازانى وهو من تلك البلاد .

ولعل السر فى عدم التنبه لهذين الكتابين أن عبد القاهر لم يترك بلده ولم يرحل كغيره من العلماء ، كذلك كان لشهرته « بالنحوى » أثر فى ذلك ؛ فأستطيع أن أؤكد أن ابن خلدون ، وقد انتهى به المطاف الى مصر ، لم يطلع على هذين الكتابين ، فلذلك قال ماقال ؟

---

[١] جـ ١٨ ص ١٧٧ ط . دار المأمون .

إنما الأمم الأخلاق

لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد محمد الأودن
المدرس بكلية أصول الدين

أخلاق الأمم والجماعات تنطبع وتتكيف على منهاج الآداب العامة الفاشية فيها، فإذا كانت الآداب العامة لأمة أو لجماعة مصادر لانبعاث غرائز الشهوات ونموها، فأن مجارى تفكيرها تتجه إلى هـذا الأفق النازل من آفاق النفس الانسانية، وتنحصر أعمالها وغاياتها ومقاصدها وأهدافها فى محيط هذا الأفق.

وهذا الأفق إذا سيطر على تفكير أمة وأعمالها فإن فهمها يقصر عن إدراك المعانى السامية الرحيبة للوجود الانسانى، وتدور منازعها وميولها حول محيط وجودها الحاضر ولذاتها المتقضية الفانية.

وكل أمة تسير فى هذا المضمار وتتجه للوجه الأرضى من وجودها هذا الاتجاه الممعن الموغل، لا تلبث أن تنحل عزائمها، وتفقد قوة الصبر والمقاومة لأحداث الأيام، وتتنازعها الأهواء، وتتصادم فيها الرغبات والاتجاهات، وتتغلب فيها روح الذاتية والأثرة، فيؤثر كل إنسان من بينها مصلحته الخاصة على المصالح المشتركة للأمة، وما يؤديه للمصلحة المشتركة فأنما يؤديه فى حدود الذاتية بوجه من الوجوه؛ وهكذا تتدرج هذه الموبقات وتجلب ما يناسبها من السجايا المرذولة المنكرة، حتى يؤول أمر الأمة الى التفكك والانحلال.

ومهما طال بها الأمد فهذه النتيجة محتومة لها ما لم تتيقظ فيها الحوافظ لـكيانها الروحى، وينشط دعاتها وأصحاب البصر والقادرون للحقائق فيها إلى العمل لتغيير اتجاه آدابها العامة إلى وجهة صالحة لا تثير غرائز الشهوات، ولا تجعل السبيل إلى الرذائل معبدا ميسورا؛ فعند ذلك يخف التفـكير فى الشهوات، لأن بواعث هذا التفكير وحوافزه ليست قائمة فى الآداب الشائعة فى الأمة، ويعود شطر كبير من تفكيرها ومجارى خواطرها، واتجاه ميولها

إلى الناحية الروحية لوجودها، فتعمل في هذا الأفق الرحيب الذي يتسع للجميع ولا تتصادم فيها الرغبات، فتبنى المجد الصحيح على أساسه القوى المتين.

ومثل الأمم في هذين الاتجاهين وما ينشأ عن كل منهما من الآثار، مثل الفرد في ذلك؛ والشواهد على ذلك في الفرد وفي الأمم والجماعات كثيرة يخطئها العد والإحصاء.

هذا تحليل علمي موجز لتأثير الآداب العامة في تكوين أخلاق الأمم والجماعات وتكييفها، ومن هنا كانت الآداب العامة لأمة أو لجماعة مرآة تتجلى فيها شمائلها وأخلاقها، ويقاس بها رقيها وانحطاطها، في معناها الصحيح لا في معناها الزائف الموهوم.

ومن ادعى خلاف ما قلنا فدعواه مناقضة للحق والمنطق الذي يؤيده، ثم هي غفلة عن السنن الكونية التي لم تتخلف في الحقب المتعاقبة من تاريخ بني الإنسان.

إذاً تقرر هذا فإنه يبدو من الجلي أن من واجب الزعماء والقادة الذين يحملون ألوية النهوض بالأمم، أن يدفعوا عن الأمم شر الآداب الماجنة المتهتكة، الباعثة للغرائز الدنيئة، وأن يتحروا جعل الآداب العامة الفاشية فيها ذات وجهة صالحة تبعث الفضيلة، ولا تمهد للرذيلة، ليتيسر تكوين الأخلاق الفاضلة في الأمة، فتتحد كلمتها وتقوى صولتها، وينمحي منها صراع الأهواء، وتبنى المجد على الأساس القوى الذي لا يعتوره وهن ولا اضمحلال.

وكل من يغفل من الزعماء والقادة عن هذا الأصل أو يتجاهله فإنما يلقى بأمته الى التهلكة، ويمهد لها سبل التناحر والفناء، ويجعل رسالتها في الحياة رسالة حيوانية أرضية شيطانية، لا رسالة روحية سماوية رحمانية.

ومن واجب الشعوب، ولا سيما العلماء، أن تنبه هؤلاء الزعماء والقادة الى خطر ما يسوقون الأمم إليه بالتغافل والتجاهل عن تقويم الآداب وإجرائها على الصراط المستقيم، ليعودوا إلى الرشد والصواب، ويعملوا لبناء الإصلاح في الأمم على أساس تعمير النفوس بالفضائل، وتوجيه سير آدابها الاجتماعية هذا الاتجاه، فأن عمارة النفوس بالفضائل، وانتظام الآداب على سنن الاستقامة، هما لا غيرهما أصل كل رقى ونهوض، وما وراءهما فظواهر سطحية إن لم تقم على هذا الأصل فانها لا تغنى ولا تفيد.

ثم إن الآداب التي ذكرنا أنها مناشيء لتكوين الأخلاق وتكييفها، لا تقوم إلا بالقوانين التي تحمي الفضيلة وتطارد الرذيلة، فلابد للأمة التي تريد صيانة آدابها، من هذه القوانين الحارسة تهيمن على سيرها وتسيطر على مجرى آدابها ومسالك اتجاهاتها، لئلا تنحدر إلى مهاوي الرذائل والشهوات، وتفقد ملكة الإشراف على التوجيه الصالح لأبنائها، وتهيئة التربة الصالحة بالبيئة الصالحة، لتربية غراس أجيالها المتعاقبة، في محيط الطهر والعفاف والخصائص الانسانية السامية.

وكل أمة تتهاون في حماية الفضيلة ومطاردة الرذيلة، ولا تشرع لتلك الحماية وهذه المطاردة القوانينَ الزاجرة الرادعة، فهي فاقدة لما يشبه العقل في نظام الأمم والجماعات، فأن وضع القوانين في الأمم والجماعات هو وضع العقل في الأفراد، بل إن العقل في الأفراد قد يفقد السلطان على الأهواء إلا بمعونة من رهبة القانون الزاجر، فأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن؛ ومن أجل هذا كان السلطان العادل ظل الله في الأرض؛ وكما لا قيمة لإنسان بلا عقل كذلك لاقيمة لأمة بلا قانون يحمي الفضائل ويطارد الرذائل، وتتوجه الأمة تحت سلطانه إلى معاني الحياة الكاملة الشريفة.

وكما أن الصحة الكاملة للعقل الفردي ذات مرتبة واحدة تتلخص في استكمال تصوره تعوق الأهواء والشهوات عن الكمال الانساني استكمالا يفضي إلى تصحيح الارادة وتصميمها على رفض هذه الأهواء العائقة والتخلي عنها، كذلك الصحة لقانون الجماعة ذات مرتبة واحدة تتلخص في أن يسد القانون سبل الرذائل ويحاربها، ويحمي الجماعة من شرورها وأوضارها، ويوجهم الى اقتناص الفضائل والولع بها، فيكون القانون عقلا كليا للعقول الفردية، وبه تتوجه الأمة إلى أقصى ما تستعد له من مراتب الكمال.

وبذلك تصلح لقيادة النوع الانساني الى المثل العليا، وتفتح السبيل أمام كل الأمم لإدراك هذه المثل السامية والتعلق بها.

اللهم أنت المسئول أن تحقق لأمتنا هذا الكمال، وأن توجه قلوب قادتها وزعمائها الى العمل لتحقيقه، وأن ترزقهم قوة من لدنك وفهماً لحقيقة السعادة الانسانية، إنك سميع الدعاء.

علم الاجتماع بين ابن خلدون ومونتسكيو (١)

لحضرة الأستاذ سعيد زايد

إن الفكرة الأساسية التى يدور حولها علم الاجتماع الحديث الذى وضعه أوجيست كونت وتناوله بعده دوركهيم زعيم المدرسة الفرنسية الحديثة هو وتلاميذه ليفى بريل وغيره من العلماء ، هى أن جميع الظواهر الاجتماعية تسير وفق قوانين مطردة ثابتة لا تقبل التخلف . وهم بهذا المنهج عالجوا جميع الظواهر الاجتماعية . وليس من موضوعنا اليوم أن نتوسع فى شرح منهجهم ولا أن نفيض فى عرض بعض ما فى المجتمع من ظواهر وفقا له . ولكننا وقد عرفنا فكرتهم الاساسية رحنا نلتمسها عند عالمين أحدهما عاش فى القرون الوسطى ولكنه لم يجد له تلاميذ يقومون على تراثه ويتابعون أبحاثه ، والآخر عاش فى بدء القرون الحديثة ووجد له من الأتباع والتلاميذ من يقوم على نشر أفكاره ويزيد أبحاثه صقلا وتهذيبا. أما الاول فهو ابن خلدون العالم بل الفيلسوف العربى المغربى الخالد ، وأما الثانى فمونتسكيو . . . وفى مقارنتنا بين هذين العالمين سنتكلم عن موضوع علم الاجتماع والأساس القائم عليه ، ثم عن مناهج البحث فى هذا العلم ، ثم عن العوامل المؤثرة فى الظواهر الاجتماعيه ، ونخص بالذكر العاملين الجغرافى والدينى ، ثم عن النظريات السياسية عند كل منهما

---

(١) رجعنا فى كتابة هذا البحث الى الكتب الآتية :

١ — مقدمة ابن خلدون .

٢ — كتاب القوانين لمونتسكيو (بالفرنسية) .

٣ — محاضرات الاستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى فى علم الاجتماع

٤ — كتاب الفلسفة الاجتماعية للاستاذ الدكتور طه حسين بك (ترجمه الاستاذ محمد عبد الله عنان) .

٥ — كتاب ابن خلدون للاستاذ محمد عبد الله عنان .

ثم نشفع ذلك بنقد آرائهما وبيان ما فيها من صلاحية والمقارنة بينهما لنرى أيهما السابق فى وضع أساس صحيح لعلم الاجتماع .

١ — ابن خلدون :

يتوسع ابن خلدون فى نظرته الى التاريخ ليخرج منه بشىء يستحق أن يكون موضوعا للدرس ، بعيدا عن الاعتبارات والنتائج العملية التى لم يهتد أحد قبله الى فصلها عنه ؛ هذا الشىء الذى يستحق أن يدرس هو علم مستقل بنفسه ذو موضوع خاص هو « العمران البشرى والاجتماع الانسانى » وذو مسائل « هى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى ». ويميز ابن خلدون بين موضوع علمه وموضوع علم الخطابة بما تقصد اليه من استمالة الجمهور الى رأى وصدهم عنه ؛ ويميزه كذلك عن علم السياسة المدنية وهى تدبير المنزل أو المدينة بمقتضى الاخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه ؛ بل هو يميزه أيضا عن أى علم آخر ويقول فى ذلك « واعلم أن الكلام فى هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة عثر عليه البحث وأدى إليه » إلى أن يقول : وكأنه علم مستنبط النشأة . ولعمرى لم أقف على الكلام فى منحاه لأحد من الخليقة » . فابن خلدون إذن أول من وضعه ونظم أصوله وشروحه . وفى مكان آخر من مقدمته يلخص مادة علمه من الناحية الموضوعية فى أنها «مايعرض للبشر فى اجتماعهم من أحوال العمران فى الملك والكسب والعلوم والصنائع ، بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق فى معارف الخاصة والعامة ، وتدفع بها الأوهام والشكوك» ثم يقسم بعد ذلك موضوعه الى ستة فصول كبيرة هى :

١ — فى العمران البشرى على الجملة أو أصنافه وقسطه من الأرض

٢ — فى العمران البدوى وذكر القبائل والامم الوحشية

٣ — فى الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية

٤ — فى العمران الحضرى والبلدان والأمصار .

٥ — في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه .

٦ — في العلوم واكتسابها وتعلمها .

وهذا التقسيم الإجمالي يقدم الينا فكرة عما يرى ابن خلدون أنه مادة لهذا العلم الذي يسميه بالعمران أو الاجتماع البشرى ، وفيه يبدو كيف أن ابن خلدون قد استوعب في مقدمته كل أنواع البحوث الاجتماعية عامة كانت أوخاصة ؛ فقد تكلم عما يسمى حديثا بالمورفولوجى ، وعن النظم الاجتماعية ، فهو قد حاول أن يتتبع المجتمع بالدرس والتحليل في جميع أطواره منذ نشأته وبداوته الى استقراره وانتظامه في المصر والدولة وتردده بين القوة والضعف والفتوة والكهولة والنهوض والسقوط ، واستقصى خلال ذلك أحوال هذا المجتمع وخواصه وعناصر تكوينه وتنظيمه من الفرد والجماعة الى السلطان والدولة ، وما يعرض لهذه العناصر في حياتها الخاصة والعامة من الظروف والأحوال ، وما تقتضيه سلامة هذا المجتمع ، وما يؤذن بفساده وانحلاله ؛ وتكلم أيضا عن الأسرة مبينا الصلات التي تقوم بين أفراد الأسرة وروابط الدم والنسب والاجتماع الاقتصادى شارحا كيف تؤثر الظواهر الاقتصادية في المجتمع والاجتماع القضائي أى عن المسئولية والأسباب التي تبررها وتدعو للأخذ بها ، والاجتماع اللغوى أى عن عوامل انتشار اللغة وظهورها ثم انقراضها ، والاجتماع الأخلاقي أى عن الأحداث والعوامل الخلقية وكيفية رجوعها الى المجتمع ، والاجتماع السياسى أى عن شكل الدولة والحكومة . . . . وبالجملة قد تناول ابن خلدون جميع فروع علم الاجتماع بالكلام وهى وإن لم نجدها عنده مفصلة كما هى الحال في المدرسة الفرنسية الحديثة إلا أننا نجد بذورا لها ما كان ينقصها إلا موالاة البحث لاستكمال العلم وتنظيمه وتبويبه . وابن خلدون لا يسلم بأن الحوادث تتعاقب مصادفة دون انتظام ، فالظواهر الاجتماعية التي هى ليست مستقلة بعضها عن بعض بل متماسكة الأجزاء متضامنة الأطراف تسير وفق قوانين شبيهة بالقوانين الطبيعية التي لها قوة الجبر والالزام ، وما التناقض الذى يقع فيه المؤرخون

فى قصص التاريخ إلا نتيجة لعدم ملاحظتهم هذه القوانين وعدم تطبيقهم إياها على الظواهر الاجتماعية . ولقد حاول ابن خلدون الكشف عن هذه القوانين التى تخضع لها الظواهر الاجتماعية ، الأمر الذى يتبع فى كل العلوم ، فنحن نعرف أن غاية كل علم هو الكشف عن القوانين التى تسير وفقها الظواهر التى يتناولها فى بحثه ، فاهتدى إلى أن هناك مجموعتين من القوانين :

الأولى : ترتبط ارتباطا شديدا بالظواهر الاجتماعية .

والثانية : مستقلة تماما عن المجتمع ولكنها تؤثر فيه تأثيرا شديدا كالعوامل الجغرافية . وخلاصة القول أن ابن خلدون يرى أن للمدنية وللعمران البشرى قوانين ثابتة يسير عليها كل منهما فى تطوره .

هذا ما يختص بموضوع علم الاجتماع عند ابن خلدون . وإذا نحن نقبنا فى مقدمته عن مناهج البحث التى يراها صالحة لهذا العلم ، نراه ينهج منهجا تاريخيا ؛ فهو يستقرىء الحوادث التاريخية ويرى أنها مرتبطة بعضها ببعض ارتباط المعلول بالعلة والسبب بالمسبب ، ويرى أن الأخطاء التى يرتكبها المؤرخون ناتجة عن أنهم يقيسون الماضى والحاضر والمستقبل بمقاييس مختلفة فلا يتورعون عن ذكر أشياء خارجة عن منطق الواقع ولا تتفق مع نواميس العمران فى شىء ؛ وهذا يدل على جهلهم بطبائع الأحوال فى العمران أى القوانين التى تخضع لها الظواهر الطبيعية ، والجهل بقوانين الظواهر الاجتماعية أيضا .

وابن خلدون فى نقده لهؤلاء المؤرخين يحاول أن يربط بين تطور الاجتماع الانسانى وبين علله القريبة ، فهو ينظر فى أحوال الجنس والهواء ووجوه الكسب ويعرضها مع بيان تأثيرها فى التكوين الجسمى والعقلى فى الانسان وفى المجتمع . والخلاصة أن ابن خلدون فى معالجته لموضوع من الموضوعات يتبسط عنده الموضوع ويتشعب الى أبعد الحدود وينظم حلقات بحثه فى سلسلة وثيقة الاتصال والتماسك تشهد بتفوق هذا الذهن العبقرى . ويتناول ابن خلدون

أيضا العوامل المؤثرة فى الظواهر الاجتماعية فيفيض فيها ، وخاصة عندما يتكلم عن العاملين الجغرافى والدينى .

فهو يرى أن للبيئة الجغرافية أثرا كبيرا على الظواهر الاجتماعية ، ويظهر ذلك من تقسيمه للعالم الى مناطق سبع ، ثلاث منها معتدلة والأخرى غير معتدلة ، وسكان المناطق المعتدلة أعدل أجساما وألوانا وأخلاقا وأديانا ، وهم على غاية من الاعتدال فى مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم ، وهم بعيدون عن الانحراف فى عامة أحوالهم ، وهذا كله ساعدهم على التقدم والرقى والوصول الى غاية العمران ، وأحسن هذه الأقاليم الثلاثة هو الاقليم المتوسط لحرارته معتدلة ، وينعم دائما بأكمل ضروب الحضارة ، وفيه نشأت الحكومات المتقنة النظام ، والشرائع والأديان المنزلة ، والعلوم والفنون . ولا يعدم ابن خلدون الحيلة فى تعليل نشوء الاسلام وازدهاره فى شبه جزيرة العرب ، لأن البحر يحوطها من ثلاث جهات فتؤثر رطوبته فى الهواء وتلطف من حرها الشديد ، أما أهل المناطق الأربعة الأخرى فهم أبعد عن الاعتدال فى جميع أحوالهم ، وأخلاقهم أقرب الى الحيوانية ، فبينما أهل المناطق المعتدلة أقرب الى الانسانية وإلى تفهم كمالها ، نجد أهل المناطق غير المعتدلة بعيدين عن الاعتدال فى أخلاقهم وطبائعهم .

وكذلك للعامل الدينى أهميته فى الظواهر الاجتماعية ، وهى تظهر على الخصوص فى نظريته السياسية إذ يقرر أن الدولة العظيمة أصلها الدين إما عن نبوة أو دعوة حق ، ويفسر الآية الكريمة « لو أنفقت ما فى الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم » بأن القلوب إذا تمسكت بالدين ورفضت الدنيا يذهب التنافس ويكثر التعاون وتتسع نطاق الكلمة فتعظم الدولة ، زد على ذلك أن الدين يزيد الدولة قوة على قوة عصبيتها التى كانت لها من عددها ؛ فاجتماع العرب الدينى مثلا قد ضاعف قوة عصبيتهم فنالوا فى صدر الاسلام فتوحات عظيمة على جيوش كانت تفوقهم عددا .

أما عن النظريات السياسية فقد ابتكر ابن خلدون نظرية جديدة فى تكون الدول وانحلالها كان للوسط الاجتماعى الذى عاش فيه أكبر الأثر فى ابتكارها .

هذه النظرية الجديدة هى نظرية العصبية وهى نعرة تنشأ من الالتحام بالنسب أو ما فى معناه كالقرابة أو الجيرة أو الحلف أو الولاء، فهى تكون واسعة أساسها النسب العام فى القبيل بأسره، وقد تضيق حتى تقتصر على بنى العم والأخوة، وتكون فى هذه الحالة أشد لقرب اللحمة. ويغالى ابن خلدون فى هذه النظرية المبتكرة حتى إنه ليقرر أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم؛ فالأنبياء وإن صحبتهم المعجزات لابد لهم من العصبية حتى تنجح دعوتهم، ويستدل على ذلك بالحديث الشريف « ما بعث الله نبيا إلا فى منعة من قومه ».

ويجعل ابن خلدون العصبية أساسا لقوة الدفاع فى المجتمع، ويقول فى ص ٣٧ « ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم » الى أن يقول فى ص ١٠٨ : « أما المتفردون فى أنسابهم فقل أن تصيب أحدا منهم نعرة على صاحبه، فاذا أظلم الجو بالشر يوم الحرب تسلل كل واحد منهم يبغى النجاة بنفسه خيفة واستيحاشا من التخاذل ».
والعصبية منشأ الرياسة والسلطان أو الدولة فى المجتمع البدوى، وتكون هذه الرياسة لأهل العصبية، فإذا بلغت العصبية غايتها حصل للقبيل الملك إما بالاستبداد أو بغيره حسب ما يسعه الوقت. فان الناس لا تستقيم أمورهم فوضى فلابد من الحاكم ليزع بعضهم عن بعض، ولا يتم الأمر للحاكم إلا بالتغلب والقهر، والتغلب أساسه العصبية.

ويحسن هنا أن نشير الى أشكال الحكومات عند ابن خلدون ؛ فالشكل الاول هو الحكومة الطبيعية، وهى كما يدل عليها اسمها ثمرة العواطف والغرائز الانسانية، فاذا أراد الرئيس أن يستبد ويصير حاكما بأمره ثارت عليه القبيلة فيضطر للخضوع الى النظام الذى ترسمه له، فتأخذ الحكومة الشكل الثانى ؛ وهو الحكومة الدستورية، وهذه الحكومة إما أن تكون مدنية أو دينية حسب الظروف.

وغاية العصبية هى الملك ، والملك أمر زائد على الرياسة لأن الرياسة سؤدد وصاحبها متبوع وليس له على تابعيه قهر فى حين أن الملك هو التغلب والقهر ، فصاحب العصبية يطمح للرياسة ، فاذا بلغها طمح فى التغلب والقهر أى الى الملك والعصبية . تسعى للتغلب على عصبيات القبيل ، ثم تطمح فى التغلب على عصبيات أخرى بعيدة ، ولا تزال تطمح وتتغلب حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة .

وأعمار الدولة فى الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال ، والجيل أربعون سنة ؛ فالجيل الاول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها والاشتراك فى المجد فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة بهم ، فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب . والجيل الثانى تحول حالهم بالملك والرقة من البداوة الى الحضارة ، ومن الاشتراك فى المجد الى انفراد الواحد به وكسل الباقين ، فتنكسر سورة العصبية بعض الشىء . والجيل الثالث ينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ، ويبلغ الترف غايته فيصيرون عيالا على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم فتسقط الدولة .

وتمر الدولة بخمسة أطوار : طور الظفر وفيه تدافع وتستولى على الملك وتنتزعه من أيدى الدولة السالفة قبلها ، فيكون صاحب الدولة فى هذا الطور أسوة قومه فى اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية . وطور استبداد الحاكم على قومه والانفراد دونهم بالحكم لان هذا من طبيعة الملك ، والاستكثار من الموالى لجدع أنوف العصبية وعشيرته المقاسمين له فى النسب ؛ فهو هنا يحارب عشيرته لكى يستبد بالأمر . وطور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر اليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت ، فيستفرغ وقته فى الجباية وإحصاء النفقات وتشييد المبانى الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة . وهذا الطور هو آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة ، لأنهم فى هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم بانون لعزهم . وطور القناعة والمسالمة ويكون صاحب الدولة فيه قانعا بما بنى سلفه فيقتفى

طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ، ويرى أن فى الخروج عن تقليدهم فسادا لأمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجد . طور الاسراف والتبذير ويكون صاحب الدولة فى هذا الطور متلفا لما جمع أولوه فى سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته ، وفى مجالسه واصطناع إخوان السوء وتقليدهم عظيمات الأمور ، ويستولى عليها المرض المزمن الذى لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها منه برء الى أن تنقرض وتنتقل الرياسة الى عشيرة أو أسرة أخرى تجتمع لها أسباب الكثرة والقوة ، وهكذا دواليك .

وهرم الدولة أمر طبيعى عند ابن خلدون . والحاكم نفسه لا يستطيع أن يمنع هذا الهرم مهما بذل فى ذلك من جهد . وأدل دلائله هو انقسام الدولة الذى يأتى عن استبداد الحاكم ، ولايكتمل هرم الدولة إلا إذا فسدت العصبية أولا وأفسدها المال ثانيا . ولقد بينا فى أطوار الدولة كيف تفسد العصبية وكيف يفسد المال نفوس الرجال ، إذ تكثر الحاجات ويزيد الميل الى الكماليات ، فتفرض الضرائب حتى يرهق الشعب وينتهى الأمر بالاضمحلال ، فالجباية تكون قليلة الوزائع فى أول الدولة لأن الدولة إما أن تكون على سنن الدين فلا تكون هناك إلا المكارم الضرورية الشرعية كالزكاة والخراج والجزية ، وإما أن تكون قائمة على العصبية فيكون هناك المسامحة وخفض الجناح والتجافى عن أموال الناس ، ثم تكثر الجباية باتساع الدولة وميل حكامها الى الترف والاكثار من الكماليات حتى تضمحل ، وقد يميل السلطان الى التجارة لسد العجز الذى ينشأ من قلة الجباية . ويحرم ابن خلدون ذلك على السلطان لما فيه من منافاة لمبدأ المنافسة التى يجب أن تكون حرة ، والتى تفقد هذه الصفة بدخول السلطان السوق ، وينتج عن ذلك أن تكسد أسواق العمران ويعم الفساد والظلم والتسلط على أموال الناس بشراء مابين أيديهم بأبخس الأثمان .

هذا هو موضوع علم الاجتماع عند ابن خلدون والاساس القائم عليه ومناهج بحثه والعوامل المؤثرة فيه ثم نظرته فى فرع من فروعه وهو الاجتماع السياسى ، رأينا بها كيف تجلت عبقرية الفيلسوف العربى فسبق بفكره علماء الغرب . وفى المقال التالى سنفيض فى موضوع علم الاجتماع عند مونتسكيو ، ثم نعقد مقارنة بينه وبين فيلسوفنا ؟

يتبع

مقارنة بين القوانين الوضعية
والشريعة الاسلامية الغراء

لحضرة الأستاذ صالح بكير

الشروط العامة لصحة الزواج

---

(١) الشرط الأول : اختلاف الجنس — لم ينص القانون المدنى الفرنسى على هـذا الشرط لوضوحه ، ومع ذلك فقـد أثيرت هذه المسألة أمام المحاكم الفرنسية فيما يختص بالخنثى المشكل هل يجوز له أن يتزوج أم لا ؟ وفى الواقع أن هذه المسألة تتعلق بالطب الشرعى لتعرف حالته الصحيحة من حيث كونه ذكرا أم أنثى .

(٢) الشرط الثانى : السن — طبقا للمادة ١٤٤ مدنى فرنسى لا يجـوز للذكر قبل تجاوزه ثمانى عشرة سنة كاملة أن يتزوج ، كما لا يجوز للأنثى أن تتزوج قبل بلوغها خمس عشرة سنة كاملة . والمادة ١٤٥ مدنى فرنسى أجازت الترخيص بالزواج فيما دون هـذه السن لأسباب خطيرة بشرط التصريح من رئيس الدولة . وأغلب ما يقع بشأن هذا الموضوع هو ما يكون خاصا بالأنثى التى حملت قبل بلوغها سن الخامسة عشرة أو إذا كان الزواج لرغبة ملحة . وقـد بين منشور بريريال الطرق التى تتبع للحصول على الترخيص ، كما أن منشورا صـدر من وزارة العدل بتاريخ ٢٨ / ٤ / ١٨٣٢ يوصى بعـدم منح الترخيص بالنسبة للذكور الذين تقل أعمارهم عن ١٧ سنة وللإناث اللواتى تقل سنهن عن ١٤ سنة إلا لظروف خطيرة جدا غير عادية . وبما أن إثبات السن يقع على عاتق الزوجين فهما مكلفان بابراز شهادتى ميلاديهما لمأمور الأحوال المدنية الذى يجب عليه بدوره أن يثبت السن فى وثيقة الزواج .

(٣) الشرط الثالث : موافقة الزوجين — موافقة الزوجين على زاوجهما بعضهما من بعض ضرورية كبقية العقود ، إذ أن العقد يجب لصحته موافقة الطرفين عليه ، ولا يكتفى القانون بإثبات الموافقة على الزواج ، بل يجب على الزوجين إظهار موافقتهما صراحة لمأمور الأحوال المدنية . وهذا لا يتأتى إلا بحضورهما شخصيا أمامه ويقر ان له موافقتهما على الزواج من بعضهما . وإذن لا يجوز الزواج بطريق الوكالة إلا فى أحوال استثنائية وبشروط خاصة كالجندين الذين لا يستطيعون المثول أمام مأمور الأحوال المدنية . وغرض المشرع من الزام الزوجين بالحضور شخصيا أمام مأمور الأحوال هو إعطاؤهما آخر فرصة ممكنة ليفصحا عن رغبتهما وإصرارهما على الزواج لكى لا يكون عليهما ضغط أو إكراه ، ولكى تكون لهما الحرية التامة إلى حين إتمام العقد .

(٤) الشرط الرابع : موافقة الأبوين — تجب موافقة الأبوين على زواج ولدهما القاصر . والسبب فى ذلك أن الزواج لخطورته من حيث الالتزامات والواجبات والميراث وغير ذلك اشترط القانون تدخل الأبوين فيه لما لديهما من تجارب ولإرشاد ولدهما ونصحهما له بالسبة لحياة جديدة أثرها لا يقتصر فقط على الزوجين بل يتعدى إلى الأسرة نفسها بسبب ما يوجد من المصالح المشتركة ، إذ الزوج الأجنبى عن الأسرة يمكنه التدخل فى تلك المصالح بسبب الزواج مع أنه ما كانت له يد ابتداء فى تكوينها (أى تكوين المصالح) ، وربما يأتى بالضرر لمصالح الأسرة جميعها فيكون مثار الشقاق والنزاع ، لذا وجب تدخل الأبوين فى زواج ابنهما القاصر . وقد تطور التشريع فى تحديد السن التى تجب فيها موافقة الأبوين على الزواج وانتهى ذلك التطور الى وجوب موافقة الأبوين إذا لم تتجاوز سن الولد ٢١ سنة كاملة وهى سن الرشد . وإليك تفصيل ما تقدم :

(١) الأولاد المولودون من زواج شرعى : التصريحات الواجبة :

(١) إذا كان والدا القاصر حيين وزوجيتهما قائمة وفى مقدورهما إظهار إرادتيهما ، فحينئذ تجب موافقتهما على زواج ولدهما القاصر ، وإذا اختلفا فقد

كان المشرع يعتبر موافقة الأب فقط ولـكن أخيرا عدل القانون واكتفى بموافقة أحد الوالدين .

(٢) وإذا توفى أحد الأبوين أو كان فى حالة لا يستطيع إظهار إرادته فتكفى موافقة الآخر .

(٣) وأما إذا حصل طلاق بين الأبوين فان موافقتهما ضرورية أيضا ، ولـكنهما إذا اختلفا فللموافق منهما أن يستدعى المخالف أمام المحكمة التى تصدر حينئذ حكما بهيئة غرفة مشورة ويكون حكمها نهائيا .

(٤) أما إذا كان الأبوان متوفيين أو كانا حيين ولـكنهما لا يستطيعان إظهار إرادتيهما فان حق الموافقة ينتقل للاصول .

(٥) ولـكن إذا لم يكن للقاصر أصول وأبواه ميتان أو حيان ولا يستطيعان إظهار إرادتيهما فحق الموافقـة ينتقل لمجلس الأسرة وليس للوصى لأنه يخشى منه الضرر بالنسبة للقـاصر ، إذ أن الزواج يعطى أهلية للزوج فيعجل تقديم الحساب ، وهذا قد لا يرضاه الوصى .

(ب) زواج الولد الرشيد — إذا بلغ الولد ٢١ سنة كاملة فلا يحتاج فى زواجه الى موافقة أبويه ، ولـكن يجب عليه أيضا إذا لم يبلغ بعد ٢٥ سنة كاملة أن يعلن أبويه بالزواج وينتظر ١٥ يوما لإتمام إشهار الزواج .

تنبيـه : الرشيد إذا سبق له زواج يسقط عنه وجوب الإعـلان إذا لم تجاوز سنه الخامسة والعشرين ، وكذلك إذا حصل منه الاعلان ووافق أحد الأبوين على الزواج فانه فى هذه الحالة لا يجب عليه أن ينتظر الخمسة عشرة يوما فله أن يشرع فى إشهار الزواج فى الحال .

(ح) زواج الأولاد الذين يولدون من غـير حصول زواج بين والديهم ويسمونهم بأولاد الطبيعة ، وسيأتى بيانهم — فللمعترف بالولد حق الموافقة على زواجه إذا كان الولد قاصرا ، وللأبوين إذا اعترفا به ، ولـكن فى حالة وقوع خلاف بينهما فحق الموافقة يكون لمن له حق الولاية على الولد القاصر ، ولـكن إذا كان الولد رشيدا فحاله كحال الولد الرشيد الشرعى . ولـكن إذا استحال

على أحـد الأبوين إظهار إرادته لمرض أو وفاة فإن حق الموافقة يكون للوالد الآخر . وأما إذا لم يعترف بالولد مطلقا فإن حق الموافقة على زواجه إذا كان قاصرا يكون للمحكمة وهى التى تصدر قرارها فى هذا الشأن .

موانع الزواج :

يسمى مانعا كل أمر يترتب على وجوده عـدم إجراء الزواج ، فهو إذن كشرط موضوعى لصحة الزواج ، وكانت الموانع كثيرة فى عهـد القانون الـكنسى ولـكنها فى الأحوال الراهنة أربعة فقط ، وهى :

(١) وجـود زوجية قائمة لم تنحل : لا يجوز للشخص المتزوج أن يتزوج ثانيا مع قيام زوجيته ، فالتعدد فى الزواج ممنوع ، وهـو جناية يعاقب عليها قانون العقوبات بالأشغال الشاقة المؤقتة .

(ب) وجودة المرأ فى العـدة : يجب على المرأة الأرمل أو المطلقـة إذا أرادت الزواج أن تمتد لمدة قدرها ثلثمائة يوم من وقت الوفاه أو الطلاق إلا إذا ولدت لأقل من ذلك ولـكن بالنسـبة للمطلقة إذا حصلت الحيلولة (Seloration de eorps) بينها وبين زوجها وانقطعت عـلاقاتها الزوجية مع زوجها فان مدة العدة تحتسب من وقت تسجيل الحـكم بالحيلولة ، وكذلك إذ انقلبت الحيلولة الى طلاق فإن المرأة فى هذه الحالة لا تمتد بل يجوز لها أن تتزوج فى الحال حيث لا داعى للعدة إذ ذاك .

(ج) القرابة والمصاهرة : يحرم الزواج بين الأصول والفروع مطلقا ، وبين الأخوة والأخـوات ، وبين العمـة والعم وأولاد الأخ أو الأخت وبين الخـال والخالة وأولاد الأخ والأخت . والمراد بالعم أو الخال ما هو أعم فيشمل العم الـكبير أو الخال الـكبير أو العمة الـكبيرة أو الخالة الـكبيرة . وبالنسبة للمصاهرة فيحرم الزواج بين الزوج أو الزوجة وبين أصول أو فروع الزوجة أو أصول أو فروع الزوج .

وقد كان الزواج محرما بين الزوج الذى انحلت زوجيته بوفاة زوجته أو بطلاقها وبين أخوات الزوجة ، وكذلك الحال بالنسبة للمرأة التى انحلت

زوجيتها بوفاة زوجها أو بالطلاق منه ، ولكن هذا التحريم قد زال بشرط أن لا يكون انحلال الزوجية بسبب الطلاق ، اللهم إذا توفى المطلق أو المطلقة وكانت هناك أولاد من الزوجية الأولى . وقد أجاز المشرع ذلك لمصلحة الأولاد . والمصاهرة غير الشرعية كالمصاهرة الشرعية فى الحكم : وأما القرابة بسبب التبنى فإن حكمها كالقرابة أو المصاهرة الشرعيتين ، فيحرم الزواج بين المتبنى أو المتبنية وبين المتبنى أو المتبناة ، وكذلك يحرم الزواج بين المتبنى أو المتبنية وبين فروع المتبنى أو المتبناة ، ويحرم أيضا الزواج بين الاولاد المتبنين لأنهم كاخوة ، وكذلك بينهم وبين الأولاد الذين يرزقون للمتبنى أو المتبنية . والمصاهرة بطريق التبنى كالمصاهرة الشرعية ولكن لا يحرم الزواج بين المتبنى والمتبنية وبين أصول المتبنى أو المتبناة ولا بين المتبنى أو المتبنية وبين الأولاد الطبيعيين للمتبنى أو المتبناة .

ترخيصات خاصة بالنسبة للقرابة والمصاهرة : يجوز فى أحوال خطيرة الترخيص بإباحة الزواج بين بعض الأشخاص المحرم الزواج بينهم قانونا بشرط أن يكون الترخيص من رئيس الدولة ، ولكن لا يجوز مطلقا الترخيص بإباحة الزواج بين الأصول والفروع ولا بين الأخوة والاخوات ، ولكن يجوز الترخيص بين العم والخال أو العمة أو الخالة وبين أولاد الاخ والأخت . وكذلك يجوز الترخيص بإباحة الزواج بين المتبنى أو المتبناة وبين أولاد المتبنى أو المتبنية الذين يرزقون لهما .

(د) وجود طلاق سابق بين الزوجين : إذا انحلت الزوجية بسبب الطلاق ثم حصل طلاق ثان لأحد الزوجين بالنسبة لزواج آخر فإن الزوج المطلاق لا يجوز له التزوج من الزوج الأول ؛ اللهم إلا إذا كان لهما أولاد من الزوجية الأولى ، وذلك مراعاة لمصلحة الأولاد .

مانع ملغى : كان الزاوج محرما بين الزانى وبين من زنى بها إذا صدر بسببه حكم بالطلاق ، ولكن هذا المانع قد ألغى .

تاريخ الادب العربى
العصر الجاهلى

وضع حضرتا صاحبى الفضيلة الأستاذين الشيخ أمين دياب خضر والشيخ محمد جمال الدين المدرسين بمعهد الزقازيق الدينى كتابا فى تاريخ الادب العربى لطلاب السنة الثانية الثانوية بالمعاهد الدينية يقع فى ١٤٤ صفحة بالقطع الكبير ، أتيا فيه بمقرر تلك السنة ، سلكا فيه أسلوبا طريفا يسهل به على الطلبة أن يعرفوا ما يجب أن يعرفوه من تاريخ الآدب فى تلك الحقبة ، فى عبارة بليغة ، وترتيب حسن ، واقتصار على ما يجب أن يعلم ، وابتعاد من الحشو والتزيد .

فبدءا بتعريف أدب اللغة ثم بتاريخ هذا العلم ، وموضوعه ، وأهم فوائده ، واكتساب ملكة النقد ، وتمييز المآخذ الصحيحة ، والوقوف على أساليب الكلام المتفاوتة ، وردها الى عصورها المختلفة حتى تحيا اللغة بالتحدى والمماثلة ، ثم ختما هذه الأبواب بباب فى الوقوف على مبلغ ما تصل اليه الشعوب فى حياتها العقلية ، ونهضاتها المختلفة ، وذلك بعرض آثار العلماء ، والأدباء ، وما فيها من فضيلة صالحة .

وقبل الدخول فى شرح هذه الأبواب آتيا بفذلكة فى أصل اللغة العربية اعتمدا فيه على البحوث الحديثة لا على ما وقف عنده القدامى من أدباء العرب . وهذا يجعل لهذا المؤلف المفيد صبغة عصرية تجعل الملم به على علم بكل ما قيل فى هذه الشؤون ، وما نقل عن كبار المستشرقين الذين زاروا بلاد العرب ونقبوا فى أنحائها ، واستخرجوا ما وجدوه من الأحجار المنقوشة ، واجتهدوا فى حل رموزها ، فتجلت عن العرب معلومات كان العرب أنفسهم قد نسوها بسبب ما كانوا وقعوا فيه من ظلمات الحياة الجاهلية .

ثم أخذا فى بيان أصل الأمة العربية وقبائلها وأخلاقها وعاداتها .

ثم توغلا فى موضوع الكتاب فلم يدعا أمرا مما يجب أن يعرفه طالب المعرفة فى هذا الباب إلا أتيا به موفيا بالمرام ، سائغا فى الأفهام . فنشكر لفضيلتيهما هذه الخدمة العلمية ، راجين أن يكثر الله فى الأمة من أمثالهما .

بسم الله الرحمن الرحيم

عيد الجلوس

احتفال الأزهر بعيد جلوس جلالة الملك

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ عبد الجليل عيسى
شيخ كلية أصول الدين يلقى كلمة قيمة

احتفل الأزهر في يوم الاثنين ٥ من شهر مايو بعيد جلوس حضرة صاحب الجلالة الملك المعظم فاروق الأول ، فأم المسجد في الموعد المقرر بعض رجال الدولة وكبار الموظفين وعلية العلماء ونجباء الطلاب بدعوة من حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير الشيخ عبد الرحمن حسن وكيل الجامع الأزهر ، فلما اكتظ الرواق العباسي بالمحتفلين وتهيأت الأسماع لقبول ما يلقى في هذا المقام نهض حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ عبد الجليل عيسى وألقى كلمة جامعة في مناقب حضرة صاحب الجلالة قوبلت بالاستحسان العام ، وعقبه حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ المحترم الشيخ عبد الجواد رمضان فأنشد قصيدة من بديع الشعر كان لها أثر بالغ في النفوس ، ثم انتهت الحفلة بترديد الدعاء لحضرة صاحب الجلالة بأن يؤيده ويتم نعمته عليه . وانصرف الناس معجبين بما لقوا من حفاوة ، وما سمعوا من بيان .

وهذه هي كلمة صاحب الفضيلة شيخ كلية أصول الدين

أيها السادة :

منذ أحد عشر عاما سعدت هذه البلاد بتولى الملك فاروق الأول سلطته الدستورية ، بعد أن حُرمت من أكفأ ملك من ملوك الأسرة العلوية بعد محمد على واسماعيل ، هو المغفور له الملك فؤاد الأول ، طيب الله ثراه .

واشرأبت الأعناق وتطلعت العيون الى الملك الشاب لترى كيف يضطلع بأعباء الملك فى محيط الملك الواسع الذى خلفه والده العظيم ، ولم يطل تطلع الناس ولا ترقبهم ، فقد تحدّث الملك الشاب الى شعبه حديثا رسم فيه دستور الملك فى بيان لا عهد للشعب بمثله .

ألقاه على شعبه يوم تولى سلطته الدستورية ، ولا يزال صداه فى الأذهان ، ولا تزال آثاره فى النفوس ، فقد كان عهدا كريما من ملك كريم ، وتوجيها قويا من ملك قوى ، ودرسا وطنيا من ملك وطنى ، يضع الوطن فى المقام الأول ، ويرتب المواطنين فى رحاب عطفه بقدر تعلقهم بهذا الوطن وإفادتهم له ، وحدبهم عليه ، وتضحيتهم فى سبيله .

هذا الملك الشاب قال لشعبه حين تحدث اليه :

« أعاهدكم على وقف حياتى وجهودى على سلامة البلاد ، وإعزاز شأنها ، وإعلاء كلمتها ، وإسعاد أهلها . أبناء مصر جميعا ملك للوطن ، كلهم جنوده وكلهم خدامه ، ومليككم أول خادم للوطن ، أحبكم اليه أشدكم رعاية لواجبه ، وأكرمكم لديه أكثركم تفانيا فى خدمة الوطن »

ألا بارك الله فى الملك الشاب ! فقد شرح صدر شعبه من اللحظة الأولى ، وأتاح له أن يفخر بملكه ، وأن يتيه به إعجابا ؛ فقد ذكّر الناس بفجر الاسلام حين كان الخليفة يعلن فى الناس سياسته ، ويعرض عليهم خطته ، بمثل هذه القوة ، وبمثل هذا الحزم والعزم ، وبمثل هذا الأسلوب الكريم فى إنكار الذات والإشادة بحق الوطن .

ومنذ ذلك الحين حمل الملك الشاب أعباء الملك ، فأداها أمينا على حقوق الوطن ، غيورا على كرامته ، حريصا على نفعه وإسعاده .

تطلع الناس للمَلك وإذا بمحيط المُلك الواسع الذى خلفه المغفور له الملك فؤاد لا يتسع لآمال الفاروق الطموح ، فأخذت آماله تتسع وتتسع حتى شملت كل نواحى الحياة المصرية ؛ فما وجدنا عملا نافعا للوطن إلا والفاروق صاحب وحيه ، ولا عاملا منتجا للوطن إلا والفاروق قد خصه بعطفه . ثم ممت

آماله نحو تقوية الروابط بين الأمم العربية والاسلامية فتحقق فى عهده السعيد ما كان يظنه الناس حلما ، وأصبحت الجامعة العربية حقيقة لها كيانها ولها احترامها .

والملك فاروق — أيها السادة — ملك ديّن ، طيب النفس ، مرهف الحس ، ينسى الملك وتقاليد الملك حين يدعوه داعى الإنسانية ؛ ولقد فعل ذلك حين أسرع إلى المرضى فى الصعيد يوم عيد ميلاده السعيد ، ليرضى ربه ونفسه بمواساتهم والعطف عليهم ، وليضرب المثل فى معاملة البائس والفقير والمريض للذين لا يحسنون معاملة البائس والفقير والمريض ؛ وينسى الملك وتقاليد الملك حين يدعوه داعى الوطن ؛ ولقد فعل ذلك حين اضطربت الأمور أيام العلمين وتناقل الناس أن الفاروق سئل عما يمكن أن يعمل إذا اجتيحت البلاد فقال : لا شىء إلا أن أكون مع شعبى ألقى ما يلقى ، وأقاسى ما يقاسى ، والله لى ولهم !

لقد ملأ الله قلب الفاروق بحب شعبه حبا ملك عليه مشاعره ؛ فهو لا يترك فرصة دون أن ينتهزها لإرضاء حبه لشعبه ، ولا يترك فرصة للتوجيه إلى الخير ولا للتشجيع على الخير إلا انتهزها .

فهو لشعبه مثل أعلى . وما المناسبات التى يخلقها خلقا لشعبه ، وفتح أبواب قصوره لطبقات الشعب على اختلافها ، يواكلهم ويحادثهم ، ويوجههم ويشجعهم ، إلا بعض علامات هذا الحب الخالص لله وللوطن .

والملك فاروق — أيها السادة — محب للعلم والعلماء ، يحترمهم ، ويخصهم بعطفه وتقديره ؛ وقد ضرب مثلا كريما فى احتفال الجامعة المصرية حين ترددوا فى البرنامج ليتفادوا أن يقف جلالته فترة من الزمن ولم يجدوا سبيلا إلا أن يرفعوا الأمر لجلالته ، فقال : لا تحدثوا تغييرا فى البرنامج ، وإنى لتطيب نفسى أن أقف إجلالا للعلم والعلماء !

وهكذا لا يمر يوم إلا وللفاروق موقف كريم يدل على حرصه على سعادة الوطن وإسعاد المواطنين ، ولم يقصر نشاطه على مصر وحدها ، فله فى أمم الشرق مكانته ، وله آثاره الطيبة فى قضاياهم العامة ، وفى توثيق الروابط توثيقا جعل مصر بحق زعيمة الشرق ، وجعل الفاروق بحق مناط الأمل ، وموطن الرجاء .

ولا يفوتني في هـذا الحفل المبارك أن أفاخر بأن للأزهر والأزهريين من عطف جلالة الفاروق وعنايته نصيبا كبيرا .

ذلك أن الفاروق مؤمن بأن لرسالة الأزهر أثرها البالغ في تقوية النفوس وشد العزائم . وقد ظهر ذلك جليا بما أنشيء في عهده السعيد من المعاهد الدينية في شبين الكوم وقنا وسوهاج ، وما سينشأ في هذا العام في جنوب الوادى ، إذ رأى — حفظه الله — أن ينشأ معهد كبير في مدينة الخرطوم يكون تابعا للأزهر مستظلا براية الفاروق ، ليتساوى أبناء شعبه جميعا في بره وعطفه ، كما تساووا في التعلق به والإخلاص لعرشه .

ومن آثار إيمان جلالته برسالة الأزهر ، ما أرسل في عهده السعيد من البعثات الدينية إلى جهات نائية ، ثبتت حاجتها إلى الهداية .

وكان أقربها عهدا وأقواها أثرا رحلة أحـد أساتذة كلية أصول الدين الى شرق إفريقيا هـذا العام لمحاضرة المسلمين هناك باللغة الانـكليزية عن الاسلام ، ودفع ما يثيره المبشرون الأوروبيون و الأمريكيون في نفوسهم من الشبهات حوله ، فـكانت رحلة ناجحة موفقة بفضل الله و إخلاص الفاروق.

ومن آثار ذلك أيضا عنايته ـ حفظه الله ـ بأبناء المسلمين الذين يفدون الى الأزهر من أمم مختلفة ومواطن مختلفة وأجناس مختلفة ولغات مختلفة ، فيخرجون من الأزهر جميعا بوحدة في اللغة ، ووحدة في الاتجاه في الحياة ، ووحدة في العلائق البشرية ، فيزكو بذلك ما كان عندهم من إيمان بإله واحد وبرسول واحد هو خاتم الأنبياء والمرسلين ، صلوات الله وسلامه عليه . ثم بعد ذلك يتفرقون الى بلادهم ويتصلون بشعوبهم ، لـكن على أن يبقوا وحدة ودعاة أخوة ، ولسان صدق للفاروق ولأزهر الفاروق .

ولا يفوتني أن أفاخر أيضا بأن أبناء الأزهر علماءه وطلابه يتطلعون الى المزيد من عطف الفاروق على الأزهر ، ويتطلعون الى المزيد من عناية الفاروق بالأزهر . وإن الأزهر لفي حاجة الى هذا العطف وتلك العناية ؛ فهو رمز القومية في هذا البلد ، وما أحوجنا الآن الى إبراز قوميتنا والاعتزاز بها !

أيها السادة :

لا يتسع المقام لبيان أيادى الفاروق على شعبه فى مثل هذا الموقف ؛ فأياديه متعددة متجددة . والملك فاروق على حداثة سنه أب لهذا الشعب كله يحبه ويرعاه ويعمل له .

حفظ الله الملك لشعبه المتعلق به ، وسدد خطاه ، وحقق آماله الواسعة فى إسعاد الشعب وإسعاد البلاد ! آمين ؟

وهذه قصيدة صاحب الفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الجواد رمضان

عيد الجلوس الملكى الفاروقى

سنة ١٩٤٧

يوم نقدسه ، وعيد أزهر ... سعدت به مصر ، وعز الأزهر
فاروق يشرق فى سماء جلاله ... والسعد فى قسماته يتنور
عيد الجلوس ، وما أبرّ صباحه ! ... عيد يتيه به الزمان ويفخر
أرسى المليك به قواعد ملكه ... شمّاء تشرق بالجلال فتبهر
وأقام عرشا راح دون مناله ... كسرى أعز المالكين وقيصر
ملك تجلى الله فى إبداعه ... العلم من أركانه والمنبر
والدين والدنيا لديه تلاقيا ... فكلاهما فيه ربيع مزهر

* * *

يمنى المليك على البلاد سحائبٌ ... البر من جنباتها يتحدّر
العلم أكرمه ، فعز رجاله ... وصفت موارده ، وطاب المصدر
هذى مدارسه عليه شواهدا ... غرّاء تفصح عن سناه وتسفر
زخرت بأرسال الشباب صوارما ... فى نصرة الوطن المقدس تشهر
فى كل مضطرب جديدٌ ناهض ... وبكل متجه صنيع يؤثر

* * *

والدين آزره ، فأشرق وجهه ومضى يقيم الصالحات وينشر
تحيي بشاشتُه القلوبَ فتزدهي ويجود نائله النفوس فتطهر
ويصيح فى وجه الهوى فيرده خزيان ، فى أذياله يتعثر
وعصابة جهلوا فضائل دينهم فعدوا على حرماته ، وتنكروا
ردت قوارعُه غوارب حلمهم فجثوا على أبوابه واستغفروا
ومغرّرين تقحموا بُلدانه قالوا : بآداب المسيح نبشر
زعموا الضلال الى الرشاد وسيلة رباه ! هل يلد الرشادَ المنكر ؟
جل المسيح عن الرذيلة تحتمى فى ظله ، وهو الرسول الأطهر
فاروق أنقـذ شعبه وبلاده من نيرهم فتحررت وتحرروا
مسْعًى مضى فيه فؤاد قبله وسما وأكمل سعْيُه المتأخر
وشريعة لمحمـد أعلى بها عرش الكنانة وهو خاوٍ مقفر
لو ينشر الموتى لضاعف فخرَهم فاروق يقتحم الخطوب وينصر
وأقر عين المجـد أنّ تراثهم يحويه ميمون النقيبة قسور

* * *

الأزهر الموفى على دين الهدى الخـالد المجـد الذى لا يقهر
يجزى المليك بما أفاض عليه من برٍ ، ويجأر بالدعاء ويجهر
نهضت معاهده ، وهبّ رجاله هذا يمجده ، وهـذا يشكر
صدق الولاء شعارهم ، فقلوبهم بولاء فاروق المفدّى تزخر
لا زال فياض المواهب ، عرشه يزهى ، وعيد جلوسه يتكرر

احتفال الازهر
بذكرى المغفور له الملك فؤاد الأول

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير وكيل الأزهر
يلقى فيه كلمة جامعة

فى يوم الاثنين ٢٨ من إبريل سنة ١٩٤٧ احتشد فى فناء كلية الشريعة عدد كبير من الوزراء والعظماء وكبار العلماء والوجهاء والطلاب النجباء احتفالا بذكرى وفاة المغفور له الملك فؤاد الأول ، ولما غص السرادق بالحاضرين وساد السكون نهض حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير الشيخ عبد الرحمن حسن وكيل الجامع الأزهر فألقى خطابة جامعة استوعب فيها تاريخ المغفور له الملك المتوفى ، فى إيجاز موف بالمرام ، واستيعاب مناسب للمقام ، كان لها أحسن وقع فى النفوس والأسماع .

ثم عقبه حضرة الأستاذ المفضال الشيخ محمد مختار بدير المدرس بكلية أصول الدين فأنشد قصيدة قوامها مائة وعشرون بيتا سرد فيها تاريخ الملك الراحل لم يترك صغيرة ولا كبيرة من تاريخه الحافل إلا أحصاها . وإنا سنجتزئ منها بأبيات معتذرين بضيق المقام . وقد نالت هذه القصيدة استحسان المحتفلين وإعجابهم .

إلى القارئين الخطبة القيمة التى ألقاها حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الرحمن حسن وكيل الأزهر :

* * *

مرت بمصر حقبة من الزمن فى تاريخها الحديث كانت من أعنف الأيام وأشدها وطأة على المصريين . علم الحماية يرفرف على ساريتها ، والأحكام العرفية تبسط سلطانها فى جميع أنحاء البلاد ، والأمة المصرية تعانى شتى المتاعب من مستلزمات الحرب وأعبائها ، وهى حرب لا ناقة لها فيها ولا جمل . إبان هذه الأيام العصيبة تولى المغفور له الأمير أحمد فؤاد عرش مصر فى ٩ اكتوبر

سنة ١٩١٧ ، وتقدم إلى حمل العبء بقلب مملوء بالايمان بأن الله سيعينه ويؤيده حتى يصل بالسفينة الى بر السلام .

أعلنت الهدنة ، وتنفس المصريون ، ووجدت الحركة الوطنية مخرجا الى الظهور ، فغذاها السلطان فؤاد ونفخ فيها من قوة نفسه روحا قوية نشطة أحس معها القادة أنهم هم وسلطانهم قوة واحدة ووحدة لا يمكن الغاصب أن يجد فيها منفذا . وقد تجلت هـذه الوحدة فى الموقف الوطنى الحازم الذى وقفه السلطان فؤاد مع اللورد ملنر وقد حاول أن يجد بين المصريين من يفرق بين وحدتهم فلم يفلح ، إذ قال له « إنى فى مقدمة من يسعى لتحقيق استقلال بلادى ، وإنى أشد تأييدا للأمانى الوطنية » .

وقد اضطرت الحكومة الانجليزية أمام هذه القوة ، قوة الأمة التى يرعاها السلطان فؤاد ويدبرها بالحكمة والكياسة ، أن تعدل سياستها بمصر ، فسافر اللورد اللنبى الى انجلترة بعد مفاوضته مع المرحوم ثروت باشا ، وقدم الى حكومته المقترحات التى رآها ومعها استقالته لتختار أى الأمرين ، ثم عاد الى مصر . وفى ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٢ أعلنت انجلترة أن الحماية على مصر قد انتهت ، وأن مصر دولة مستقلة ذات سيادة ، واحتفظت لنفسها بأمور أربعة ، وهى تأمين المواصلات الامبراطورية البريطانية بمصر ، والدفاع عن مصر ضد أى تدخل أو هجوم أجنبى ، وحماية الأقليات ، ومصالح الاجانب فى السودان .

وعلى هذا أعلن الملك فؤاد فى ١٥ مارس ١٩٢٢ استقلال مصر بالنطق الكريم الآتى :

« الى شعبنا الكريم ، لقد من الله علينا بأن جعل استقلال البلاد على يدنا . وإنا نبتهل الى المولى بأخلص الشكر وأجل الحمد على ذلك ، ونعلن على ملأ العالم أن مصر منذ اليوم دولة متمتعة بالسيادة والاستقلال ، ونتخذ لنفسنا لقب صاحب الجلالة ملك مصر ليكون لبلادنا ما يتفق مع استقلالها من مظاهر الشخصية الدولية وأسباب العزة القوميـة . وها نحن نشهد الله ونشهد أمتنا فى هذه الساعة العظمى أننا لن نألو جهدا فى السعى بكل ما أوتينا من قوة وصدق عزم لخير بلادنا المحبوبة والعمل على إسعاد

شعبنا . وإنا لندعو المولى القدير أن يجعل هذا اليوم فاتحة عصر سعيد يعيد لمصر ماضيها المجيد » .

أعلن الاستقلال للدول ، فاعترفت به ، وشعرت مصر بحيويتها ، وتبوأت مكانها بين الدول مرفوعة الرأس . وقد نجح السلطان فؤاد فيما وطن نفسه عليه منذ تولى عرش مصر من إلغاء الحماية وتخليص مصر من براثن الأسد البريطاني وجعلها دولة مستقلة .

حدث بعد هذا أزمة ، وكانت أزمة حادة بين مصر وانجلترة ، بخصوص وضع نص في الدستور يتعلق بالسودان . ولكن الملك فؤاداً طيب الله ثراه بما وهب له الله من واسع الحكمة وحسن السياسة أمكنه أن يتجنب هذه الأزمة مع الاحتفاظ بحقوق مصر في السودان كاملة غير منقوصة . ومع ما نص عليه في المادتين ١٥٩ و ١٦٠ من الدستور من إثبات هذه الحقوق فان اللقب الذي اتخذه جلالته وجعله شعارا يتوج به مكاتباته للملوك وهو أنه : ملك مصر وصاحب بلاد النوبة والسودان وكردفان ودار فور ، وهو اللقب الذي لايزال يستعمل الى الآن — صريح في أن ملك مصر هو ملك السودان ، وأن وادي النيل كله واحد تحت تاج واحد .

كان من آثار الاستقلال أن تولت الأمة شئون نفسها بعد الاستغناء عن معظم الأجانب في الوظائف ، وسارت الحكومة مسترشدة بآراء مليكها العظيم وحسن تدبيره بخطى واسعة في إصلاح شئون المملكة في شتى مرافقها وكانت خطى محمودة موفقة .

وكان للتعليم وهو سلاح الأمم وعدتها ، أثر ظاهر في رقي الأمة وتقدمها في عصر الملك المصلح العظيم فؤاد الأول ، أحسن الله مثواه . فقد ارتفعت في مدته نسبة المتعلمين من ٦ ٪ الى ١٨ ٪ حسب إحصاء سنة ١٩٣٧ ، وهي السنة التالية لسنة وفاته . أما نسبة المتعلمين من الذكور فقد ارتفعت الى نحو ٢٦ ٪ وكان لجلالته عناية خاصة بالتعليم الديني ونشره بين طبقات الأمة وتبليغ رسالة الاسلام إلى الأمم لتعرف ما فيه من خير وصلاح للناس . ولهذا وجه عنايته إلى إصلاح الأزهر ودعمه بالأسس الصالحة التي ترتفع

بالتعليم فيه إلى المستوى الذى يساير فيه النهضة العامة ويقويها ، وذلك ليتمكن من أداء رسالته على الوجه الأفضل .

وكان أول مظهر من مظاهر اعتزازه بالأزهر ، تلك الزيارة الكريمة التى كانت فى ٢١ اكتوبر سنة ١٩٤٥ عقب توليه العرش وإغداقه الخير العظيم على طلاب الأزهر فى هذه الزيارة ؛ فقد تبرع بألف جنيه. وفى ١٠ يونيه سنة ١٩١٨ صدر أمره الكريم بترتيب جائزة سنوية للطالبين الأولين اللذين يحوزان قصب السبق فى امتحان العالمية ، وهى الجائزة التى توزع اليوم إن شاء الله فى هذا الحفل على الطالبين المتفوقين فى امتحان الشهادة العالية فى كل كلية من الكليات الثلاث . وأصدر عدة قوانين متعلقة بالأزهر من سنة ١٩٢٠ الى سنة ١٩٣٠ منها القانون رقم ٣٣ سنة ١٩٢٣ الذى أنشئت به أقسام التخصص فى الفقه والأصول والتفسير والحديث والتوحيد والمنطق وعلوم اللغة العربية والتاريخ الاسلامى والقضاء الشرعى ، والتخصص كالدكتوراه فى الجامعات .

وفى سنة ١٩٢٥ أشار بتأليف لجنة لإصلاح الأزهر إصلاحا شاملا . وأخيراً صدر القانون رقم ٤٩ سنة ١٩٣٠ المعدل بالقانون رقم ٢٦ سنة ١٩٣٦ حيث نظم به الأزهر تنظيما جامعيا ، وأدخلت فيه اللغات الأجنبية وبعض اللغات الشرقية .

وقد وضع على أساس الاحتفاظ بالتراث الفكرى الاسلامى ، والعناية بفهم ما فيه من كنوز وذخائر ، مع مسايرة روح العصر ، بما يقره الدين ولا تأباه التقاليد الصالحة .

وكان من آثار هذه النهضة المباركة فى الأزهر فى عهد الملك فؤاد ، تلك النهضة الاصلاحية التى غذاها ورباها ونماها ، أن تضاعف عدد الخريجين من العلماء فى هذا العهد السعيد .

فقد تخرج فى هذا العهد ٤٥٤٠ عالما ، منهم ٢٩٧ من البعوث الاسلامية ، و ٣٧٦ متخصصون فى الفنون المختلفة ، بينما تخرج فى مثل هذه المدة قبل تولى جلالته العرش من سنة ١٨٩٩ الى سنة ١٩١٦ : ٨٤٥ عالما ، منهم ٧ من البعوث الاسلامية .

كذلك عنى جلالته - أكرم الله مثواه - بإرسال عدة بعثات من العلماء إلى جامعات انجلترة وفرنسا والمانيا، وإرسال بعثات من العلماء إلى بعض الممالك الأجنبية لنشر الثقافة الاسلامية وإرشاد الناس إلى ما فى الاسلام من هدى ونور وصلاح للأفراد والجماعات . وخطا الأزهر فى ذلك خطوات واسعة إلى الامام . وكثرت بعد ذلك بعوث الأزهر فى الجامعات ، وساهم الأزهر فى الاشتراك فى المؤتمرات الدينية والقانونية ، وكان له فخر عظيم فى المؤتمر الدولى للقانون المقارن المنعقد فى لاهاى سنة ١٩٣٧ حيث أصدر المؤتمر قرارين خطيرين فى الشريعة الاسلامية ، ينص أحدهما على أن الشريعة الاسلامية شريعة مستقلة كل الاستقلال، ولا يمكن أن تكون قد اقتبست أو استمدت من القانون الرومانى - تلك الدعوى التى طالما تحدث بها المستشرقون ؛ وينص الثانى على أن الشريعة الاسلامية تحمل العناصر الكافية التى تجعلها صالحة للتطور مع حاجة الزمن والمدنية . وقرر جعل اللغة العربية إحدى لغات المؤتمر .

وفى الحق أن المغفور له الملك فؤاد الأول كانت له عناية بالأزهر لا تقف عند حد . ولو ذهبنا نعدد مآثره فى الأزهر من إنشاء المعاهد وأبنيتها الفخمة وتخصيص مئات الألوف من الجنيهات لانشاء أبنية الجامعة الأزهرية ، وارتفاع ميزانية الأزهر الى مئات الألوف من الجنيهات ، وغير ذلك من الشئون ، لما وسعنا هذا المقام . وإنما يعنينى أن أذكر مسألة واحدة تدل على ما كان يملأ قلبه الطاهر من حب الأزهر ورفعة شأنه ؛ فقد قال للمغفور له الشيخ محمد مصطفى المراغى وهو فى حضرته : « إنى رأيت من رجال الدين فى الفاتيكان رجالا يصلحون لأن يكونوا وزراء وسفراء وحكاما ، وإننى أتمنى أن يجيء اليوم الذى أرى فيه علماء الأزهر قد هيئوا لمثل ذلك » .

نعم ! الملك فؤاد يتمنى أن يكون من علماء الأزهر وزراء وحكام وسفراء . أمنية عظيمة من ملك عظيم للأزهر مفخرة مصر ومفخرة العالم الاسلامى .

ولئن كان قد حقق الله بعض هذه الأمنية حيث أنجب الأزهر وزيرين ، فانا نرجو الله تعالى أن يكمل هذا الرجاء فينجب الأزهر وزراء وحكاما وسفراء .

ازداد المرض على الملك فؤاد فى أيامه الأخيرة ، وأخذت النشرات الطبية تتوالى تطمئن مرة وتزعج أخرى ، الى أن كان يوم ٢٨ ابريل سنة ١٩٣٦ حيث أصبح جلالته وقد أحس من نفسه القدرة على العمل فلم يتوان ، فتحدث فى بعض الشئون ، وأمضى بعض الأوراق والمراسيم ، ولكنه بينما كان يقرأ رسالة الفاروق وقد وردت اليه بالبريد الطيار ، واذا الرسالة تهتز وتفلت من بين يديه وأسبل الستار ، وإذا صوت القدر يدوى فى أرجاء الكون : مات الملك فؤاد ، وليحى الملك فاروق !

وهذه أبيات من قصيدة فضيلة الأستاذ المحترم الشيخ محمد مختار بدير

هى الذكرى نجددها دواما ... لأحمد بيننا عاما فعاما
نجددها معطرة تحاكى ... أريج المسك أو نفح الخزامى
وننشرها على الآفاق نورا ... كضوء الشمس فى الدنيا ترامى
نضىء بها السبيل لمستنير ... ونجلو عن طريقته الظلاما
فنحن بها على الأيام نشدو ... ونذكر فضل صاحبها جماما
نصوغ الدر فى ذكرى فؤاد ... ونستحيي فنسميه كلاما
نشيد بذكره فى كل حى ... فنحيي الشوق فيه والهياما
ونهتف باسمه فنثير حزنا ... عليه كنائح أبكى الحماما
وننشر من أياديه الموالى ... ومن آلائه المنن الجساما
ومن أولى بنشر الفضل منا ... لموليه ؟ ومن أوفى ذماما ؟ !
فؤاد ذاد عن وطن ودين ... وناضل دون هذين وحامى
قضى أيامه فى الملك يرمى ... عن الاسلام والفصحى سهاما
وينضح عن حمى الوادى كليث ... بشدة بأسه يحمى الإجاما
حمى دين الحنيفة من عداه ... وقوى الركن منه والدعاما
وأولى الأزهر المعمور حظا ... من التقدير بوأه مقاما
وفاض على بنيه بالأيادى ... فأخجل من فواضله الغماما

العالم يجب أن تتعارف شعوبه

كانت الأمم إلى عهد الدعوة الإسلامية منقسمة الى جماعات وقبائل وشعوب وأمم مستقل بعضها عن بعض ، لا تجمعها جامعة دينيه ولا مدنية ، بل كانت متعادية متناحرة كأن بينها ثارات موروثة ، حتى أن القبائل التى تعتزى الى جنس واحد كانت على هذه الشاكلة من التعادى والتناحر . وقد مضى على الناس، وهم على هذه الحالة ، آلاف من السنين لم يقم فيهم رجل واحد بدعوة الى توحيد هذه الجماعات تحت ظلال أعم رابطة تجمع بينها، وهى الانسانية، مع أن كثيرا من هذه الأمم بلغت شأوا بعيدا من المدنية ، كالأمة الصينية والهندية والمصرية والبابلية الخ ، ثم تلتها الأمم اليونانية والرومانية والقرطاجية، وقد بلغ فيها العلم والفلسفة إلى حدود بعيدة ، واتصلت لديها العقلية الانسانية باوج عال من المدركات التجريدية ، ومع ذلك ظلت على ما كانت عليه من الانقسام المزرى بكرامة ما كانت عليه من الفلسفة والعلم والمدنية . أفلا يكون من العجب العاجب أن تظهر هذه الدعوة لأول مرة فى تاريخ البشرية من صميم جماعات شتى لم تصل بعد من أطوار الاجتماع الى درجة شعب أو أمة ؟

لا جرم أنها دعوة خارقة للعادة ، ولا يعقل تولدها فى قبائل لم تصل بعد الى ما عليه غيرها من الوحدة الجنسية الخاصة ، فكيف تطفر الى الوحدة النوعية العامة دون أن تجتاز أدوار الاجتماع الأولية ؟

هذه مسألة تحير الباحث عن العلل الآونية لأطوار المجتمعات المتتالية ، فندعها الآن وننظر فى موضوعنا نفسه من الناحية الفلسفية ، فهل من الممكن أن يوجد بين الأمم تعارف يفضى الى إبطال الحروب ، وإلى التعاون على الاضطلاع بتكاليف الحياة ؟

يقول بعض الباحثين نعم ، ويقول بعضهم الآخر لا . فمن يجيب إثباتا يعتمد على ما سيكون فى المستقبل البعيد من الوحدة العلمية والوحدة العملية والوحدة الاقتصادية ، مستندا إلى أن الأمم تتقارب فى ثقافتها العلمية تقاربا محسوسا سيتأدى بالجرى عليه الى الوحدة ، لأن العلم مادام قائما على دستوره

لا يمكن أن يختلف فى بلد عنه فى بلد آخر ، والتوحد العلمى يتبعه التوحد العملى والاقتصادى ؛ ومن جهة أخرى التنازع بينها يجرها الى الفوضى والانحلال، من هنا ستضطر محفوزة بحب البقاء الى التفاهم فيما بينها ، وحل مشكلاتها على وجه ما تفاديا من استخدام القوة للحصول على أغراضها .

ثم إن المواد الأولية التى هى محل النزاع بين الأمم غزيرة فى الأرض تكفى جميع سكانها وتزيد عن حاجتهم ، فلا موجب لاختصاص بعض الأمم بها وحبسها عن سائرها . وقد تفاوضت الأمم ذوات المستعمرات الكبيرة وتراضت على توزيعها على مقتضى العدالة ، باعتبار أن الاختصاص بها منار أكبر الحروب العالمية .

فهذه المقدمات إذا تمت كان تعارف الجماعات البشرية من ثمراتها الأولية .

أما الذين يقولون بعدم إمكان تعارف الأمم ، فيعتمدون على ما بين الجماعات البشرية من العصبيات المختلفة من جنسية ولغوية ودينية ، وعلى استبعاد تراضى الأمم على توزع المواد الأولية فيما بينها بالعدل ، وعلى ما تشعر به الأمم الكبرى من الكبرياء والغشمرية فى معاملة الأمم الصغرى .

والذى يثلج عليه الصدر هو أن كل هذه الحوائل يمكن أن تزول بتأثير الروح الديموقراطية وتأصلها فى النفوس ، وما ينضم اليها من كراهية الحرب واعتبارها بقية من بقايا الوحشية ، ووسيلة غير جديرة بكرامة الانسانية .

والمشاهد المحسوس أن الأمم تعمل جاهدة على إبطال الحروب بإقامة محكمة دولية تفصل فى كل ما يشجر بين الجماعات من خلاف ، وتأليف جيش عالمى يوجه لتأديب كل جماعة تخرج على هذا النظام العام . فاذا تم للأمم المجتمعة اليوم وضع هذا النظام ، تم التعارف المنشود بين الأمم ، وتحقق حكم القرآن فى أن الأمم خلقت لتتعارف وتتعاون ، ولم تخلق لتتناكر وتتناهب ، وذلك فى قوله تعالى : « يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير » فكانت هذه الآية الكريمة من المثل الاسلامية العليا التى أنزلت الى الآخذين بهذا الدين

ليكونوا فى مقدمة الحاملين لرسالة المدنية ، والروح الديموقراطية ، والوحدة العالمية .

والناظر فى تاريخ الأمم الاستعمارية يجد أن أية أمة من الأمم لم تنظر الى الأمم الخاضعة لها نظرة أخوية غير الأمة الاسلامية ، عملا بمدلول هذا المثل الأعلى . فقد كانت المعاملة العادية للأمم المقهورة هى نظام العبودية الى أقصى حد ، بحيث لم تتقرر حقوق لها تطالب بها أمام العدالة ولا أمام الرأى العالمى العام ، وأسوأ ما شوهد من أحوال الاستعمار معاملة الدولة الرومانية للأمم التى خضعت لها ، فقد كانت تعاملها معاملة الأسرى لا أكثر من ذلك ولا أقل ، ولم يكن لما يصيبها جملة أو بعض آحادها من المظالم صدى يتردد فى ناحية ما ، ولو وصل همس منه الى آذان الحكومة القائمة ، أهملته كأنه لم يكن . فاذا قابلت هذا العسف الشائن بما كان عليه الأمر عند المسلمين أيام صولتهم ، وجدت فارقا لا يمكن إدراك مداه يدل على أن العدل الإلهى نشر روحه على هذه الجماعات المقهورة فرفعها الى درجة الأخوة للأمة الغالبة التى كان لها فى ذلك العهد خلافة الأرض .

ماذا أقول ؟ وجدت أن هذه الأمة الغالبة قد جعلت ممن تغلبت عليهم هيئة أمم متحدة تحكم بقانون واحد ، وتعامل بالمساواة المطلقة ، لا فرق بين قاهر ومقهور ، ولا بين عربى وأعجمى ، ولا بين أبيض وأسود .

هذا لا يكاد يصدق ، ولكنه ثابت مقرر لا سبيل للشك فيه ، وقد أفضى إلى نتيجة ضخمة لا شبيه لها فى التاريخ ، وهى دخول الناس فى هذا الدين جماعات جماعات ، بل دخلته أمم برمتها ، ولم يمض عليه مائة سنة حتى كان عدد أتباعه مائة مليون نسمة ، وأمكن أهله أن يؤسسوا ملكا لم ينبغ لأمة فى التاريخ القديم ولا فى العهد الحديث ، وفى الوقت نفسه بلغت من الرقى العلمى إلى حد كانت معه أمبراطوريتها المترامية الأطراف تنشر النور فى جميع بقاع الأرض ، وكان لا فرق لديها بين بلد شرقى وبلد غربى ، ولا بين عربى وأجنبى ، فعملت فى الأندلس وفارس ومصر والمغرب وغيرها ما فعلته فى عقر بلادها من تأسيس الجامعات ، وبناء المراصد ، وإشادة المكتبات ، ولم ترصد لنشر

دينها جماعـة كالتى يراها الناس فى بلاد الشرق تابعة لبعض الدول ، اللهم إلا دعوة الى الاسلام بالتى هى أحسن ، ودون تكالب على الناس ، أو تضييق عليهم .

ماذا تنتظر غير هذا من أمة كان من مُثُلها العليا أن الناس كلهم سواء ، وأنهم جميعا لأب واحد وأم واحـدة ، وأن التفاضل بينهم لا يكون بالأصل ولا باللون ولا باللغة ، وإنما بتقوى الله والوقوف عند حدوده ، قلنا ماذا تنتظر منها غير هـذه الآثار العمرانية ، والسـيرة المثالية ؟ وماذا تنتظر من الأمم الأخرى التى كانت تزعم أن جنسها خير الأجناس ، وأن لغتها أفصح اللغات ، وأن لونها أدل على سموها من جميع الألوان ، وأن ما هى عليه من الدين أفضل الأديان ؛ قلنا ماذا تنتظر منها غـير ما حفظه التاريخ من ظـلم للمقهورين ، واستعباد لهم لا يعرف له حد فيقف عنده ؟ فـكان الرجل يقتل الفرد أو الجماعة منهم فلا يطالب بدمه أو دمائهم أحد . وكان ينتهب أموالهم وينتهك حرماتهم فلا يجد المتهضم من يستعديه عليه ليحد من إيذائه .

هذه كانت حالة المسلمين وحالة الأمم الـكبرى ، فما أعظم الفارق بينهما ! فارق لا يمكن فهم علته إلا إذا اعتبرنا أن ما كانت عليه الأمم من نظم ، اقتضتها طبيعتها البشرية ، وأوهامها التقليدية ، وأن ما كان عليه المسلمون تعاليم إلهية ، تنزلت عليهم من الأفق الأعلى ، لتدفع بالانسانية الى حالة من التطور ما كانت لتصل اليها بفضل مجهوداتها الذاتية .

ودليلنا على ذلك أن الأمم المتمدنة ، وقد بلغت شأوا بعيدا من العـلم والمدنية ، لم تصل حتى اليوم تحت تأثير الدوافع الطبيعية ، والحوافز الحيوية ، إلى مثل المبادىء التى استهدى بها المسلمون أول نشوئهم فى تطوراتهم الاجتماعية .

وليس مما يعقل أن يفرض أنه قد يخرج هذا الانتقال الضخم فى المبادىء الأدبية التى لم تصل أمة اليها فى أى عهد من عهود التاريخ ، ولا أعظم أمة من أمم هذا العصر أيضا ، من صميم قبائل كان يأكل بعضها بعضا ، لا تعرف للانسانية حقا ، ولا للعدالة رسما ، إلا ما تصوره لها أوهامها العتيقة ، وتقاليدها الموروثة .

فدليل الوحى الالهى يتجلى فى هذا المجال كتجليه فى كل مجال قارنا فيه الأصول الاسلامية بالمبادىء الانسانية ؟

محمد فريد وجدى

سنة حسنة

لفضيلة الأستاذ الشيخ طه الساكت

عن جرير بن عبد الله رضى الله عنه قال : كنا فى صدر النهار عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فجاءه قوم عُراة مُجتابى النِّمار — أو العَباء — متقلدى السيوف ، عامتهم بل كلهم من مضرَ ؛ فتمعر وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رأى بهم من الفاقة ، فدخل ثم خرج فأمر بلالا فأذن وأقام ، ثم صلى ثم خطب فقال : « يأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة » الى آخر الآية « إن الله كان عليكم رقيبا » والآيةَ الأخرى التى فى آخر الحشر « يأيها الذين آمنوا اتقوا الله ولْتنظرْ نفس ما قدمت لغد » تصدق (١) رجل من ديناره ، من درهمه ، من ثوبه ، من صاع بُره ، من صاع تمره ، حتى قال: ولو بشق تمرة . فجاء رجل من الأنصار بصرة كادت كفه تعجز عنها بل قد عجزت ؛ ثم تتابع الناس حتى رأيت كومين من طعام وثياب ، حتى رأيت وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم يتهلل كأنه مُذْهَبة ؛ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من سنّ فى الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده ، من غير أن ينقص من أجورهم شىء ؛ ومن سن فى الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده ، من غير أن ينقص من أوزارهم شىء » . رواه مسلم (٢) .

مجتابى النمار : النمار جمع نَمِرة ، وهى الكساء من الصوف المخطط ، والاجتياب من الجوب وهو القطع ، ومنه قوله تعالى « وثمود الذين جابوا الصخر بالواد » أى نحتوه وقطعوه . والمراد أن هؤلاء القوم لفاقتهم ورقة

---

(١) خبر بمعنى الأمر وهو أبلغ ، كأن الامتثال قد تحقق (٢) فى كتاب الزكاة وفى كتاب العلم ، ومع أن الرواية الثانية أخصر ففيها فوائد متممة اتفعنا بها فى الشرح .

حالهم ، لبسوا أرديتهم ، أو عباءهم (جمع عباءة) وقد خرقوها فى رءوسهم . وأو ، للشك من المنذرين جرير فى أى اللفظين قال أبوه : آلنمار أم العباء . وإذا كان هذا بعض تحريهم فى رواية بعضهم عن بعض فكيف بتحريهم فى الرواية عن النبى صلى الله عليه وسلم ؟ ومضر : من أمهات العرب المستعربة وأشهرها . وربيعة ومضر مضرب المثل فى كثرة العـدد . فتمعر الخ : أى تغير وجهه صلوات الله عليه رثاء لهم وحـزنا عليهم . والصاع : كيل معروف عند أهل المدينة قريب من ربع الـكيلة المصرية . والكوم بفتح الكاف وضمها ، وكذلك الـكومة بالضم ما كـوم وجمع من طعام أو غيره ، ونظيره الصُّبرة من الطعام ، وهى ما جمـع منه بلا كيل ولا وزن . والمذهبة : القطعة المطلية بالذهب . وأذهب الشىء وذهّبه طلاه بالذهب ، وإن كان المعروف فى الرواية التخفيف . وضبطها بعضهم « مُدهُنة » بالدال والنون ، وهى وعاء الدهن ، أو الماء المجتمع فى الحجر . والتأنيث هنا موافق لرواية الشيخين فى حديث الثلاثة الذين خلفوا ، ثم تاب الله عليهم ، « وكان رسول الله صلى الله عليه وسـلم إذا سر استنار وجهه كأنه قطعة قمر » والمراد فى كل بيانٌ إشراق وجهه الشريف ، وبريق أساريره صفاء ونورا حين فرحه بالخير .

* * *

يُعنَى الاسلام بالتعاون على البر ، والتعاطف فى الخـير ، عناية تجعل ممن اتبع هداه أمة واحـدة ، يسر كلها ما يسر بعضها ، ويحزن جميعها ما يحزن فردا منها . وحسبك أن جعل المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا ، وأنْ شبّه المؤمنين فى تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم ، بالجسد الواحـد ، إذا اشتكى عضو منه تداعى له سائره بالسهر والحمى ! .

ولقد استجاب المسلمون الأولون لدعوة الاسلام الى البر على اختلاف أنواعه ، فلم يدعوا طريقا من طرقه إلا سلـكوه ، ولا بابا من أبوابه إلا ولجَوه إيثارا لما عند الله ، وابتغاء فضله ورضاه . وكاد أغنياؤهم وفقراؤهم يكونون فى الفضل سواء : لم يمنع الفقيرَ فقره وفاقته أن يبلغ الجهد فى الإنفاق ، ولو

درهما أو درهمين ، أو حفنة أو حفنتين ؛ كما لم يمنع الغنىّ حب المال والأولاد أن يبذل شطر ماله أو جله أو كله فى سبيل الله ،وكان يتجلى هذا التعاون إذا ادلهمّت الخطوب ، واشتدت الأزمات .

* * *

وهذا مثال رائع من أمثلة كثيرة يخطئها العد ، فى استجابتهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم حين يدعوهم فى الملمات ، ويندبهم لكشف الكربات !

هؤلاء قوم من أعراب مضر ، تنطق أحوالهم بالبؤس والفاقة ، وتنادى رثاثة ثيابهم وهلهلتها بالعرى والحاجة ، قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم يبتغون مما أفاء الله عليه ، ويرتجون تيسير عسرتهم لديه ؛ ومن أولى بذلك منه وهو أجود بالخير من الريح المرسلة ؟ ولكن ماذا يصنع صلوات الله عليه وليس عنده شىء ؟ لقد دخل بيته لعله يجد شيئا يعينهم به فلم يجد ، وما كان أشد هذا الأمر عليه : أن يرى ذا حاجة ليست عنده حاجته ، أو طالب معونة ليست بيده معونته ! .

إذاً فليدعُ أصحابه من حضر منهم لتفريج هذه الكربة ، وليندبهم لإزالة هذه العسرة ، فإنهم أول من ينتدبون للتعاون على البر والتقوى ، ويأتسون بمن لا يدخر شيئا فى سبيل الله . وكذلك فعل صلوات الله وسلامه عليه .

كان وقت الصلاة قد حان ، فأمر بلالا أن يؤذن لها ويقيمها ؛ وبعد الصلاة رقى منبره خطيبا على عادته كلما حزَب أمر أو ألمت ملمة ؛ وأخذ يحث على الصدقة والإنفاق ، فأبطأ الناس بعض الإبطاء ، ولعلهم كانوا ينتظرون تمام خطبته ، أو يستقلون ما بأيديهم من المال والمتاع . وكان لهذا البطء أثره البليغ فى وجهه الشريف ، إلى تغيره من حال القوم ؛ وكان إذا كره شيئا تغير ، وإذا تغير رُئى ذلك فى وجهه . وما هى إلا لحظات حتى انبرى رجل من الأنصار (ورحم الله الأنصار) إلى صرة من فضة كانت عنده ، فأتى بها وكفه تعجز عن حملها حتى وضعها بين يديه ، صلوات الله عليه ؛ ثم تتابع الناس فى البذل ، كل على

حسب وسعه ، و « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » حتى كان كومان عظيمان من طعام وثياب ، عدا ما هنالك من الذهب والورق . وحينذاك استبشر النبي صلى الله عليه وسلم ، واستنار وجهه فرحا وسرورا بما رأى من تلبية الدعوة إلى البر ، والمسابقة فى الخير ، وإغاثة هؤلاء الملهوفين ! ثم بشر ذلك الأنصارى الكريم ، الذى فتح باب هذا الخير العظيم ، بانه قد سن سنة حسنة له عند الله أجرها وذخرها ، ومثل أجر من عمل بها واقتفى أثرها إلى يوم يبعثون .

***

فى هذا الحديث عبر وعظات ، حق على من قرأه أن يتأملها وينتفع بها ، ولا سيما الدعاة الى الله تعالى ؛ فان فيه من الحكمة والموعظة الحسنة مثلا للهداة ، ونبراسا للمرشدين .

فيه جمع الناس لعظائم الامور ، وحثهم على التعاون فى الخير مع رعاية المناسبات ، وتخير الأوقات ؛ وخيرها أوقات الصلوات ، بعد الوقوف بين يدى الله ، والاستمتاع بحلاوة الضراعة والمناجاة .

وفيه تذكير الناس بالبواعث على الاجابة والحوافز إلى المنافسة ، ولهذا افتتح خطبته صلى الله عليه وسلم بآيتى التقوى ؛ وفى الآية الأولى تذكرة السامعين بنعمة الايجاد والتربية ، وأنهم جميعا إخوة لأب واحد وأم واحدة ، لا فضل لأخ على أخيه إلا بالتقوى ، وأنه سبحانه رقيب عليهم ، وسيجزيهم بما كانوا يصنعون ؛ وفى الآية الاخرى تذكرة بالدار الآخرة التى يرحلون إليها لا محالة فى الغد القريب ، وإذا كان لا بد للمسافر من زاد « فإن خير الزاد التقوى » .

وفيه التيسير على المحسنين ، والرفق بالضعفاء المخلصين ، فليتصدق كل بما استطاع ، ولو بشق تمرة ؛ ورب قليل هو عند الله أزكى وأطهر من كثير ، وإنما الاعمال بالنيات .

وفى الحديث كشف النقاب عن السنة الحسنة والسنة السيئة وبيان حقيقة كل منهما ؛ إذ أوضح صلوات الله وسلامه عليه أن كل عمل صالح يبتدىء به صاحبه فيدعو الناس إلى مثله ، فهو السنة الحسنة ؛ ومنه يُعلم أن كل عمل غير صالح يبتدىء به صاحبه فيدعو الناس إلى مثله ، فهو السنة السيئة . وطوبى لمن جعله الله مفتاحا للخير مغلاقا للشر ، وويل لمن جعله الله مفتاحا للشر مغلاقا للخير ؛ للأول أجره وأجر من اهتدى به إلى يوم القيامة ، وعلى الثانى وزره ووزر من اقتدى به إلى يوم القيامة .

ومن قبيل السنة الحسنة ما يسنه ملوك المسلمين وكبراؤهم من العطايا الجزيلة ، والأعمال الجليلة ، والمشروعات النافعة ؛ من تلك الباقيات الصالحات التى تخلد ذكراهم بالدعاء لهم والاقتداء بهم ؛ وعلى العكس منها سنن سيئة تحمل بعضهم أثقالها وأثقال من اقتدى بهم فيها .

* * *

وبعد ، فلعل فى هذا البيان على وجازته ، مقنعاً لخصمين اختصموا فى السنة والبدعة ، وأضاعوا العمر فى جدال عنيف ، وسباب جارٍ ، ثم افترقوا على غير هدى من الله ولا بصيرة ! ولعل الله أن يفتح على قومنا هؤلاء ويهديهم للتى هى أقوم ، ويبعث فيهم من يسن لهم فى الاصلاح سنة حسنة يفوز بأجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شىء ؟

إيمان الشعراء

جلس أبو العتاهية فى دكان وراق وأخذ كتابا فكتب على ظهره :

فيا عجبا كيف يعصى الإلـ ... ـه أم كيف يجحده الجاحد
ولله فى كل تحريكة ... وتسكينة شاهد
وفى كل شىء له آية ... تدل على أنه الواحد

فمر أبو نواس فرأى الأبيات فكتب تحتها :

سبحان من خلق الخلـ ... ـق من ضعيف مهين
فصاغه من قرار ... إلى قرار مكين
يحول شيئا فشيئا ... فى الحجب دون العيون
حتى بدت حركات ... مخلوقة من سكون

اجتهاد الخلفاء الاربعة

اجتهاد أبى بكر

لحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ عبد العزيز المراغى
الإمام الخاص لحضرة صاحب الجلالة الملك المعظم

عند ما لحق الرسول صلوات الله عليه بالرفيق الأعلى ، كانت مصادر التشريع ، التى يعرفها المسلمون ، قد كملت فى جملتها ، ولم يكن للناس بعد ذلك أن يزيدوا مصدرا يرجعون إليه أحكامهم غير هذه الأربعة التى ترجع فى التحقيق - كما يقول علماء الأصول - إلى مصدر واحد وهو الكتاب .

ومع إكمال هذه المصادر وُجدت بعض أحكام فرعية من عهد الرسول استجابة لما جدّ فى عهده عليه السلام من حوادث ، ولكن هذه الاحكام كانت من القلة بحيث لم تكن لتكفى ما جدّ بعد وفاته عليه السلام من حادثات نتيجة لاجتماع العرب قاطبة تحت راية الإسلام بعد الردة ، ونتيجة لهذه الفتوحات التى بدات بشائر أعلامها تظهر فى عهد الخليفة الأول ، رضى الله تعالى عنه .

فلم يكن للمسلمين مندوحة من أن يواجهوا تلك الحالة الجديدة ، وأن يُعطوا لما جدّ من حادثات أحكاما تتلاقى مع قواعد التشريع العامة وتستمد من روحها ، ولكنهم مع ذلك كانوا يأخذون الأمر كله فى شىء من الأناة والرفق حتى فى الأمور التى نظنها لا تستدعى — فى نظرنا — هذه الأناة وهذا التحفظ ، كما روى عن موقف عمر بن الخطاب من أبى بكر وقد أصر على قتال من كفر من العرب ، فقال له عمر : كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال

لا إله إلا الله عصم منى ما له ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله ؟ فقال أبو بكر : والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال ، والله لو منعونى عناقا كانوا يؤدونها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعها ! فقال عمر رضى الله عنه : فوالله ما هو إلا أن رأيت أن الله شرح صدر أبى بكر للقتال فعرفت أنه الحق .

وقد روى عن الصحابة فقه وأحكام ، وروى أن أربعة عشر منهم كانوا يفتون فى حياة الرسول عليه السلام .

ومسألة جواز اجتهاد الصحابة فى عصره عليه السلام مسألة معروفة فى كتب الأصول ، وللعلماء فيه آراء لا نحب أن نطيل بذكرها .

وقد روى أن أبا بكر كان أحيانا يجتهد ويفتى فى حضرة الرسول عليه السلام ؛ فقد أخرج مسلم عن أبى قتادة الأنصارى قال : خرجنا مع رسول الله عام حنين فلما التقينا كان للمسلمين جولة ، قال : فرأيت رجلا من المشركين قد علا رجلا من المسلمين فاستدرته حتى أتيته من ورائه فضربته على حبل عاتقه ضربة قطعت الدرع ، قال : وأقبل علىّ فضمنى ضمة وجدت منها ريح الموت ، ثم أدركه الموت فأرسلنى ، فلحقت عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقلت : ما بال الناس ؟ قال : أمر الله ؛ قال : ثم إن الناس رجعوا وجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه ؛ فقمت فقلت من يشهد لى ؟ ثم جلست ، ثم قال مثل ذلك ، قال : فقلت من يشهد لى ؟ ثم جلست ، ثم قال ذلك الثالثة ، فقمت فقال رسول الله : مالك يا أبا قتادة ؟ فقصصت عليه القصة ، فقال رجل من القوم : صدق يارسول الله ! سلب ذلك القتيل عندى ، فأرضه من حقه . فقال أبو بكر : لا ، ها الله إذن لا يعمد الى أسد من أسود الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه ! فقال رسول الله : صدق فأعطه إياه . فأعطانى ، فبعت الدرع فابتعت مخرفا فى بنى سلمة فإنه لأول مال تأثلته .

فهذا اجتهاد من أبى بكر بحضرة الرسول عليه السلام ، وإقرارُ الرسول له تسليم بدقة الملحظ والنظر منه ، وتحقيق لمناط الاجتهاد على وجه يشعر بفطنة

أبي بكر فى فتياه ودقة استنباطه . ولعل هذا ملحظ قوله عليه السلام : عليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين بعـدى ؛ لملازمتهم للرسول عليه السلام وتوقد أذهـانهم ، وملازمهُ الرسول طريق واضح لمعرفة هديه والبصر به .

كتب عمر الى معاوية وهو وال بالشام فى خلاف وقع بينه وبين عبادة ابن الصامت فى الصرف مفاضلة من جنس واحد (أجازه معاوية مناجزة ومنعه عبادة) يقول متى كنت فقيها ! فان عبادة كان يفتي وأنت تسكر مع قينات مكة! يعنى بذلك قبل إســلامه قبل الفتح ، وتلك أمور يعرفها من له بصر بتاريخ التشريع الاسلامى .

وأبو بكر الذى أنقذ المسلمين بموقفه فى أمر الخلافة بعد وفاة الرسول كان شديد الملازمة للرسول عليه السلام ، وأعرَف الناس بمواطن هديه صلى الله عليه وسلم ، وأميرَ الحج فى سنة تسع ، وهو منصب يحتاج إلى فقه وإلى علم ليبصر الناس بأمور دينهم وهم حديثو عهد باسلام .

ولما مات الرسول عليه السلام اختلفوا فى المكان الذى يجب أن يدفن فيه وفى كيفية الصلاة عليه ، فقال أبو بكر : يدفن فى المحل الذى قبض فيه وتدخل كل طائفة وتصلى وتخرج ؛ فأذعنوا لاجتهاده وقد استدل بالسنة دون أن يشكوا فى شيء مما رأى أبو بكر . ولما طلبت فاطمة رضى الله عنها ميراثها من الرسول وطلب العباس ميراث مابقى ، روى أبو بكر لهم الحديث المعروف « نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة » وحكم بأنه مخصِّص لآيات الميراث .

واجتهد فى جمع المصحف وخالفه عمر قائلا : لا تفعل شيئا لم يفعله الرسول ، ثم رجع عمر لرأى أبى بكر لما رأى فيه المصلحة . واستشارته الجدة التى جاءت تطلب ميراثها فقال لها : لا أجد لك فى كتاب الله شيئا ولـكن سأسأل الناس ؛ فخرج وسأل الصحابة : أيكم سمع من رسول الله شيئا فى الجدة ؟ فقال له المغيرة ابن شعبة : نعم أعطاها رسول الله صلى الله عليه وسلم السدس . فقال له : أيعلم ذلك غيرك ؟ فقال محمد بن سلمة : صدق ، فأعطاها السدس .

وقد اجتهد حين أوصى لعمر بالخـلافة من بعده ، لأنه رأى أنه صاحب الحل والعقد ، فله أن يولى من ظهرت أهليته قياسا على تولية أهل الحل

والعقد له الخلافة ، أو لأنه راعى المسلمين والقيّم على شئونهم . روى مسلم عن عبد الله بن عمر أنه دخل على أبيه حين احتضر فقال : زعموا أنك غير مستخلف وإنه لو كان لك راعى إبل أو غنم ثم جاءك وتركها أرأيته غير مضيع ؟ فرعاية الناس أشد قال : فوافقه قولى ، فوضع رأسه ساعة ثم رفعه إلى فقال : إن الله عز وجل يحفظ دينه وإنى لئن لا أستخلف فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستخلف ، وإن أستخلف فان أبا بكر قد استخلف . قال : فوالله ماهو إلا أن ذكر رسول الله وأبا بكر فعلمت أنه لم يعدل برسول الله صلى الله عليه وسلم أحدا وأنه غير مستخلف .

فعمر يرى أن أبا بكر قاس حين استخلف ، ورأى أن خليفة المسلمين كالراعى يجب أن لا يتركهم ، وعمر رأى العمل بالسنة .

هذه جملة من أمثلة اجتهاد الخليفة الأول فى شئون المسلمين وفقههم وتشريعهم تبين لك النور الذى قبسوه وساروا على هديه ، ومقدار ما أفادوا منه ومن صحبتهم لرسول الله صلوات الله عليه .

وسنعرض فى مثال آخر لاجتهاد الخليفة الثانى عمر رضى الله عنه ، إن شاء الله ؟

جمال العلم

قيل لأهل مكة كيف كان عطاء بن أبى رباح فيكم ؟ قالوا : كان مثل العافية التى لا يعرف فضلها حتى تفقد . وكان عطاء هذا أفطس الأنف ، أسود ، أشل أعرج ، ثم عمى ، وكانت أمه سوداء تسمى بركة .

فانظر الى جمال العلم كيف تجلى على هذا العالم فكساه من إشراقه بجمال معنوى اسمى من الجمال المادى . واعجب بعد ذلك لرجال كانوا من تقدير العلم ، وحفظ حقه بحيث ينقادون لمن هذه صورته الجسدانية ، ويرون فيه الخير كل الخير ، والسعادة كل السعادة ، ثم قارن بينهم وبين كثير من المتمدنين يفرقون بين الابيض والاسود ، ويعولون على الظواهر الخداعة . ولم يرو مثل هذا إلا عن المسلمين ، فانهم شغفوا بالعلم الى حد أن أغضوا معه عن كل ما عداه عملا بقول رسولهم صلى الله عليه وسلم : « خذ الحكمة ولا يضرك من أى وعاء خرجت » .

القياس النحوى

لفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ عبد الحميد عنتر
الأستاذ بكلية اللغـة العربية

ألمعت فى كلمتى الأولى تحت هـذا العنوان بالعدد السابق من مجلة الأزهر إلى الأمور الآتية :

ا — بيان المعنى اللغوى للفظ (القياس) .

ب — شرح المعنى الاصطلاحى للقياس النحوى .

ج — إيضاح الفرق بينه وبين القياس المنطق والأصولى .

وفى هـذه الـكلمة أبين آراء النحاة فى مدى تحـكيم قياسهم فأقول :

٣ — مذاهب النحاة فى استعمال القياس :

يرى علمـاء البصرة أنه لا يجوز استعمال القياس مع ورود السماع . وإيضاح هذا بالأمثلة الآتية :

الأول — تقرر القاعدة الصرفية عندهم أن مصدر الفعل الثلاثى المتعدى يجىء على زنة (فَعْل) مثل : صرفه صرفا ، وصاغه صوغا ، وكاله كيلا ، وعدّه عدا ، وحمده حمدا . ومعنى ذلك أنه إذا جاءك فعل ثلاثى متعد ، ولم تعرف مصدره بطريق النقل عن العرب ، نطقت بمصدره على وزن (فَعْل) بمقتضى القياس . فاذا سمعت له مصدرا مخالفا للقياس الصرفى ، وجب عليك أن تنطق بهذا المصدر المسموع كما ورد عن العرب ؛ مثل : شُكر ، وعلم ، وخَنِق . ولا يجوز أن تفتح فاء الأولين ، ولا أن تسكن عين الثالث على ما يقتضيه القياس ؛ لأن فيما سمع عن العرب ما يغنينا عن هذا القياس . فهى مصادر سماعية ، شاذة عن القاعدة الصرفية ، تحفظ ولا يقاس عليها . وقد قرروا مثل هذا فى مصادر

(فَعَل وَفَعِل وفَعُل) اللوازم . مثل ركع وعبث ووضؤ على ما هو موضح فى محله .

الثانى — يرون أن النسب الى (فَعِيلة) كحنيفة وربيعة ومدينة (فَعَلى) فيقال : حنفى وربعى ومدنى ، ويجعلون ذلك قاعدة مطردة فيما لم يرد فيه سماع خاص . فاذا ووجهوا بسليقى فى النسب الى سليقة ، وهى الطبيعة فى قول الشاعر :

ولست بنحوى يلوك لسانه ولكنى سليقى أقول فأعرب

قالوا إن هذا شاذ عن القاعدة ، يحفظ ولا يقاس عليه .

الثالث — يقولون إن أن المصدرية لا تعمل النصب فى المضارع وهى محذوفة إلا فى مواضعها الخاصة كما سمع فى الأغلب من كلام العرب ، ويجعلون ذلك قاعدة نحوية ، نحو « وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم » ، وقول الشاعر :

لا ستسهلن الصعب أو أدرك المنى فما انقادت الآمال إلا لصابرٍ

وقوله :

ليس العطاء من الفضول سماحة حتى تجود وما لديك قليل

وقوله :

فيارب عجل ما أؤمل منهم فيدفأَ مقرور ويشبع مرمل

وقوله :

يا ابن الكرام ألا تدنو فتبصرَ ما قد حدثوك فما راءٍ كمن سمعا

وقوله تعالى: «يا ليتنى كنت معهم فأفوز فوزا عظيما» الى غير هذه الشواهد المسطورة فى أماكنها من كتب النحو واللغة والأدب . فاذا واجهتهم بقول بعض العرب : خذ اللص قبل يأخذَك ، ومره يحفرها ، وتسمعَ بالمعيد خير من أن تراه ، وقراءة بعض القراء قوله تعالى « بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغَه فاذا هو زاهق » بنصب المضارع فى كل ما ذكر ، مع أنه لم يكن فى أحد المواطن التى ذكروها فى القاعدة ، قالوا : إن هـذا ونحوه شاذ عن القياس النحوى ، يحفظ ولا يقاس عليه . هذا رأى البصريين فى هذا ونحوه .

ويرى علماء الكوفة خلاف رأى البصريين فى كل ما ذكروا أنه شاذ. فهم يحترمون المسموع ويسوغون القياس معه أيضا، فيجوزون أن يقال فى المصادر السالفة: شَكْر، وعَلْم، وخَنْق(١) بفتح أول الكلمات، مع تسكين نون الأخيرة. ويذهبون هذا المذهب فى النسب الى (فَعيلة) فيقولون فى النسب الى طبيعة وبديهة ونحوهما: طبيعى وبديهى، ويجعلون ذلك قياسا أيضا، ويجوزون نصب المضارع مع حذف أن فى غير المواضع المعروفة، ويجعلون ذلك قياسا كذلك، فيقولون مثلا: ترجعَ الى الحق خير من التمادى فى الباطل، وكلمه يحضرَها إليك، ونجاهد فى سبيل حرية الوطن فننتصرَ على العادين. فإذا قيل لهم: إن شَكرا وعَلما وخَنقا، وطبيعيا ونحوه، وترجع ونحوه، لم ترد فى كلام العرب — قالوا: إن هذه فائدة القياس النحوى؛ وإلا فما فائدته إذا كان لا يستعمل إلا فيما سمع عن العرب؟. تلك طريقة الكوفيين فى تقعيد القواعد، وهذا جوابهم عما يوجه اليهم من أسئلة المخالفين. وتستطيع أن تعرف فائدة القياس عند البصريين إذا رجعت الى الأمثلة القياسية التى ذكرتها أول هذا البحث. والحق أن كلا الطريقين مسرف فيما ذهب اليه وعول عليه.

أما البصريون فانهم تشددوا فى احترام أقيستهم النحوية، وتغالوا فى ذلك حتى تجرءوا على تخطئة بعض العرب الموثوق بعربيتهم، لأنه خالف القياس النحوى المبنى على الاستقراء الناقص لجزئيات كلام العرب!.

فهذا ابن أبى إسحاق الحضرمى النحوى البصرى يخطىء الفرزدق فى رفع كلمة حقها النصب بمقتضى القياس النحوى، فى قوله من قصيدة يمدح بها عبد الملك بن مروان:

وعض زمان يا ابن مروان لم يدَع من المال إلا مسحتا أو مجلفُ

المسحت: المستأصل، والمجلف ما بقيت منه بقية، فيقول للفرزدق: بم رفعت (أو مجلف)؟ فيجيبه الشاعر بقوله: بما يسوءكِ وينوءكِ! علينا أن نقول، وعليكم أن تتأولوا. ثم يهجوه بقوله:

---

(١) انظر رأى الفراء من أئمة الكوفيين فى قياس مصدر الفعل الثلاثى بمجلة «مجمع اللغة العربية الملكى» (ج ٢ ص ٢٠٥)

ولو كان عبد الله مولى هجوته ولـكن عبد الله مولى مواليا

فيقول عبد الله بن أبى إسحاق : عذره شر من ذنبه ! فقد أخطأ أيضا ، والصواب مولى موال !

ونحن نحمد الله إذ جاء بعد طبقة ابن أبى إسحاق من البصريين ، كيونس وسيبويه ، من وجدوا لكلام الفرزدق مخرجا من العربية . فقوله : أو مجلف عطف على مسحتا بملاحظة معنى الاستثناء ؛ كأنه قال : بقى مسحت أو مجلف . وقوله : مولى مواليا أتى به على الأصل للضرورة الشعرية ، كما قال المتنخّل الهذلى :

أبيت على معارى واضحات بهن ملوّب كدم العباط (١)

ومثله قول أمية بن أبى الصلت :

له ما رأت عين البصير وفوقه سماء الإله فوق سبع سمائيا

ومثل هذا فى الشعر العربى كثير ، وعلى هذا فلا وجه لتخطئة الفرزدق . ولـكن عذر ابن أبى إسحاق أن هذا مبلغ ما وصل اليه علمه من الاستقراء . ولعل ما غاب عنه أكثر ، وقد تداركه العلماء البصريون فيما بعد ، وبذا كادت تبنى قواعد النحو والتصريف عندهم أخيرا على شبه الاستقراء التام .

وأما الـكوفيون فقد وسعوا دائرة القياس ، فقاسوا على المسموع الكثير كما فعل البصريون ، وقاسوا على الشاذ النادر ، وعلى ما لا يجوز إلا فى ضرورة الشعر ! . وبينما يتشدد البصريون فى صحـة رواية ما يقاس عليه من شعر أو نثر ، إذ نسمع عن الـكوفيين أنهم كانوا لا يحتاطون فى الرواية ، ويأخذون عمن لا يوثق بعربيتهم ، حتى قيل إنهم أفسدوا بذلك النحو . وفى هذا المعنى يقول أبو محمد اليزيدى النحوى الأديب الشاعر :

---

[١] المعارى بوزن الجوارى مفرده معرى ، وهو الفراش ، لأن الشخص يعروه أى يتردد عليه . والواضحات البيض ، والملوب الذى وضع عليه الملاب بوزن سحاب ، وهو ضرب من الطيب الأحمر ، الشبيه فى حمرته بدم العباط [بكسر العين] ، وهى الابل التى نحرت لغير علة ، مفردها عبيط وعبيطة .

كنا نقيس النحو فيما مضى على لسان العرب الأول
فجاء أقوام يقيسونه على لغى أشياخ قطربُّل [١]
فكلهم يعمل فى نقض ما به يصاب الحق لا يأتلى
إن الكسائى وأصحابه يرقون فى النحو الى أسفل !

وهذا الكسائى إمام الكوفيين ، يعظم شأن القياس على مذهبه ، ويُشيد بفائدة علم النحو ، ويرد على اليزيدى فيقول :

إنما النحو قياس يتبع وبه فى كل أمر ينتفع
فاذا ما نصر النحو الفتى مر فى المنطق مرا فاتسع
فاتقاه كل من جالسه من جليس ناطق أو مستمع
وإذا لم ينصر النحو الفتى هاب أن ينطق جبنا فانقطع
فتراه يرفع النصب وما كان من خفض ومن جزم [٢] رفع
يقرأ القرآن لا يعرف ما صرف الإعراب فيه وصنع
والذى يعرفه يقرؤه فاذا ما شك فى حرف رجع
ناظرا فيه وفى إعرابه فاذا ما عرف اللحن صدع
كم وضيع رفع النحو وكم من شريف قد رأيناه وضع
فهما فيه سواء عندكم ليست السنة فينا كالبدع !

إلى هنا أعود فأقول : إن تشدد البصريين — أول تكوين مذهبهم النحوى — فى أمر القياس ، وتفريطَ الكوفيين فى ذلك الأمر ، قد عدلا تعديلا جميلا ، على يد من جاء بعدهم من نحاة العراق والأندلس ومصر والشام ، كأبى على الفارسى ، وابن جنى ، والزمخشرى ، وابن الشجرى (٣) ؛ والزبيدى ، وابن الطراوة ، وابن مالك ، والسهيلى (٤) ؛ وابن برى ، وابن ممط ،

(١) ويقال فيها قطربل بتشديد اللام . وهى قرية بظاهر بغداد اشتهرت بالخمر والخلاعة وكان يقيم بها أعراب الحطيات الذين اختبل لسانهم ، وفسدت سليقتهم ، وكثر فيهم الخطأ واللحن ! .

(٢) فى معجم الادباء [ومن نصب] وهو مكرر مع أول البيت . فلذا أبدلته بجزم .

(٣) من نحاة العراق وما جاورها .

(٤) من الأندلسيين .

وابن يعيش ، وابن الحاجب ، وابن هشام الأنصارى (١) . فقد رجحوا من مذهب الفريقين ما قوى سنده ، واستقام منهجه ؛ وضعفوا ما ضعف دليله ، والتوى سبيله ، بغض النظر عمن نسب إليه . وبذا أصبح النحو سائغا شهيا ، دانى القطوف لمن أراد أن يجتنى ثماره ، ويجتلى عرائسه وفرائده وأسراره ، ولم يبق إلا تهذيب كتبه ، وجعلها فى متناول فهم الجميع !

وقبل أن أختم هذا البحث ، أرشد القارىء الى كتاب قيم ، وفى مباحث القياس كلها ، وأتى فى كل بحث طرقه بالمعجب المطرب !

هذا الكتاب يسمى « القياس فى اللغة العربية » للعلامة الأستاذ الكبير ، صاحب الفضيلة الشيخ محمد الخضر حسين ، رئيس « جمعية الهداية الإسلامية » ، وعضو « مجمع فؤاد الأول للغة العربية » بالقاهرة .

وهو ككل مؤلف له ، يجمع بين غزارة المادة ، وسهولة العبارة ، وسعة الاطلاع ، ودقة البحث ، والإفاضة فى القول . ويقع فى نحو ١٢٠ صفحة من القطع المتوسط . وقد عنيت بنشره المطبعة السلفية ، بشارع الفتح فى «الروضة» ، فطبعته طبعا أنيقا متقنا على ورق جيد ، وجعلت ثمنه زهيدا (٥ قروش) ليسهل اقتناؤه والانتفاع به !

وبعد ، فإن هذا الكتاب لايستغنى عنه طالب علم النحو ، ولامدرسه ، وإنه يمد الحلقة التى كانت مفقودة من سلسلة المكتبات العربية فى الشرق كله ، وإن مقالى هذا فى القياس النحوى ، بمثابة مفتاح لهذا الكتاب ؟

(١) من نحاة مصر .

شجاعة العارفين

دخل ابن السماك على هرون الرشيد ، فلما وقف بين يديه قال له : عظنى يا ابن السماك وأوجز . قال ابن السماك : كفى بالقرآن واعظا يا أمير المؤمنين . قال الله تعالى : « بسم الله الرحمن الرحيم ، ويل للمطففين ، الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ، وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون . ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون ، ليوم عظيم ، يوم يقوم الناس لرب العالمين » ؟ هذا يا أمير المؤمنين وعيد لمن طفف فى الكيل ، فما ظنك بمن أخذه كله .

سور القرآن

فى مصحف عثمان ومصحف أبى بن كعب

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد المتعال الصعيدى

ذكرت فى المقالة الأولى كيف اعتمد أبو عبد الله الزنجانى فى ترتيب مصحف أبى بن كعب على ترتيب كتاب الفهرست له ، وأنه لم يمكنه إصلاح ما فيه من تحريف ، ولا تكميل ما فيه من نقص ، بل ضم الى التحريف تحريفا ، وإلى النقص نقصا ؛ وأريد هنا أن أذكر ترتيبه لهذا المصحف ، بعد أن ذكرت ترتيب الفهرست له فى المقالة الأولى ، ثم أتبع هذا بترتيبه الصحيح الذى جاء فى كتاب الإتقان للسيوطى .

وهذا هو ترتيب أبى عبد الله الزنجانى لهذا المصحف :

١	فاتحة الكتاب	١٢	الشعراء	٢٥	حم المؤمن	٣٨	الزخرف
٢	البقرة	١٣	الحج	٢٦	الرعد	٣٩	حم السجدة
٣	النساء	١٤	يوسف	٢٧	طسم	٤٠	إبراهيم
٤	آل عمران	١٥	الكهف	٢٨	القصص	٤١	الملائكة
٥	الأنعام	١٦	النحل	٢٩	طس	٤٢	الفتح
٦	الأعراف	١٧	الأحزاب	٣٠	سليمان	٤٣	محمد
٧	المائدة	١٨	بنى إسرائيل	٣١	الصافات	٤٤	الحديد
	الذى التبسته	١٩	الزمر	٣٢	داود	٤٥	الظهار
	يونس	٢٠	حم تنزيل	٣٣	ص	٤٦	تبارك
٨	الأنفال	٢١	طه	٣٤	يس	٤٧	الفرقان
٩	التوبة	٢٢	الأنبياء	٣٥	أصحاب الحجر	٤٨	الم تنزيل
١٠	هود	٢٣	النور	٣٦	حم عسق	٤٩	نوح
١١	مريم	٢٤	المؤمنون	٣٧	الروم	٥٠	الأحقاف

٥١	ق	٦٦	عبس	٨١	الطارق	٩٤	العاديات
٥٢	الرحمن	٦٧	المطففين	٨٢	سبح اسم ربك الأعلى	٩٥	أصحاب الفيل
٥٣	الواقعة	٦٨	إذا السماء انشقت	٨٣	الغاشية	٩٦	التين
٥٤	الجن	٦٩	التين	٨٤	عبس	٩٧	الكوثر
٥٥	النجم	٧٠	اقرأ باسم ربك	٨٥	الصف	٩٨	القدر
٥٦	ن	٧١	الحجرات	٨٦	الضحى	٩٩	الكافرون
٥٧	الحاقة	٧٢	المنافقون	٨٧	ألم نشرح	١٠٠	النصر
٥٨	الحشر	٧٣	الجمعة	٨٨	القارعة	١٠١	أبي لهب
٥٩	الممتحنة	٧٤	النبي	٨٩	التكاثر	١٠٢	قريش
٦٠	المرسلات	٧٥	الفجر	٩٠	الخلع	١٠٣	الصمد
٦١	عم يتساءلون	٧٦	الملك	٩١	الجيد	١٠٤	الفلق
٦٢	الانسان	٧٧	والليل إذا يغشى	٩٢	اللهم إياك نعبد وآخرها بالكفار	١٠٥	الناس
٦٣	لا أقسم	٧٨	إذا السماء انفطرت				
٦٤	كورت	٧٩	الشمس وضحاها		ملحق الهمز		
٦٥	النازعات	٨٠	والسماء ذات البروج	٩٣	إذا زلزلت		

وقد فاتنا أن نذكر فى المقالة الأولى تحريفا من التحريفات التى وقعت فى هذا الترتيب ، ، وهو عده (اللهم إياك نعبد الخ) سورة غير سورة الجيد (الحفد) مع أنه ليس سورة غيرها ، وسورة بنى إسرائيل فى هذا الترتيب هى سورة الإسراء ، وسورة أصحاب الحجر هى سورة الحجر ، وسورة الملائكة هى سورة فاطر ، وسورة الظهار هى سورة المجادلة ، وسورة أبى لهب هى سورة المسد ، وسورة الصمد هى سورة الاخلاص ، ولا فرق بين مصحف أبى بن كعب ومصحف عثمان إلا فى تسمية هذه السور .

وإذا حذفنا السور المكررة فى هذا الترتيب نجد أن العدد الحقيقى لها هو ثمانية وتسعون سورة ، لا خمس ومائة سورة كما جاء فيه ، وهو ينقص عن العدد الصحيح لمصحف أبى بن كعب ثمانى عشرة سورة ، لأنه ست عشرة

ومائة سورة ، فأما ترتيب كتاب الفهرست فينقص عن هذا العدد ست عشرة سورة . وقد كررت فى الترتيبين سورة التين أيضا .

وهذا هو ترتيب السيوطى لمصحف أبى بن كعب فى كتاب الاتقان قال : (فائدة) قال ابن أشتة فى كتاب المصاحف : أنبأنا محمد بن يعقوب ، حدثنا أبو داود ، حدثنا أبو جعفر الكوفى ، قال : هذا تأليف مصحف أبى :

الحمد ، ثم البقرة ، ثم النساء ، ثم آل عمران ، ثم الأنعام ، ثم الأعراف ، ثم المائدة ، ثم يونس ، ثم الأنفال ، ثم براءة ، ثم هود ، ثم مريم ، ثم الشعراء ثم الحج ، ثم يوسف ، ثم الكهف ، ثم النحل ، ثم الأحزاب ، ثم بنى إسرائيل ، ثم الزمر أولها حم (١) ، ثم طه ، ثم الأنبياء ، ثم النور ، ثم المؤمنون ، ثم سبأ ، ثم العنكبوت ، ثم المؤمن ، ثم الرعد ، ثم القصص ، ثم النمل ، ثم الصافات ، ثم ص ، ثم يس ، ثم الحجر ، ثم حم عسق ، ثم الروم ، ثم الحديد ، ثم الفتح ، ثم القتال ، ثم الظهار ، ثم تبارك الملك ، ثم السجدة ، ثم إنا أرسلنا نوحا ، ثم الأحقاف ، ثم ق ، ثم الرحمن ، ثم الواقعة ، ثم الجن ، ثم النجم ، ثم سأل سائل ، ثم المزمل ، ثم المدثر ، ثم اقتربت ، ثم حم (٢) ، ثم الدخان ، ثم لقمان ، ثم حم الجاثية ، ثم الطور ، ثم الذاريات ، ثم ن ، ثم الحاقة ، ثم الحشر ، ثم الممتحنة ، ثم المرسلات ، ثم عم يتساءلون ، ثم لا أقسم بيوم القيامة ، ثم إذا الشمس كورت ، ثم يأيها النبى إذا طلقتم ، ثم النازعات ، ثم التغابن ، ثم عبس ، ثم المطففين ، ثم إذا السماء انشقت ، ثم والتين والزيتون ، ثم اقرأ باسم ربك ، ثم الحجرات ، ثم المنافقون ، ثم الجمعة ، ثم لم تحرم ، ثم الفجر ، ثم لا أقسم بهذا البلد ، ثم والليل ، ثم إذا السماء انفطرت ، ثم والشمس وضحاها ، ثم والسماء والطارق ، ثم سبح اسم ربك ، ثم الغاشية ، ثم الصف ، ثم سورة أهل الكتاب وهى لم يكن ، ثم الضحى ، ثم ألم نشرح ، ثم القارعة ، ثم التكاثر ، ثم العصر ، ثم سورة الخلع ، ثم سورة الحفد ، ثم ويل لكل همزة ، ثم إذا زلزلت ، ثم العاديات ، ثم الفيل ، ثم لإيلاف قريش ، ثم أرأيت ،

---

(١) فى هذا تحريف سيأتى بيانه

(٢) هى حم الزخرف لانه لم يبق غيرها ، وقد ذكرت فى ترتيب الفهرست بعد الروم .

ثم إنا أعطيناك ، ثم القدر ، ثم الكافرون ، ثم إذا جاء نصر الله ، ثم تبت ، ثم الصمد ، ثم الفلق ، ثم الناس .

وعدد هذه السور عشر ومائة سورة ، فهو ناقص أيضا ست سور ، منها سورة (حم فصلت) ولعلها سقطت بالتحريف في قوله (ثم الزمر أولها حم) لأن الزمر ليس أولها (حم) . ونص الفهرست هنا (الزمر ، حم تنزيل) ، ومنها (سورة إبراهيم) وهي مذكورة في ترتيب الفهرست بعد (حم السجدة) ، ومنها (سورة الفرقان) ولعلها سقطت في قوله (تبارك الملك) بسقوط حرف العطف ، والأصل تبارك والملك ، وسورة الفرقان مذكورة في ترتيب الفهرست ، ومنها (سورة الملائكة) وهي مذكورة في ترتيب الفهرست بعد (سورة ابراهيم) ومنها (سورة الانسان) وهي مذكورة في ترتيب الفهرست بعد (سورة عم يتساءلون) ومنها (سورة والسماء ذات البروج) وهي مذكورة في ترتيب الفهرست بعد (سورة والشمس وضحاها) وهذه هي السور الست الساقطة من ترتيب الاتقان ، وقد ذكر في ترتيبه كل السور الساقطة من ترتيب الفهرست .

وحينئذ لا يكون في ترتيب مصحف عثمان سور ساقطة في ترتيب مصحف أبي بن كعب ، ولا يكون بينهما خلاف إلا في تقديم بعض السور على بعض ، لأن ترتيب السور بالتقديم والتأخير كان باجتهادهم ، ولم يكن بتوقيف من الله تعالى .

وينحصر الفرق المهم بين المصحفين فيما زاده أبي بن كعب من سورتي الخلع والحفد ، وهما ما أخرجه البيهقي عن عمر بن الخطاب أنه قنت بعد الركوع فقال : بسم الله الرحمن الرحيم ، اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ، ونثني عليك ولا نكفرك ، ونخلع ونترك من يفجرك ، اللهم إياك نعبد ، ولك نصلي ونسجد ، وإليك نسعى ونحفد ، نرجو رحمتك ، ونخشى نقمتك ، إن عذابك بالكفار ملحق — قال ابن جريج : حكمة البسملة أنهما سورتان في مصحف بعض الصحابة .

وأنبأ الأجلح عن عبد الله بن عبد الرحمن عن أبيه ، قال : في مصحف ابن عباس قراءة أبي وأبي موسى : بسم الله الرحمن الرحيم ، اللهم إنا نستعينك

من أقباس النبوة :

بين يدى الرسالة الخالدة

لفضيلة الأستاذ كامل محمد عجلان
المدرس بمعهد القاهرة

على قدر ما تهفو نفوس الأمم الى الإشادة بنبل الذكريات والاحتفاء بمغارس المثل العليا ، يكون الحكم على حيويتها واستعدادها لرسالات الانسانية والتحرر من قيود الاستعباد بألوانه .

وفى كل يوم تباكرنا الشمس بعالم إنسانية رفعها « محمد بن عبد الله » تدفع القلب الى أن يعشو ضوءها .

نعم إنه أنقذ بدستوره وقوّم بمناهجه ، وأسعد وأسعف شعوبا كادت تتخطفها الضلالات العقلية والنزوات القلبية ، فرد إليها المجادة ، وألقى بين يديها صولجان السيادة ، ومهد لنعيم الحياتين ، وأعد العرب لتملك نواصى الأكاسر

ونستغفرك ، ونثنى عليك الخير ولا نكفرك ، ونخلع ونترك من يفجرك . وفيه : أللهم إياك نعبد ، ولك نصلى ونسجد ، وإليك نسعى ونحفد ، نخشى عذابك ، ونرجو رحمتك ، إن عذابك بالكفار ملحق .

ولا شك أن هذا هو دعاء القنوت ، وهو دعاء كان يدعو به النبى صلى الله عليه وسلم على مضر حينما غدرت بأصحابه من القراء ، وليس هو فى شىء من أسلوب القرآن ، وقد اشتبه أمره على أبى بن كعب ، وكل بشر معرض لمثل هذا الاشتباه ، وقد مات أبى فى خلافة عمر على الأرجح فى وفاته ، وكان هذا قبل أن يكتب عثمان المصحف الجامع ، ويستقر أمر المسلمين عليه ، ولو بقى أبى إلى زمن عثمان لعرف أمر تينك السورتين ، ورضى من المصحف الجامع ما رضيه جمهور أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم .

والقياصر ، وتجبى مراتع الشمس ، وتنشر الدين على تقوى من الله ورضوان ، وهو الدين القيم ، وفطرة الله .

***

يا حادى الركب ، يا وليد الصحراء ، ويا نجى السماء ! إنا هدنا الى عوارفك ، وإنا نخاف غلاب اليأس وطغيان التفكك الذى كافحته ، وسددت بعصم العقيدة خطوات كانت ترزح تحت أعباء الوثنية الحائرة .

***

يارحمة السماء لبيك! ويا من تطربون للذكرى لتهنكم نشوة الفرح بين جوانحكم ! فان الذكرى تنفع المؤمنين ، وتوقظ المصفدين السادرين فى خدع تغرى بجلجلاتها فتنيم على سحر الغفوات .

***

يا رسول الانسانية ! ما شيء تُوِمّ جِمَاع الكمال إلا أربيت فى بطولتك عليه وتساميت على غايته . أىْ رسول الله! ما تلفت حائر فى ظلام الحياة ومتايه العالم إلا وكان هتافك به سبيل النجاة ، وما اجتمعت حضارات على مأمل سام للقرائح ونتاج العبقريات قديما وحديثا إلا وكنت المهتدى الى معينه والداعى الى ورده « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى ، علمه شديد القوى » .

سبحان ربى «هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله» .

تعالى الله ! بعث بالحق ودين المساواة « كلكم لآدم وآدم من تراب . « لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى » . « الناس سواسية .

جل الله ! أرسلك حربا على المتألهين ، وسيفا يمحق الصلف . تدفع بالتى هى أحسن ، وما أنت من المتكلفين . تكافح مستلهما الصبر مدرعا بالشجاعة ، وتنذر قوما لُدا ينضحونك بألسنة حداد ، وإن يقولوا تسمع لقولهم .

يا رسول الله ! صابرت وتنظرت ، وضربت للناس الأمثال فى سعة الحيلة ، وألقيت دروسا فى الكفاح البيانى والاجتماعى والسياسى والدينى ، تنشر

الدعوة تحت راية القرآن ودستور العالم « وإنه لتنزيل رب العالمين ، نزل به الروح الأمين . على قلبك لتكون من المنذرين » « ما فرطنا فى الكتاب من شيء » « كتاب أحكمت آياته ثم فُصّلت من لدن حكيم خبير » .

* * *

أى رسول الله ! أنت أول مصلح ثار على التقاليد النخرة ، وحطم أصنام العادات ، وهدم سياسات فاشلة ، ليقيم حكما رشيدا قوامه صالح الفرد وحاجة الجماعة .

وأول إنسان نادى بفك قيود الانسان وحرية الشعوب ، ورجوعها فى تقرير مصايرها الى معدلة رأيها « وأمرهم شورى بينهم » ، لا حكم للفرد المستبد باسم القبيلة ، أو اسم « السلطان » .

إن الأمير إذا ابتغى الريبة فى الناس أفسدهم ، ولا يزال الناس بخير ما تعاونوا : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » .

* * *

أنت أول ممن فى محو الفوارق بين الطبقات « للفقير حق فى مال الغنى ، وللسائل والعاجز نصيب من تثمير القوى » .

آخيت بين الأنصارى والمهاجرى ، فجمعت من الفلول المتناحرة أمة سادت وإخوة تآلفت .

« واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا » .

أنت أول من نادى ونفذ فكرة الاتحاد والتحالف بين الشعوب . وهل الاسلام إلا تآزر سياسى وثقافى واقتصادى ؟ « إنما المؤمنون إخوة » . « المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يُسلمه » .

* * *

ياحادى الحياة ! أنت رمز الإخلاص فى الدعوة ، وأنت أنت الأسوة

الحسنة ، سعة صدر ، وسجاحة نفس ، وطلاقة لسان ، وقوة حجة «جاءه قومه يوهنون من عزماته فقالوا : ما نعلم رجلا من العرب أدخل على قومه مثل ما أدخلت ، وأغروه بالمال والملك ، فأجابهم : ما جئت بما جئتكم به أطلب أموالكم ، ولا الشرف فيكم ، ولا الملك عليكم ، بعثنى الله اليكم رسولا ، وأنزل على كتابا ، وأمرنى أن أكون لكم بشيرا ونذيرا » .

ويسرفون فى التحدى والتعجيز « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجُر لنا من الأرض ينبوعا ، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجّر الأنهار خلالها تفجيرا ، أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا ، أو تأتى بالله والملائكة قبيلا ، أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء ، ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه . قل سبحان ربى هل كنتُ إلا بشرا رسولا » .

مبلغ من العناد ، وتطرف فى الاستخفاف ، يغضى عنه الرسول ويمضى فى دعم الرسالة وإصلاح المجتمع الموفى على جرف الهاوية .

« فأما الزبد فيذهب جُفاء ، وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض » .

***

إنه النبى يدعو مخافتا ثم يجهر « فاصدع بما تؤمر » ، ويظل مسالما بمكة يتحمل الأذى ، ويقدم على القبائل فى معرض الكفاح الطاغى ؛ وفى الطائف موطن (الارستقراطية) ومصيف السراة يناله عنت السادرين ، فيضرع الى السماء « اللهم إنى أشكو إليك ضعفى وقلة حيلتى وهوانى على الناس » .

ولكن القوة الإلهية تشد أزره ، ويهاجر ويحارب ، وتعلو دعوته فيهادن ويصالح ، ويعاهد ويحالف ، ويستقبل الوفود ويخطبها ، ويتلمس آراءهم ويزودهم منقلبين الى أوطانهم بأسلحة الإيمان وبوجههم ويبث فيهم من روحه ودين الله الغالب على الدين كله : « واعتصموا بحبل الله » « وأوفوا بعهدالله إذا عاهدتم » . « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » . ويزجى قوانين الخلود الباقية ما دامت السموات والأرض . ذاك إعجاز الانسانية يجبه الدنيا بأصول الاجتماع وفنون الحرب المدافعة ، وأفانين الاقتصاد ومبادىء الشورى ، ويفتح آفاق

الحرية ودنيا الجمال ومتاع الخير ، فتنساق الجموع أفواجا الى دين الله تحت راية « محمد » الرفيق المتواضع « عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم » .

واذا الصفوف تغطى على صولة الباطل فتستخذى العداوات، وإذا المناوىء « كأنه ولى حميم » .

* * *

والرسول : لقد زاده الله بسطة فى الشمائل ،ووهبه الحياء وعمق التأمل وسمو النفس « وإنك لعلى خلق عظيم » .

يكظم الغيظ ، ويعفو عن المخطىء ، ويعطف على أصحابه ، ويقربهم، وإنهم ليتهيبونه حتى ليقول واحد منهم « ما تكلمت مذ بعث رسول الله إلا مزمومة مخطومة » .

وكان الرسول إذا خلا فى بيته ألين الناس بساما ضحاكا ، تلك منة السماء وهبتها الخالدة .

« لقد منَّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وإن كانوا من قبل لفى ضلال مبين » .

إى وربى« لقد حف بالعصمة ، وشد بالتأييد ، لم تسقط له كلمة ، ولا بارت له حجة ، ولا أفحمه خطيب ، ولم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعا ، ولا أصدق لفظا ، ولا أعدل وزنا ، ولا أجمل مذهبا ، من كلام رسول الله » . « أوتيت جوامع الكلم ، واختصرت لى الحكم اختصارا » .

* * *

وما أنا ببالغ إلا طواف القلم المصفد فى أقباس مشمة لا طاقة له باشراقاتها .

وإنى لا بعث مع أنفاسى تحايا الى من أدبه ربه فأحسن تأديبه ، وأرسله رحمة للعالمين . والسلام عليه فى الأولين والآخرين ؟

كيف نثبت أن للعالم خالقا

لحضرة الأستاذ نظام الدين عبد الحميد

لا يزال الصراع قائما بين فلسفتين فى العالم : فلسفة مادية تعتقد بقدم العالم ووجوده منذ الأزل وعدم كونه معلولا لعلة سبقته وأثرت فى إيجاده ، وهو يبقى إلى الأبد دون أن يلحقه الفناء ، وطرأ فيه الحياة عن طريق الصدفة فنمت وتطورت — الحياة — إلى أن أخذت شكلها الحالى . وأنصار هذه الفلسفة ملاحدة يرفضون كل شىء لا يخضع لنظام المادة وقوانينها ، فوجهوا جل اهتمامهم نحو المادة فأنكروا وجود كل شىء خارج عن نطاقها ، فأدى بهم الأمر الى إنكار وجود خالق صاحب قوة لا متناهية يتصرف فى الكائنات ، وهو الله سبحانه وتعالى عما يقولون ، فكل شىء لا تشمله دائرة الحواس مرفوض لديهم .

وفلسفة أخرى لا ترى فى المادة قوة تستطيع أن تنشىء نفسها بنفسها ، لأن الشىء يستحيل عقلا أن يكون خالق نفسه ، بل لا بد من كائن حى لا متناه غير محدود أن يتصرف فى الكون إيجاداً وإعداماً ، أظهر العالم من العدم إلى الوجود بلا واسطة ولا مساعدة ، مختار فيما يشاء وكيفما يشاء ، وهو علة العلل ، غير محتاج فى وجوده إلى أثر ، وهو موجود منذ الأزل لا بداية لأوله ولا نهاية لآخره .

فنرى أن اتجاه الفلسفة الأولى يسير على نقيض الفلسفة الثانية ، فعلينا أن نتبين الحقيقة ونأخذ العدة التى نستطيع بها أن نحاج كل مارق عن الصواب ونرده الى طريق الحق بالأدلة العقلية المنطقية المقنعة ؛ ولكن قبل أن ندخل الموضوع يجمل بنا أن نشير الى أن هذا الصراع كان موجوداً منذ القديم بين فلاسفة الإغريق بعضهم مع بعض ، وكذلك بين بعض فلاسفة الاسلام ، ولكن اتجاه فلاسفة الاسلام لم ينطو على الإلحاد . فبعض الفلاسفة القدامى من اليونان توجهوا شطر الانكار والالحاد وقالوا بأزلية العالم من دون

أن يسندوه الى موجد اقتضت إرادته الوجود . وبعضهم عللوا الكون بأنه لابداية لأوله ، أى غير مسبوق بالعدم ، ولكنهم أسندوه الى إله يهيمن على شئون العالم ، فقالوا إن وجود الإله تقدم ذاتاً ورتبة على وجود الكون لازماناً ، فاستلزموا من أزلية الإله أزلية الكون دون أن يجعلوا حداً فاصلا بين الوجودين ، فتقدم البارى على الكون كتقدم المقدمة على النتيجة لا تقدماً زمانيا ، فشبهوا هذا بانبعاث الضوء من الشمس حيث لا يوجد هنالك فترة زمنية بين قرص الشمس وشعاعه ، فمنذ أن وجدت الشمس وجد معها الشعاع ولم يستقل القرص بذاته فترة زمنية مطلقا . وأيد هذا الرأى بعض فلاسفة الاسلام مثل قسم من علماء المعتزلة وغيرهم كابن رشد ، شارح أرسطو الذى تأثر بفلسفته ومنطقه ، والبعض الآخر — من فلاسفة الاسلام — قرروا أن البارى جل وعلا أحدث العالم بقدرته من لا شىء فأوجده بعد أن لم يكن له أثر ، وقالوا إن أزلية البارى لا تستلزم أزلية الموجودات قطعا ، ودافع عن هذا الرأى حجة الاسلام الامام الغزالى فى كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فبين أغلاطهم وأشار الى مواطن ضعفهم .

وبعد هذه التوطئة يحق لنا أن نرجع الى أصل الموضوع لنحاول إثبات حدوث العالم وعدم أزليته ، وإثبات وجود الخالق . فإذا نظرنا الى الموجودات كلها لا نرى إلا المادة مع مظاهرها القائمة فيها ، فالمتكلمون سموا المادة فى عرفهم بالجوهر ، وعرفوه بأنه قائم بذاته غير معتمد على غيره فى وضعه ، وسموا مظهر المادة بالعرض ، وعرفوه بأنه قائم على غيره مثل الطول والعرض والحركة والسكون الخ ، فلا يمكن أن تتصور مدلولات هذه الأسماء مستقلة عن غيرها لأنها مجرد معان يتوقف وجودها على وجود شىء آخر ، أى أن وجودها يستلزم وجود مادة لتحل فيها .

فلا يمكن أن تخلو المادة من الأعراض مطلقا ، فكل مادة لابد أن يكون لها طول وعرض ولون وشكل الخ ، وهذه كلها أعراض ومظاهر من مظاهر المادة ، وبعبارة أخرى تجب اللازمية والملزومية بين الجواهر والأعراض ، ولا يمكن انفصال هذه عن تلك أو تصويرها بصورة من الصور . وبعد هذا نقول :

إن الأعراض كلها حادثة بالمشاهدة ؛ فأنت تقوم بعد قعودك ، وتقعد بعد قيامك ، وتمشى بعد وقوفك ، وتقف بعد مشيك ، وتصنع شكلا هندسيا ذا أعراض متعددة من طول وعرض وحجم ، ففى كل هذه الأحوال أحدثت أعراضاً لم يكن لها وجود قبل أن تقوم بها ، أى كانت مسبوقة بالعدم وأحدثته إحداثا ، فما دامت الأعراض الملازمة للجواهر حادثة بالبداهة يلزم أن تكون الجواهر أيضا حادثة لملازمتها الأعراض الحادثة دائما ، فلو لم تكن حادثة لانتفت بينهما اللازمية والملزومية وهـذا محال . إذاً العالم من جواهر وأعراض أو بعبارة أخرى : المادة مع جميع مظاهرها حادثة مسبوقة بالعدم غـير أزلية لم تكن فـكانت . وبعد أن ثبت عندنا هـذا نحاول أن نقف على حقيقة أخرى وهى هل يمكن ظهور العالم وحدوثه من غير سبب محـدث ؟ أو هل تحقق وجود العالم بدون خالق ؟ فالجواب على هذا السؤال يكون بالنفى طبعا ، لأن الأثر يدل على المؤثر ، وأن العقل لا يتصور المصنوع من دون أن يجزم بوجود الصانع . إذاً المخلوقات جميعها تشهد وتدل على وجود خالق أثر فى الخلق وأظهر الشىء من العدم الى الوجود ، وهو قديم أزلى غير محتاج فى وجوده الى خالق أثر فيه ، فلو كان كذلك لاستلزم أن لا يكون خالقا أصلا ، لأن المفتقر الى غيره فى وجوده لا يمكن عقلا أن يكون علة للخلق قطعا . إذاً فالله سبحانه وتعالى أحد صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد .

وبعد هذا نحن عرفنا أن الماديين لا يعترفون بوجود شىء فى الوجـود زائد على المادة ، فالمادة عندهم هى الكل فى الكل ، فهى أزلية غير مسبوقة بالعدم ، ولـكنهم بجانب هذا يعترفون بأن الحياة القائمة فى المادة غـير أزلية ، فهنا يحق لنا أن نطلب منهم أن يظهروا لنا كنه الحياة ويعرفوا حقيقتها تعريفا ، فلا تخلو الحال إما أن يقولوا إن الحياة ذاتها ليست شيئا زائدا على المادة بل إن الحياة هى نفس المادة ولا تختلف عنها عنصراً ، فهذا خلاف مدعاهم لأنهم يقولون بقدم المادة وحدوث الحياة ، ومعنى ذلك أن الحياة شىء والمادة شىء آخر ؛ إذاً فكيف يجوز لهم أن يصفوا الحياة بالمادة ؟ فهذا تناقض صريح . وإما أن يقولوا إن الحياة شىء يختلف عن المادة فى الماهية ، فهذا يكذب

وحدة الدين

لحضرة الأستاذ محمد يوسف خليفة

الدين هو شعور غريزى فى الإنسان بأن هناك قوة عظمى تدير هذا الكون وإليها مرجع الامر كله .

وقد أخذت الجماعات البشرية منذ تكوينها تتقرب لخالقها ، كل على حسب استعدادها العقلى والاجتماعى ، فمنها من عبدت الأصنام توهما أن روح الله حلت فيها ، وقدست الشمس والكواكب ، وألهت الملوك ، كما كان يفعل أهل مصر وبابل الاقدمون .

ولا يخلو تاريخ أمة من الامم سواء كانت من أعرق الامم مدنية ، أو أحطها همجية ، من الدين أو ما يرمز اليه ، فآثار بابل وفارس والصين ، وأطلال مصر

دعواهم ويظهر تناقضهم أيضا لأنهم لا يعترفون إلا بالمادة . وإما أن يقولوا لا نعرف ما هية الحياة وحقيقتها هل هى شىء يختلف فى الماهية عن المادة ، أم هى نفس المادة ؟ فعندئذ نقول لهم : إن فلسفتكم إذاً مبنية على الجهل والباطل فليس لكم حق فى أن تتجاهروا بها وتضللوا العقائد والأفكار .

ولا شك أن التنويم المغناطيسى والاتصال بالعالم الروحانى فى وقتنا الحاضر أكبر برهان على خطأ الماديين . وحسب العاقل أن يتأمل الكون ليستدل به على وجود الله صاحب القوة الهائلة اللانهائية منه الوجود وإليه المرد « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » . صدق الله العلى العظيم . وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين ؟

الفرعونية ، وخرائب الهند القديمة ، ومخلفات القبائل المندثرة بالمكسيك ، كلها تشهد وتنطق بملازمة الدين للإنسان ، فى مختلف أطواره وأقطاره .

وما الوثنية ، على أنها ضلال عظيم ، إلا مظهر محسوس للعاطفه الدينية حادت عن مرماها الصحيح ، وما المذاهب الدينية المختلفة إلا وسائل اتخذها أصحابها طرقا للهداية فأصاب بعضها أغراضها ، وخاب بعضها عن الوصول الى الغايات المرجوة .

ولما كان النظام الكونى بنى على سنن منظمة ، وكان النوع الانسانى من أكرم الكائنات الكونية ، فقد شاء الخالق جل شأنه أن لا يترك الناس سدى ، أو يدعهم يتخبطون فى دياجير العماية والجهل ، فاختص برحمته فريقا منهم وهم الأنبياء ، فكانت صدورهم جهازات استقبال لتلتقط من الملأ الأعلى قبسا من النور والمعرفة ، وإذاعته على الجماعات البشرية كل بما يلائم زمانه واستعداده .

والمتتبع لأطوار الأمم يدرك بعد تمعن أن أديان الجماعات الانسانية فى كل زمان ومكان ، استمدت وجودها من ينبوع واحد ؛ وقد بين ذلك القرآن الكريم بجلاء حيث قال « شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه »

والمتتبع أيضا لأطوار الأمم وتاريخ الأديان يدرك أن الغاية أيضا واحدة كوحدانية المصدر ، وقد بنى الدين على شيئين اثنين هما : توحيد الله ، والحض على الفضيلة ؛ وقد أشار الى ذلك القرآن حيث قال تعالى « وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحى اليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون » .

وهناك آيات كثيرة فى القرآن تبرهن على وحدة الدين العام للبشرية ، كقوله تعالى « قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على ابراهيم واسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون » . وليست كلمة إسلام خاصة بالدين المحمدى كما يظن البعض ، بل هى علم أطلقه الله على الدين الحق الذى جاء به جميع الأنبياء ؛ وقد أشار القرآن الى ذلك فى آيات كثيرة ، منها بعد أن ذكر قصة

إرسال عيسى عليه السلام لبنى اسرائيل قـوله تعالى « فلما أحس عيسى منهم الـكفر قال من أنصارى الى الله قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون » وقـوله تعالى « ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ، ولقد اصطفيناه فى الدنيا وإنه فى الآخرة لمن الصالحين . إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين . ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بنى إن الله اصطفى لـكم الدين فـلا تموتن إلا وأنتم مسلمون . أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوبَ الموتُ إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدى؟ قالوا نعبد إلهك وإله آبائك ابراهيم واسماعيل وإسحق إلها واحـدا ونحن له مسلمون » وقـوله تعالى على لسان ملـكة سبأ حينما قدمت على سليمان عليه السلام ورأت من عجائب ملـكه وبديع صنعه « قالت رب إنى ظلمت نفسى وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين »

هذه براهين قرآنية على وحدة الدين العام للبشرية ، تكشف لنا سر قوله تعالى « إن الدين عند الله الاسلام » وسقناها هنا للماديين الذين يتحاملون على الأديان بدعـوى أنها تختلف فى جوهرها ومرماها ، وأن كل نبى يجىء من عنده بدين يناقض سابقيه ، وهو قول الذين لم يقفوا إلا على قشور المسائل الدينية .

فالدين واحد كما بينا وبيّن القرآن ، والاختلاف فى التشريع يرجع لاختلاف الأمم فى أحوالها الاجتماعية ، وطبائعها النفسانية ، وهى حكمة بالغة ، فما يطبق الآن من النظم فى فرنسا غير ما يطبق فى كندا ، وما يعامل به الهنود غير ما يعامل به المصريون ، وهلم جرا .

وقــد اختتم الله الأديان بالدين المحمدى لبلوغ النوع الانسانى درجات الـكمال العقلى ، فبعد أن كان الانبياء يتتابعون بالتبشير بالدين العـام كل فى حدود قومه وإقليمه ، جاء نبى العرب فنادى بأنه خاتمهم ، وبأنه بعث للناس كافة فى جميع أنحاء الارض ، وأنه أتاهم برسالة تنسخ ما قبلها من الشرائع مع الاعتراف بأنها من عنـد الله ، وأظهر للناس كنه الدين الحق ، وحذرهم من العقائد المصنوعة التى لاثتها الآراء البشرية ، وترك من بعـده شريعة خالدة تصلح لإقامة أكرم مدنية وتكوين أرقى أمة ؟

التأليه وعلاقته بالعلم

لحضرة الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

تمهيد :

إن الحل العقلى الذى أشرنا اليه فى المقال السالف وهو الحل الذى قرره ديكارت للقضاء على معضلة العداء الظاهرى بين الدين والعلم والذى كان من مبادئه الأساسية أن يترك للديانات الموحى بها سلطان التصرف التام فى دواخل إطاراتها الخاصة . والذى ارتضاه كل المؤمنين المتعقلين لم يكن هو الحل الوحيد الذى ساد القرن السابع عشر ، فبينما كان ينمو ويتثبت ويتخذ سبيله نحو الكمال كان إلى جانبه رأى عقلى آخر ينشأ ويترعرع ويحتل فى البيئات الفلسفية منزلة لا يستهان بها . وبيان ذلك أن الفيلسوف الانجليزى « جون لوك » John Locke قد أعلن فى الوقت ذاته مبادىء حل جديد لتلك المعضلة يتحتم أن ينتهى إلى نشوء ما يمكن أن يدعى بمذهب « التأليه العقلى» « Déisme rationaliste » أو بالدين الطبيعى Religion naturelle وهو ذلك المذهب الذى لم يلبث أن اشتهر وظفر فى نهاية القرن السابع عشر ، وعلى الأخص فى القرن الثامن عشر ، بعدد عظيم من الانصار نخص بالذكر من بينهم « فولتير » و « فريدريك الثانى » ملك بروسيا ، والفيلسوف الألمانى « كريستيان فولف » . واليك مجمله :

مذهب التأليه العقلى :

يصدر الفيلسوف التجريبى لوك فى مذهبه هذا عن عقيدة عملية مؤداها أن فكرة التأليه — كجميع أفكارنا — قد نشأت من التجربة وإن كان لمساهمة النشاط العقلى فيها حظ لا يجحد . ومن دلائل هذا أن برهان وجود

الله عند ذلك الفيلسوف ينحصر في أنه استنتاج من وجودنا الشخصي الذي هو نوع من الحدس أوالبداهة كما يقول ديكارت . فمن ذلك الوجود الفردي يستخلص المرء وجود العالم، ثم يرتقي منه إلى وجود الاله ؛ وعلى هذا الأساس يمكن أن يبسط مذهب التأليه العقلي اللوكي فينتهي إلى التحديد الآتي :

إن الفرد يستطيع أن يعثر على كل عناصر حياته الخلقية والدينية في تجاربه وتعقلاته ، ولكن ينبغي أن نعلم بديا أن العقل عند هؤلاء القوم يتعارض مع التقاليد ومع جميع السلطات الخارجة عن نطاقه وينبذ جميع العقائد التي تتعدى فكرنا البديهية ، أو تتجاوز الطبيعة التي نحن جزء منها ، ولهذا هو يصرح بأنه يلفظ كل الأسرار والمعتقدات الآتية عن طريق الديانات الموحى بها ولا يحتفظ منها إلا بيقينين اثنين ، أولهما وجود الله كمهندس لهذا الكون ، وثانيهما خلود النفس كشرط من شروط تحقيق العدالة . ولقد اعتبر أولئك المؤلهون العقليون آراءهم هذه في نفس الموقف الذي تقف فيه علوم الطبيعة فجزموا بأن الحقائق الطبيعية والحقائق الأخلاقية متجانسة ، وهم لا يعزون إلى الله أي فعل يمكن أن يصطدم مع النواميس الآلية التي قررها العلم . ولا جرم أن هذه الآراء متعارضة بطبيعتها مع العقيدة المسيحية ، لأن الإله قد صار — في نظر هذا الفريق — يتمثل في العجائب الكونية التي يحللها العلماء ليبرزوا ما تحتويه من حكم دقيقة ، ولم يعد يتمثل — كما تقول الديانات السماوية — في الوجدانات البشرية مساوقا للشعور بالخطيئة أو بالسقوط أو بالنجاة أو ما الى ذلك من الأحاسيس التي ترافق وجوده دائما في دخائل القلوب .

وقصارى القول أن خاصية هذا المذهب العقلي التأليهي هي تجريد الدين من كل عناصره الفطرية المميزة له وتصييره قاصرا على عدة قواعد نظرية جافة هي أقدر على إشباع رغبة التعقل منها على إرضاء النفس الإنسانية ، وفوق ذلك فان تلك التدليلات العقلية في زعمهم على وجود الله وعلى خلود النفس كانت في نظر المحايدين جد بعيدة عن أن تظفر بالبداهة التي زعموا تحققها في دعائم قضاياهم . ولهذا لم يكن من المدهش أن تنشأ في ذلك العهد معارضات قوية ضد هذا المذهب العقلي الذي كان يحاول تجفيف الديانات الى هذا الحد

البغيض ، ولقد كانت تلك المعارضات تبدو فى مظهرين مختلفين ؛ فأما أولهما فقد سلك طريقه إلى إنشاء فلسفة خلقيه دينية ترمى الى الاعتماد على العناصر الطبيعية المتعارضة مع العقل كالعاطفة والغريزة واعتبارها أسسا جوهرية لمبادئها واتخاذها إياها كدعائم ثابتة لقواعـدها . وأما ثانيهما فهو حل عقلى جديد يبدأ نشاطه الفعلى بوضع تعريف خاص للصلة بين الدين والفلسفة ، وهو يصدر فى هـذا التعريف عن وجهة نظر أخرى غـير التى صدر عنها مذهبا ديكارت ولوك العقليان ، وسيكون « كانت » وتلاميذه المباشرون حملة لوائه والناضحين عن مبادئه فى عصرهم بكل ما أوتوا من قوة . وعلى أى حال فنحن سنعنى اليوم فى هذه المجالة بتتبع تيار المظهر الأول من مظهرى تلك المعارضة . وإليك البيان :

مذهب التأليه الطبيعى « Déisme naturaliste »

لم يكد مذهب لوك ١٦٣٢—١٧٠٤ ينتشر فى انجلترا حتى اشتعل حوله لهيب جدل عنيف كان من نتائجه أن نشأت حركة رد فعل قوى يمكن أن نجمله فيما يأتى :

كان من الطبيعى أن تنشأ عن الأخذ والرد فى هذه المعضلة أفكار جديدة هى وليدة البحث والموازنة والترجيح والتوجيه والاسترشاد بالعقل تارة ، والركون الى العاطفة تارة أخرى ، ومتابعة النزاهة حينا والانحدار الى حضيض الهوى حينا ثانيا ، وهذا هـو الذى حدث فعلا ، فقد هبت طائفة من المفكرين فأعلنت أنها تعارض معارضة تامة فى كل أنواع التفلسف الفكرى وأنها لا تتردد فى أن تنتقل بالمقياس الخلقى من دائرة العقل إلى دوائر أخرى ، وهنا تتفرع إلى عدة شعب فيقرر « بوتلير » ١٦٩٢ — ١٧٥٢ « Butler » أنه يتجه بالمقياس الخلقى إلى كنف الضمير ، ويجزم «هو تشيسون» ١٦٩٤ — ١٧٤٧ « Hutcheson » أنه يلتجىء إلى الحاسة الخلقية ، ويصرح «داود هوم» ١٧١١ — ١٧٧٦ «David Hume» بأنه يعتمد فى أخلاقه على الجاذبية

الطبيعية التي تربط الانسان بالانسان . وترى المدرسة الايكوسية أنها لاتتردد فى القول بوجوب هدم دعائم الجدل العقلى فى جميع الشؤون حتى إذا قوضت أبنيته من أسسها وأزالت أنقاضها أحلت محلها صروح البدائه الفطرية أو التجارب المباشرة ، وفى هذا يقول « توماس ريد » ١٧١٠ — ١٧٩٦ «Thomas Reid» وهو أحد أعيان هذه المدرسة ما موجزه :

ليس لجميع معارفنا سوى أساس واحد وهو الفروض الغريزية التي لايمكن أن تتطرق الريبة إليها أو تنال منها أدنى منال . ولا جرم أن تلك الفروض هى التي تحكم كل آراء بنى الإنسان وسلوكهم فى جميع مناحى الحياة وتسودها فى قوة غير قابلة للمغالبة . وفوق ذلك فإن تلك الفروض هى مبادىء الأسس العقلية كما هى سابقة على كل تفلسف ، ولهذا تستحوذ على سلطان أقوى من سلطان كل تفلسف . ومن أمثلة هذه البدائه الفطرية وجود العالم الخارجى والايمان بوجود النفس .

أما الإطار الخاص الذى نحن بصدده الآن ، فإن « جان جاك روسو » ١٧١٢ — ١٧٧٨ «Jean-Jacques Rousseau» هو أبرز المفكرين الذين أضرموا فيه لهيب الثورة الفكرية التي امتدت آثارها إلى أنحاء بعيدة المدى ، وكادت تشمل القرن الثامن عشر كله لا فى فرنسا وحدها ، بل فى أكثر البيئات العقلية الأوربية . بيد أنه لم يكن مبتكرا لذلك المذهب وإنما كانت عناصره الأولى ومبادئه الأساسية ذائعة لدى أهل ذلك العصر كأنها كانت منتشرة فى الهواء على حد تعبير الفرنسيين . ومن آيات ذلك أن رسالته « بيان عن العلوم والفنون » التي نشرها فى سنة ١٧٥٠ والتي أعلن فيها مساوىء المدنية قد أحدثت حماسا فائقا فى جميع الأصقاع الراقية .

لم ينتزع « جان جاك رسو » من تأملاته الفكرية ولا من مطالعاته الخاصة شيئا يذكر من مبادىء مذهب التأليه الطبيعى ، وإنما انتزعها من حياته الداخلية وأخلاقه الشخصية . ومجمل هذه الآراء أن العاطفة هى فى ذاتها مبدأ

مستقل مطلق من كل قيد ، وسيادته على العقل ثابتة إلى حد يحملنا على الجزم بأن أفكارنا ليست فى أكثر الأحايين إلا أبنية منطقية أو روايات اخترعتها أذهاننا أو مخيلاتنا لتعلل بها عواطفنا . ويمكن القول بأن أفكار روسو عن الدين لا تتعدى فى العموم هذه المبادىء . ومهما يكن من الأمر فينبغى أن نقرر هنا أن هذا المفكر لم يتأثر بفكرة « العلة الغائية » التى كانت ذائعة فى عصره ، وليس الاتساق المتغلغل فى كل عناصر الطبيعة أو الانسجام الشامل لجميع أجزاء الكون المادية وجزئياته المعنوية ، أو النظام الدقيق الذى احتوى الوجود كله وهو يسير ظواهره السماوية وأحداثه الأرضية فى أتم إحكام وأكمل إتقان ؛ ليس شىء من هذا كله هو الذى حمله على الايمان بالله كما حمل غيره من أعيان الفلاسفة وأفذاذ المفكرين ، وإنما الذى كان عنده بمثابة دعامة لهذا الاعتقاد هو شعوره القلبي القوى بالحاجة الملحة إلى الايمان ، وإحساسه بعدم المقدرة على احتمال الارتياب . وإذاً فاحساسه بضرورة الإيمان قد سبق اعتقاده بوجود الله ، وهذا الاعتقاد قد سبق عنده ملاحظة ما فى الكون من جمال وانسجام ؛ ومعنى هذا بعبارة أصرح أنه لا يؤمن بالله لأن مصنوعاته تبدو له منسجمة بديعة التأليف ، بل إن تلك المصنوعات لا تبدو له بهذا الانسجام إلا لأنه يؤمن بوجود الله .

ولا ريب أن هذا الرأى يذكرنا من بعض الوجوه بأحد آراء ابن سينا الذى يرفض اتخاذ إتقان الصنعة دليلا على وجود الصانع ، ويقرر أن الواجب هو العكس من ذلك ، أى التدليل بوجود البارى على وجود كل جمال واتساق، ويستشهد على صحة هذا الرأى بقول القرآن : « أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد » .

وإنما احترزنا هنا بكلمة من بعض الوجوه عن تبادر تمام الشبه بين الرأيين ، لأن رأى الشيخ الرئيس مؤسس على دعائم عقليـة ، أما رأى روسو فهو منبثق من الشعور النفسانى بالحاجة الى الايمان كما أسلفنا .

وأياما كان ، فنحن إذا نظرنا الى دين جان جاك روسو من خلال مظاهره

الخارجية ألفينا أنه لا يكاد يختلف عن مذاهب الفلاسفة العقليين ، ولكننا إذا نظرنا الى أعماقه هالنا ما بينه وبين تلك المذاهب من فروق جوهرية أخصها النبع الذى انبثقت منه مبادئه ، فليست تلك المبادىء مذهبا مؤسسا على تعقلات منطقية تؤيدها الحجج وتسندها البراهين وإنما هى نتائج حتمية لتدفقات نفسية أى أن الدين فى رأيه ينبجس من القلب والعاطفة والوجدان كنبع أولى طليق من جميع القيود . ولقد بلغت به العاطفة الدينية حد الانفعال فكتب فى مؤلفه الشهير « إميل » «Emile» هذه العبارة : « احتفظ بنفسك فى حالة الرغبة القوية الدائمة فى وجود الاله ، فإنك اذا فعلت لن ترتاب فى وجوده أبدا » .

من هذا الادراك العاطفى للدين وعلى ضوء هذه الآراء الخاصة نستطيع أن نحدد العلاقة الجديدة التى استقرت بينه وبين العلم فى ذلك الحين الذى سادت فيه تلك المبادىء أحاسيس الجماعات التى آمنت بها . ومجمل القول فى هذا الشأن هو أن تأسيس الدين على العاطفة التى هى مبدأ متباين كل التباين مع المعرفة العقلية من شأنه أن يفصم كل عرى الصلات بينه وبين العلم ، إذ أن كلا منهما يتحدث بلغة لا يفهمها الآخر ، ويسير فى اتجاه مباين لا تجاه صاحبه . وإذا فالعلاقة هنا هى التضاد بأكل معانيه . ولا ريب أن هذا النهج فى إدراك الدين والعلم على هذا النحو لم يلبث أن أغوى عددا عظيما من المفكرين لأنه أزال من أمامهم عقبة كأداء كانت تعترض طريق تفكيرهم كلما اصطدموا بأحد التعاليم المسيحية التى ليس لها من العقل مستند يؤيدها أو يلتئم معها ، فأصبحوا بعد هذا الادراك الجديد يدفعون كلا من العلم والدين فى طريقه الخاص ، فيسير الأول متئدا مقيدا بالمناهج العقلية ، مسلحا بالحجج والبراهين ، بينما يتدفق الثانى من العواطف المحضة التى لا تسأل عن لم ولا عن كيف ، وبهذا قد زال خطر الاصطدام بينهما ما دام القائمون عليهما يؤمنون بهذه المبادىء التى تنزل العلم أرفع منزلة من الرأس ، وتحل الدين فى أعز مكان من القلب . ولا جرم أن هذا الجدل كله قد دار بين العلم والمسيحية لا بين العلم والدين من حيث هو ؟

حول بعض آى الكتاب الحكيم
والأدب النبوى

لفضيلة الأستاذ الشيخ محمود النواوى
المدرس بمعهد القاهرة

« وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » . قرآن كريم

« اللهم انفعنى بما علمتنى ، وعلمنى ما ينفعنى ، وزدنى علما » . حديث شريف .

حقا لقد جمع هذا الكتاب الكريم ، والنبأ العظيم ، حاجة البشر كلها ، فما غادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » « وكل شىء فصلناه تفصيلا » حتى كان عبد الله بن مسعود رضى الله عنه يقول : لو ضاع لى عقال بعير لوجدته فى كتاب الله . وليس معنى ذلك أن الكتاب الكريم يقول له : إن عقال بعيرك فى مكان كذا ، ولكنه صِدْق إيمان السلف الأولين من هذه الأمة بمكانة القرآن فى الإرشاد والهدى ، وهو الإذعان الصادق لبركته ، وأنه مصدر لتصريف الانسان فى حياته ، يدله كيف يسير على القسطاس المستقيم حتى فى التافه من أمره ، وما لا وزن له من شيئه : « أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس كن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها » .

ذلك مثل من نفعه الله بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فأخذ الكتاب بقوة واهتدى بهديه المبارك ، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذى جاء به « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد »

من ذا الذى يتلو هذا الكتاب حق تلاوته ثم لا يطامن نفسه من خشية الله ، ويخضع لعظمته وكبريائه ، وهو سبحانه بكل شىء عليم ؟ « الرحمن علم القرآن ، خلق الإنسان علمه البيان » . « اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق

الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم . الذى علم بالقلم . علم الإنسان مالم يعلم » . « والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا ، وجعل لكم السمع والابصار والأفئدة لعلكم تشكرون . ألم يروا الى الطير مسخرات فى جو السماء ما يمسكهن إلا الله . إن فى ذلك لآيات لقوم يؤمنون » .

سبحانك اللهم وبحمدك ! لقد جهل الناس جميعا مالم تعلمهم ، ولقد ضلوا مالم تهدهم ، إيمانا بعظمتك ، وعرفانا لحق ربوبيتك . « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » :

ويل لابن آدم ! فوالذى نفسى بيده لولا مامنحه الله سبحانه من كرامته ، وسخر له من كائنات خلقه ، إذاً لفضله كل ما فى هذا الكون من حيوان ونبات وجماد ! لقد عرض الله سبحانه الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا . « ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس ، لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضل ، أولئك هم الغافلون » وهل يقول الله سبحانه « لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله » ويقول رسوله صلى الله عليه وسلم « لو تعلم البهائم ما تعلمون من عذاب الله ما أكلتم منها سمينا » إلا لتعلم أيها الانسان أن ميزتك فى هذا الوجود إنما هى الانتفاع بالعقل ، والاتعاظ بالاعتبار والفكر ، فاذا لم تكن ذلك الممتاز فكل ما فى الوجود خير منك !

هذا الكتاب الكريم يوجه النفس الانسانية وجهتين عليهما قوام الحياة وسعادة الاسرة الآدمية : يوجهها وجهة الحق والمعرفة الصحيحة ، ويوجهها وجهة السمو الخلقى ، والأدب القويم .

والوجهة الأولى هى الأساس الذى إذا سلم صح بنيان الحياة وقام نظامها ، وإذا لم يسلم أوشك أن يتداعى بنيانها وتتقوض حيطانها . وبقدر ما يكون الجهل يكون الفساد والاضطراب ، حتى إذا تجاوز الجهل حده ، وعدا طوره ، فصل الله سبحانه فصله بمحو الانسان ، وجاء وعده بإبادة هذا الوجود .

وإن من أشراط الساعة أن يرفع العلم ويفشو الجهل . وإذا كان ذلك لم يكن لبقاء هذا الكون حكمة ، ولا فى بقائه مغنم للانسانية ، لأن الله سبحانه جعل الانسان خليفة عنه ، وإذا جهل خليفة الله لم يكن لخلافته معنى . ذلك هو ما يدل عليه الكتاب إذ يقول : « حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهارا فجعلناها حصيدا كأن لم تغن بالأمس » . وفى الحق إذا ظن أهلها ذلك لقد جهلوا جهلا لا يصح معه علم فلا يستقيم عليه أمر .

ومن مظاهر هذه الوجهة الكريمة (وجهة العلم الصحيح) ما نجده منبثا فى تضاعيف هذا الدين ، وما أكثره من مثل :

« يأهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق ، إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه » . ولولا أن يشتط بى القلم لأسهبت القول فى ناحية هذه الجهالة وما يدل عليه اعتقادها من ضلال وإرخاء عنان عند التسليم بها . ولعمرى لقد هلك المتحرف فى معرفته لأن كل عمله أعوج بمقدار ما تحرف فى عقيدته . فالكتاب الكريم يدعو الى الاتزان فى النظر ووضع الأمور فى نصبها وأوضاعها بلا غلو ولا إسفاف . ولذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم لعلى : « يا على أنت كعيسى ابن مريم ، هلك فيك رجلان : محب غال ، ومبغض قال » . ويقول الله سبحانه : « كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين » ، « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا » . وجاء رجل فى شهادة بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له : هل رأيت الشمس ؟ قال : نعم ، قال : على مثلها فاشهد وإلا فدع .

وحدثنى أنت هل تستطيع أن تتصور كيف جمع الله سبحانه الكتاب مع الميزان فى قوله « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » إلا لما بين الكتاب والميزان من رحم ماسة وصلة واثقة ، هى ما بينه سبحانه بصريح البيان فى قوله : ليقوم الناس بالقسط ؟ وحسبك بها من صلة لا تهن ، ورابطة لا تنفصم عراها ، فكل من الكتاب

والميزان قوام لكل مائل ، قصد لكل جائر ، مرجع فى تحديد الحقائق المعنوية والحسية معا .

ولقد غرس هذا التوجيه الكريم فى النفس السامية العظيمة نفس محمد بن عبد الله أن الحق والحكمة أساس الحياة الصحيحة ، ومعيار النظام الذى يسير بقافلة الوجود الى حيث السعادة فى أروع صورها ، وفى أروج مظاهرها ، فنسيت فى سبيل ذلك ما فطر عليه الناس من ميل مع الحب فى أقوى صوره وأحد مظاهره ، تزكية للنفس من كل ما تورط فيه هذا الوجود من دنس وإسفاف . « يا أسامة أتشفع فى حد من حدود الله ؟ والذى نفس محمد بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها ! ياعباس ياعم محمد ! اعمل لا أغنى عنك من الله شيئا . يا فاطمة يا بنت محمد اعملى لا أغنى عنك من الله شيئا » . وجاء رجل اليه يسأله أن يكون شريكه فى الجنة فقال « أعنى بكثرة السجود » . ذلك بصيص من وجهة الحق والحكمة فى الاسلام .

وأما وجهة الأدب النفسى ، والسمو الخلقى ، فتلك متجلية سافرة فى كل ما يكبح من جماح النفس ونزوة الطيش ، وغواية الغرور ، واقتياد الفجور ، يتجلى فى مثل قوله « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » ، « وخلق الإنسان ضعيفا » . « فلولا إن كنتم غير مدينين ترجعونها إن كنتم صادقين » « أفرأيتم ماتمنون . أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون » الخ الخ . فهذا وأمثاله لتقف النفس على نقصها فتعرف قدرها ، ورحم الله امرءا عرف قدر نفسه .

وإن هذه الناحية لتتجلى سافرة فيما شرع الله سبحانه من تكليف سوّى فيه بين مختلف الطبقات ملوكهم وسوقتهم ، رؤسائهم ومرءوسيهم ، حتى قال عمر لسعد بن أبى وقاص : « يا سعد لا يغرنك فى الله أن يقال خال رسول الله أو صاحب رسول الله ، فان الله لا يمحو السيء بالسيء وإنما يمحو السيء بالحسن ، والناس فى دين الله سواء يتفاضلون عنده بالطاعة » ، رحمك الله يا عمر ! ما كنت إلا صدى يردد روح الاسلام الذى اختلط بلحمه ودمه وخالط منه الشغاف ! « يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير » .

وبعد ، فلعلك أيها القارىء الكريم تستطيع أن تجد فى ذلك القبس الكريم ضياء وهدى . ولعلك تستطيع أن تدرس تينك الناحيتين الخطيرتين (وجهة الحق والحكمة ، ووجهة الأدب والخلق) ، فيما صدرت لك به مقالى من تلك الحكمة العالية . والأدب السامى : « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » ؛ فانها من الناحية الأولى المنطق الصائب والقول الفصل ، فالله سبحانه آتى عباده ما شاء من علم ومعرفة ، وقسم فيه الحظوط كما قسمها فى الأرزاق ، وقد قرنهما فى كلامه الحكيم « وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم . أهم يقسمون رحمة ربك ! نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا » .

واعترف الملائكة بهذا فيما حكى عنهم بقوله « قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ، إنك أنت العليم الحكيم » .

ولقد نشأ هذا الوجود منذ نشأ عالة على تعليم الله يعشو إلى ضوء مانصب الله سبحانه له من آيات فى الأنفس وآيات فى الآفاق ، ومن وحى على ألسنة من اصطفى من عباده ، ومن إلهام له فى ضلاله ورشاده . وهو سبحانه خالق آلات العلم وأسبابه من الحواس التى هى طريق الادراك ، والعقل الذى يرتب الفكر ، ويعتبر بالنظر ، والكون الذى هو موضع العبر ، والمراح والمغدى لكل معتبر . والكتاب الكريم ناطق بأنه سبحانه مفيض العلم والهداية « قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين » « ويعلمكم الله والله بكل شىء عليم » . « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا . ولئن شئنا لنذهبن بالذى أوحينا إليك ثم لا تجدلك به علينا وكيلا ، إلا رحمة من ربك إن فضله كان عليك كبيرا . قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » . فهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى غلا فيه كثير من الجاهلين فنسبوا إليه من العلم مالم ينسبه إلى نفسه ، انظر كيف يخاطبه الله سبحانه ويضعه فى حاقه وينزله فى منزله ؛ لقد أنزل الله عليه الكتاب والحكمة وعلمه مالم يكن يعلم . لقد وجده ضالا فهدى . لقد وجهه أن يضرع اليه ، ليفيض عليه « فتعالى الله

الملك الحق ، ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه ، وقل رب زدنى علما » . ولما سأله الكفار أن يأتى بغير القرآن مما يتفق مع عقائدهم الزائفة وأهوائهم الفاسدة قال الله سبحانه له « قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى » . ووصفه الله سبحانه بأنه لايدرى صيرور أمره ولا الخاتمة من شأنه « قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدرى مايفعل بى ولا بكم ، إن أتبع إلا ما يوحى إلى وما أنا إلا نذير مبين » . وفى الصحيح أن امرأة من الأنصار قالت لما كفن عثمان بن مظعون : رحمة الله وبركاته عليك أبا السائب ! فشهادتى عليك لقد أكرمك الله . فسمعها صلى الله عليه وسلم فقال: « أما هو فقد جاءه اليقين ، والله إنى لأرجو له الخير ، والله ما أدرى وأنا رسول الله ما سيفعل الله بى » . وفى الصحيح من حديث الخضر وموسى قال الخضر لموسى : إنك لن تستطيع معى صبرا . إنى على علم من علم الله علمنه لاتستطيعه أنت ، وأنت على علم علمكه الله ـ الحديث . وإذا كان الله سبحانه هو الذى علم الانسان فلقد شاءت حكمته أنه لم يعطه من العلم إلا قليلا فى جنب الحقائق الثابتة والمعارف غير المتناهية : « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا » . « ولو أن مافى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله » ؟

الدنيـــــا

قال النبى صلى الله عليه وسلم : « الدنيا عرض حاضر ، يأكل منه البر والفاجر ؛ والآخرة وعد صدق يحكم فيها ملك قادر ، يفصل الحق من الباطل » .

وقال عليه الصلاة والسلام : « الدنيا خضرة حلوة ، فمن أخذها بحقها بورك له فيها ، ومن أخذها بغير حقها كان كالآكل الذى لا يشبع » .

الى أى حد جدد المحدثون فى البديع ؟

لفضيلة الأستاذ الشيخ أحمد ابراهيم موسى
المدرس بكلية اللغة العربية

أنبأناك فى كلمات مضت أن الهدف الأسمى للشعر عند القدماء كلام يرسله الشاعر عن فيض السليقة ، وقول يبعثه عن إلهام الفطرة ، ومعان تمليها عليه حياته وما فيها من معالم ومشاهد ، وصور ورسوم ، أبرز مميزاتها الجلاء والوضوح ، وأجلى خصائصها السهولة والنصوع ، دون أن تستشف من ورائها مجهودا شاقا أو غوصا عميقا ، فى أساليب رصينة قوية تغمرها الفحولة ، وتكسوها الجزالة . ذلك الذى حرص عليه الأقدمون وعلقوا به هممهم فبلغوا فى بيانهم غاية ليس وراءها غاية .

وفى هذه الكلمة ننبئك أن الهدف الأسمى للشعر عند المحدثين قد كان شيئا آخر غير ما حرص عليه المتقدمون ، فقد حرصوا على أن يقرضوا شعرا يصور روعة الحياة ومباهجها ، ويبرز كوامن جلالها وجمالها ، وفهموا الجمال الشعرى والرواء البيانى على نحو يغاير منحى المتقدمين . فالجمال فى نظر الشاعر القديم : هو السلامة فى الفطرة ، والصدق فى التعبير ، والقوة فى الإبانة ، والوضوح فى التصوير ، وإرسال بوارع الكلم حسبما يوحى به الطبع الجياش ، وتلهم الفطرة الصافية . أما المحدثون — وقد احتذوا حذو الأقدمين فى نوع الشعر وغرضه كما أسلفنا ـ فقد وجدوا مجال التجديد ضيقا عليهم ، وأبواب الابتكار موصدة فى وجوههم ، وأينما ولوا وجوههم نحو هذه الغاية وجدوا القدماء قد عبدوا طرقها ،وأوضحوا معالمها واستولوا على أمدها ؛ فقد استأثر القدماء بالعبارات الجزلة والأساليب القوية ، وأتوا على كل معانى المدح والهجاء وما إليها من أغراض الشعر ، فاستقر فى نفوس جمهورهم أن المعانى قد نفدت ، وأنه لا سبق فيها ولا تبرز لواحد منهم ، وأن أهم شىء ينبغى أن تتسامى اليه نفوسهم وتعقد عليه آمالهم فى التجديد حتى يبين سبقهم ويتجلى تفوقهم إنما

هـو الصياغة ؛ فليس همّ المحدثين أن يقولوا أى قول ، بل همهم أن يبرزوا أقوالهم خلابة جـذابة ، محلاة بأبهى حلل البيان ، موشاة بأروع سمات الـكلام ، وذلك لا يتأتى إلا بالتـوفر على العبارة بالزخرف ، والصياغة بالتنميق ، والمعنى بالتوليدو المبالغة فيه الى حد قد يخرجه عن حدود المعروف ويبعده عن آفاق المعقول ، وبافتراض العلل الخيالية التى نبت عنها عقـول الأقدمين وتجافت عنها نفوسهم لإيلافها الصدق فى القول ورغبتها فى تصوير الواقع الملموس على ما هو عليه من صور القوة أو الضعف . والعجب العاجب أنهم لم يستمدوا نواة تجديدهم من مقومات حياتهم وما تمليه عليهم صورهـا ومشاهداتها ، بل هرعوا الى الأدب القديم يستنجدونه ، وعكفوا عليه منقبين فى نصوصه لعله يواتيهم بما يكون رائعا خلابا ، وجميلا أخاذا ؛ وأدب العـرب كريم كالعرب ينجد اذا استنجد ، ويغيث إذا استغيث ؛ وآية ذلك أنهم وقعوا على أشياء ما زالوا يروضـون أنفسهم عليهـا ، ويتعقبونها ، ويحفلون بها ، ويوشحون بها شعرهم ، ويكثرون منها حتى اكتسبت على أيديهم صفة التجديد ، تلك هى ما سردناها عليك فى كلمات سابقة من طباق وجناس وما اليهما مما طرقه الجاهليون والاسلاميون عفوا من غير تلمس أو تكلف ، بل من غير أن يعرفوا له اسما سوى أنه لون من ألوان البيان ، أعجب به المحدثون فتوفروا عليه وحلّوا به قريضهم ، وأطلقوا عليه اسم « البديع » أو « اللطيف » .

وكلما تقدم الزمن بالمحدثين وجاءت منهم طبقة أربت على سابقتها فى هذه الأصباغ ، وتفننت فى هذا البديع ، وأحدثت فيه ألوانا ، وابتكرت فيه أنواعا ، أو ولدت فيه توليدات صارت به الى التعقيد ، حتى أضحى الشعر فنا وصنعة تملوها الـكلفة ، وتستشف منها المشقة ، وأصبحنا نرى الألفاظ تبدل والعبارات تغـير ، لا خدمة للمعنى ولا معاونة له فى سبيل جلائه وكماله ، بل ليحدث اللفظ طربا فى السمع ، وليتأتى به للشاعر صبغ من أصباغ البديع . لهذا نحـكم مطمئنين بأن التكلف كان أول ظاهرة فى شعر المحدثين . قال ابن رشيق (١): « إنما مثل القدماء والمحدثين كمثل رجلين ابتدأ هذا بناء فأحكمه وأتقنه ، ثم أتى الآخر فنقشه وزينه ، فالـكلفة ظاهرة على هذا وإن حسن ، والقدرة ظاهرة على هذا وإن خشن » . وقال الجرجانى (٢) « فلما أفضى الشعر الى المحدثين ،

(١) العمدة حـ ١/ ٧٤ (٢) الوساطة / ٣٨

ورأوا مواقـع تلك الأبيات من الغرابة والحسن ، وتميزها عن أخواتها فى الرشاقة واللطف ، تكلفوا الاحتذاء عليها فسموه « البديع » فمن محسن ومسيء ومحمود ومذموم ، ومقتصد ومفرط » .

برز الشعر إذن فى ثوب جديد يغاير ما لبسه فى القديم ، وأصبح بعد حين من الزمان صنعة بالمعنى الصحيح ، يهيم الشاعر فيه وراء الأصباغ البديعية التى اتسمت بسمات الحضارة والترف ، واتشحت بوشاح العقل المفكر والعلم الغزير والمزاج الرقيـق ، والبيئة الاجتماعية المنظمة ، وفاضت بالمذاهب الدينية والفلسفية التى تنزع الى العمق وتميل الى التنسيق ، فابتعدت عن أصـولها فى القديم ، وباينت ما جرى منها على ألسن الأقدمين ، وما ذلك إلا لأن الأقدمين لم يكونوا أصحاب ثقافة أو صنعة أو فـن ، بل كان الطبع فيهم جياشا قويا ، وكانت عباراتهم ترجمانا مبينا عن خواطرهم وما يجول بأنفسهم ، فلا يحذفون ولا يبدلون إلا اذا كان المعنى هو الذى يستدعى هذا الحذف ويحتم هذا التبديل ، ولا يغيرون شيئا بآخر الا اذا كانت المعانى تكتسب قوة وروعة بذلك التغيير ، فالمعانى هى التى تستولى عليهم ، وهى التى تقودهم ، وهى التى تحركهم .

أما ما قيل عن طفيل الغنوى ، وزهير بن أبى سلمى ، والنابغة الذبيانى ، والحطيئة ، وعدى ابن الرقاع ، ومن تأشبهم ولف لفهم من أنهم كانوا أصحاب أناة وروية فى الشعر ، وأنهم كانوا عبيدا له ، وأنهم اعتنقوه فأشقاهم وأجهدهم فى سبيله ، فليس معناه التكلف أو الصنعة التى سنعرفها عند المحدثين ؛ بل كانوا حريصين على ألا تبرز أشعارهم للرأى العام إلا بعد تهذيبها ، ولم يكن التهذيب فى نظرهم إلا طرح ما لا يحتاج اليه المعنى ، أو إبعاد معنى لا يأخذ بمجامع القلوب ، أو استبدال عبارة بأختها ، أو لفظ بغيره أتم منه وأنسب ، وما جاءهم من صبغ بديعى قد كان من غير عمد أو سبق إصرار ، ومن غـير أن يكون للشاعر محيص عنه ، وقد اطرد هذا الحـكم للأقدمين فى ألوان كلامهم جميعا . قال عبد القاهر الجرجانى (١) بعـد أن ساق أمثلة السجع المقبول المستحسن من كلام القدماء : « فأنت لا تجد فى جميع ما ذكرت لفظة

(١) أسرار البلاغة ٩

اجتلب من أجل السجع ، وترك له ما هو أحق بالمعنى منه وأبرّ به ، وأهدى الى مذهبه ، ولذلك أنكر الاعرابى حين شكا الى عامل الماء بقوله « حلأت ركابى ، وشققت ثيابى ، وضربت صحابى » ، فقال له العامل « وتسجع (١) » ! إنكار العامل السجع حتى قال : فكيف أقول ؟ وذلك أنه لم يعلم أصلح لما أراد من هذه الألفاظ ، ولم يره بالسجع مخلا بمعنى أو محدثا فى الكلام استكراها أو خارجا الى تكلف واستعمال لما ليس بمعتاد فى غرضه . وقال الجاحظ : لأنه لو قال حلأت إبلى ، أو جمالى ، أو نوق ، أو بعرانى ، أو صرمتى ، لكان لم يعبر عن خفى معناه ، وإنما حلئت ركابه ، فكيف يدع الركاب الى غير الركاب ؟ وكذلك قوله : وشققت ثيابى وضربت صحابى » .

أما المتكلفون من المحدثين فقد عمدوا الى هذه الاصباغ عمدا ، ولم يرسلوا المعانى على سجيتها ويدعوها تطلب الألفاظ لأنفسها بل وضعوا فى أنفسهم أنه لا بد من تجنيس أو تطبيق أو ما اليهما بلفظين أو معنيين مخصوصين ، فوقع كثير منهم فى الخطأ الفاحش ، وأطلقوا ألسن العيب والقدح عليهم من عقلها ، وذهب رواء شعرهم وقوة طبعهم ضحية هذه الأصباغ التى آثروها بالاختيار والتقديم ؟

العلم والعلماء

قال أمير المؤمنين عبد الله بن المعتز : العلماء غرباء لكثرة الجهال ، العلم جمال لا يخفى ، ونسب لا يخفى ، زلة العالم كانكسار سفينة يغرق معها خلق كثير غيره . إذا زل العالم ، زل بزلته عالم . من لم يحتمل ذل التعلم ساعة بقى فى ذل الجهل أبدا . ماصين العلم بمثل بذله لأهله . من كتم علما فكأنه جاهله . العلم يمنع أهله أن يمنعوه أهله .

وقال أيضا : المتواضع فى طلاب العلم أكثرهم علما ، كما أن المكان المنخفض أكثر البقاع ماء . إذا علمت فلا تذكر من دونك من الجهال ، واذكر من فوقك من العلماء .

---

(١) هكذا فى المصدر السابق . ورواية البيان والتبيين جـ ١ - ١٩٤ : أو سجع أيضا .

الخطابة فى الاندلس

البلوطى خطيب الأندلس

لفضيلة الأستاذ الشيخ احمد الشرباصى
المدرس بالأزهر

هو أبو الحكم منذر بن سعيد البلوطى الأندلسى ، ينسب الى ناحية تسمى « البلوط » أو « فحص البلوط » . قال ياقوت فى معجم البلدان (١) : « البلوط ناحية بالأندلس . ينسب اليها المنذر بن سعيد البلوطى القاضى بالأندلس ، وكان أحد الأعيان الأماثل ببلاده زهدا وعلما ، وأدبا ولسانا ، ومكانة من السلطان » . والبلوط نوع من الشجر . وجاء فى إعجام الأعلام : « الفحص فى اصطلاح الأندلسيين كل موضع يسكن سهلا كان أو جبلا ، بشرط أن يزرع ، وقد أضافوه الى عدة مواضع فى بلادهم ، فمنها فحص طليطلة ، وفحص أكشونية ، وفحص إشبيلية ، وفحص البلوط ، وفحص الأجم ، وفحص سورنجين ، وفحص شريش » . ومثل هذا أيضا ورد فى القاموس المحيط .

وقد قال ياقوت فى معجم الأدباء (٢) عن البلوطى : « كان نحويا فاضلا وخطيبا مصقعا ، وشاعرا بليغا ، ولد سنة خمس وستين ومائتين ، ورحل فلقى جماعة من العلماء والأدباء ، وجلب فى رحلته كتاب الأشراف فى اختلاف العلماء رواية عن مؤلفه ابن المنذر النيسابورى ، وكتاب العين للخليل رواية أبي العباس ولاد ، واتصل بعبد الرحمن الناصر فحظى عنده ؛ ولما توفى الناصر وولى ابنه الحكم أقره على القضاء ، واستعفى غير مرة فما أعفاه ، وكان وقورا صليبا فى الحكم ، مقدما على إقامة العدل والحق ، وإزهاق الجور والباطل ، آمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر ، له كتب فى السنة والورع ، والرد

---

(١) ج ٢ ص ٢٨١ . (٢) ج ١٩ ص ١٧٤ .

على أهل الأهواء والبدع ، ومن مصنفاته المتداولة : أحكام القرآن ، وكتاب الناسخ والمنسوخ ، وله رسائل وخطب مجموعة وأشعار متفرقة مطبوعة ..» .
وفى آخر الترجمة يقول ياقوت : « توفى منذر بن سعيد سنة خمس وخمسين وثلاثمائة » .

ويقول عنه الفتح بن خاقان فى مطمح الأنفس (١) : « آية حركة فى سكون ، وبركة لم تكن معدة ولا تكون ، وآية سفاهة فى تحلم ، وجهامة ورع فى طى تبسم ، إذا جدّ تجرد ، وإذا هزل نزل ، وفى كلتا الحالتين لم ينزل للورع عن مرقب ، ولا اكتسب إثما ولا احتقب ... وناهيك من عدل أظهر ومن فضل اشتهر ، ومن جور قبض ، ومن حق رفع ، ومن باطل خفض ، وكان مهيبا طيبا صارما غير جبان ولا عاجز ولا مراقب لأحد من خلق الله فى استخراج حق ودفع ظلم ... ولد سنة ثلاث وعشرين ومائتين عند ولاية المنذر بن محمد ، وتوفى يوم الخميس لليلتين بقيتا من ذى القعدة سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة » .

هذه السطور القلائل هى جل ما كتبته المصادر الأندلسية التى بأيدينا عن تاريخ البلوطى ، وأول شىء نلاحظه على النصين السابقين أننا نجد ياقوتا والفتح بن خاقان يختلفان اختلافا كبيرا فى تعيين السنة التى ولد فيها البلوطى ، والسنة التى مات فيها ، وفى تعيين عمره تبعا لذلك . فياقوت يقول : إنه « ولد سنة خمس وستين ومائتين » والفتح يقول « ولد سنة ثلاث وعشرين ومائتين . وفى تعيين وفاته يقول ياقوت : « توفى سنة خمس وخمسين وثلاثمائة » والفتح يقول : « سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة » . وعمر البلوطى على قول ياقوت هو تسعون عاما ، وعلى رأى الفتح مائة واثنا عشر عاما .

ولم يقف الاختلاف فى مولد البلوطى ووفاته عند هذا الحد ، بل جاء السيوطى فى بغية الوعاة (٢) فحدد وفاته باليوم والشهر والسنة ، فقال : « ومات

(١) ص ٤١ . (٢) ص ٣٩٥

يوم الخميس لأربع خلون من ربيع الأول سـنة ٣٤٩ وبلغ من السن سبعا وأربعين سـنة ، فيكون مولد البلوطي على رأى السيوطي في سنة ٣٠٢ . وجاء الشيخ عرنوس في كتابه تاريخ القضاء في الاسلام فقال : «كان المنذر ابن سعيد المولود سنة ٢٧٣ هـ المتوفى سنة ٣٥٥ قاضي قرطبة ، فيكون عمره على هذا اثنين وثمانين عاما .

والذي نرجحه هو ما رواه ياقوت في معجم الأدباء وصاحب المغرب من أنه ولد سـنة ٢٦٥ ومات سنة ٣٥٥هـ ، وذلك لأن صاحب المطمح يذكر (١) أن البلوطي « استمر في القضاء إلى أن مات الناصر لدين الله ثم ولى ابنه الحـكم فأقره ، وفي خـلافته توفي ... » . والناصر قد ملك من سنة ٣٠٠ إلى سنة ٣٥٠ كما تذكر المصادر الأندلسية(٢) ، وتولى بعده ابنه الحكم ، ولا بد من أن يكون البلوطي قد شهد جانبا من خلافة الحـكم كما يقول ابن خاقان ، وهو على هذا الرأي الذي نرجحه قد شهد منها خمس سنوات ، وبقية الروايات — ما عـدا رواية عرنوس — تقتضى أن موت البلوطي كان قبل خلافة الحـكم !.

كذلك لا بد من أن البلوطي يوم وقف بين يدى الناصر خاطبا خطبته المشهورة — وسيأتي الحـديث عنها — كان في سن الشيوخ حتى يجرؤ على هـذا الموقف ويراه الخليفة أهلا له وللإمامة في المسجد الجامع بالزهراء ؛ وزيارة رسول قسطنطين ملك الروم للناصر في هذا الموقف كانت بعد سنوات من تولى الناصر للخلافة ، فإذا رجحنا أن البلوطي ولد سنة ٢٦٥ هـ تـكون سنه يوم خطب أربعين سنة أو ما يقاربها ، وهي سن مقبولة في مثل هذا المقام .

على أننا نعود بعد ذلك فنقول : إن هذا العيب ، وهو الاختلاف البين في تحديد التواريخ التي ولد فيها عظماء رجالنا أو ماتوا فيها ، داء منتشر ، وظاهرة شائعة في كتبنا ، ومصادر أدبنا بوجه خاص ، ولذلك أسبـاب كثيرة ليس هذا مجال الإفاضة في توضيحها والتعليق عليها .

* * *

(١) ص ٤٢ . (٢) مثل نفح الطيب ج ١ ص ١٦٦

استطاع منذر بن سعيد بما وهب له الله من طباع الأديب، وبما بذله في سبيل العلم والمعرفة، وبما رحل إليه من مشاهد، وبمن لقى من العلماء والأدباء، وبما قرأ من الكتب والأسفار، أن يكون لنفسه ثقافة عالية، وأن يرقى في درجات المجد الأدبي سريعا، حتى نال إعجاب الملوك والخلفاء والأمراء، وحتى استطاع بخطبة واحدة يخطبها في حضرة أحد الخلفاء أن يسجل اسمه بين عظماء الأدب العربي، وأن يذكر المؤرخون اسمه على أنه زعيم الخطابة في الأندلس، ويذكرون أن خطبته تعد أشرف موقف من مواقف الخطابة في هذه البلاد، لأنها كانت كالشعاع الذي يدل على الشمس، وكالرذاذ المبنئ بانهمار الغيث الصيب بعد قليل!.

ولهذه الخطبة قصة يشير اليها أكثر المؤرخين؛ فقد ذكروا أن الأندلس بلغت في عهد عبد الرحمن الناصر شأوا بعيدا في العظمة والجلال، وأصبحت عاصمتها «قرطبة» بفضله مركزاً للعلوم والآداب حتى نافست «بغداد» عاصمة المشرق، فقصده رسل الملوك يحملون اليه الهدايا والتحف والرسائل خاطبين وده وصداقته، ومن بين أولئك الملوك «قسطنطين» ملك الروم وصاحب القسطنطينية، فإنه رغب في موادعة عبد الرحمن ومعاهدته، وبعث إليه بهدية مع وفد استقبلهم عبد الرحمن الناصر استقبالا رائعا يوحي إليهم بجلال ملكه وعظمة سلطانه، ففرش البسط، وظلل الأبواب بالديباج ورفيع الستور، ثم أراد أن يسمع الوفد الألسنة المبينة عن استتباب الأمن في رعيته، وما أتاه الله به على قومه من العزة والنعيم، فتقدم الى ولده الحكم ولي العهد، وطلب منه أن يعد من الخطباء من يصلح لتعداد مآثره وعرض مفاخره، والتنويه بإصلاحاته في عهده الزاهر، وأن يكون ذلك قبل نشيد الشعراء؛ فعهد الحكم بتلك المهمة إلى أبي علي البغدادي اسماعيل بن القاسم القالي صاحب الأمالي والنوادر، وهو حينئذ ضيف الخليفة الوافد عليه من بغداد، وأمير الكلام وبحر اللغة — كما يعبر المقرى في نفح الطيب — فلما التأم الجمع قام أبو علي وحمد الله وأثنى عليه، وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم، ثم أرتج عليه، وانقطع وبهر — كما يقول ياقوت — وما وصل إلا قطع، ووقف

ساكنا منفكرا ، لا ناسيا ولا متذكرا — كما يقول الفتح بن خاقان — فلما رأى ذلك منذر بن سعيد البلوطى ، وكان ممن حضر فى زمرة الفقهاء ، قام من ذاته ، ووصل افتتاح أبى على بكلام بهر العقول واسترعى الأسماع ، ألقاه سحا كأنما كان يحفظه قبل ذلك بمدة ، وبدأ من المكان الذى انتهى إليه أبو على القالى البغدادى فقال (١) :

«أما بعد حمد الله والثناء عليه ، والتعداد لآلائه ، والشكر لنعمائه ، والصلاة والسلام على محمد صفيه وخاتم أنبيائه ، فان لكل حادثة مقالا ، ولكل مقام مقال ، وليس بعد الحق إلا الضلال ، وإني قد قمت فى مقام كريم ، وبين يدى ملك عظيم ، فأصغوا إلى — معشر الملا — بأسماعكم ، وافقهوا عنى بأفئدتكم . إن من الحق أن يقال للمحق صدقت وللمبطل كذبت ، وإن الجليل تعالى فى سمائه ، وتقدس بصفاته وأسمائه ، أمر كليمه موسى صلى الله على نبينا وعليه وعلى جميع أنبيائه أن يذكر قومه بأيام الله عز وجل عندهم ، وفيه وفى رسول الله صلى الله عليه وسلم قدوة حسنة . وإنى أذكركم بأيام الله عندكم ، وتلافيه لكم بخلافة أمير المؤمنين التى لمت شعثكم ، وأمنت سربكم ، ورفعت خوفكم ؛ كنتم قليلا فكثركم ، ومستضعفين فقواكم ، ومستذلين فنصركم ؛ ولاه الله رعايتكم ، وأسند اليه إمامتكم ، أيام ضربت الفتنة سرادقها على الآفاق ، وأحاطت بكم شعل النفاق ، حتى صرتم فى مثل حدقة البعير ، من ضيق الحال ونكد العيش والتغيير ، فاستبدلتم بخلافته من الشدة بالرخاء ، وانتقلتم بيمن سياسته إلى تمهيد كنف العافية بعد استيطان البلاء !

«أنشدكم بالله معاشر الملأ ! ألم تكن الدماء مسفوكة فحقنها ، والسبل مخوفة فأمنها ، والأموال منتهبة فأحرزها وحصنها ؟ . ألم تكن البلاد خرابا

(١) ذكر ابن حبان وغيره أن الذى أمر بالكلام أولا هو الفقيه محمد بن عبد البر الأندلسى صنيعة الحكم ؛ فها له الموقف وبهره ، فلم يهتد إلى لفظة ، بل غشى عليه ، فقيل للقالى : قم فارقع هذا الوهى . فقام فحمد الله وصلى على الرسول والآل ثم انقطع ، فقام البلوطى وقال ما قال !.

فعمرها ، وثغور المسلمين مهتضمة حماها ونصرها ؟ فاذكروا آلاء الله عليكم بخلافته ، وتلافيه جمع كلمتكم بعد افتراقها بإمامته ، حتى أذهب الله عنكم غيظكم وشفى صدوركم ، وصرتم يداً على عدوكم ، بعد أن كان بأسكم بينكم ، فأنشدكم الله ! ألم تكن خلافته قفل الفتنة بعد انطلاقها من عقالها ؟ ألم يتلاف صلاح الأمور بنفسه بعد اضطراب أحوالها . ولم يكل ذلك الى القواد والأجناد ، حتى باشره بالقوة والمهجة والأولاد ؟

« واعتزل النسوان وهجر الأوطان ، ورفض الدعة وهى محبوبة ، وترك الركون الى الراحة وهى مطلوبة ، بطوية صحيحة ، وعزيمة صريحة ، وبصيرة نافذة ثاقبة ، وريح هابة غالبة ، ونصرة من الله واقعة واجبة ، وسلطان قاهر وجد ظاهر ، وسيف منصور تحت عدل مشهور ، متحملا للنصب ، مستقلا لما ناله فى جانب الله من التعب ، حتى لانت الأحوال بعد شدتها ، وانكسرت شوكة الفتنة بعد حدتها ، فلم يبق لها غارب إلا جبه ، ولا ظهر لأهلها قرن إلا جذه ، فأصبحتم بنعمة الله إخوانا ، وبلم أمير المؤمنين لشعثكم على أعدائه أعوانا ، حتى تواترت لديكم الفتوحات ، وفتح الله عليكم بخلافته أبواب الخيرات والبركات ، وصارت وفود الروم وافدة عليه وعليكم ، وآمال الأقصين والأدنين متجهة إليه وإليكم ، يأتون من كل فج عميق وبلد سحيق ، للأخذ بحبل بينكم وبينه جملة وتفصيلا ، ليقضى الله أمرا كان مفعولا ، ولن يخلف الله وعده ، ولهذا الأمر ما بعده ؛ وتلك أسباب ظاهرة بادية ، تدل على أمور باطنة خافية ، دليلها قائم ، وجفنها غير نائم : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم » وليس فى تصديق ما وعد الله ارتياب ، ولكل نبأ مستقر ولكل أجل كتاب ، فاحمدوا الله أيها الناس على آلائه ، واسألوا المزيد من نعمائه ، فقد أصبحتم بين خلافة أمير المؤمنين ـ أيده الله بالسداد ، وألهمه التوفيق الى سبيل الرشاد ـ أحسن الناس حالا ، وأنعمهم بالا ، وأعزهم قرارا ، وأمنعهم دارا ، وأكثفهم جمعا ، وأجملهم صنعا ، لا تهاجون ولا تذادون ، وأنتم بحمد الله على أعدائكم ظاهرون ، فاستعينوا على صلاح أحوالكم بالمناصحة لإمامكم ، والتزام الطاعة لخليفتكم وابن عم نبيكم صلى الله عليه وسلم

فان من نزع يدا من الطاعة وسعى فى تفريـق الجماعة، ومرق من الدين فقد خسر الدنيا والآخرة، ذلك هو الخسران المبين، وقد علمتم أن فى التعلق بعصمتها والتمسك بعروتها حفظ الأموال وحقن الدماء، وصلاح الخاصة والدهماء، وأن بقيام الطاعة تقام الحدود، وتوفى العهود، وبها وصلت الأرحام، ووضحت الاحكام، وبها سدد الله الخلل وأمن السبل، ووطأ الأكناف ورفع الاختلاف، وبها طاب لـكم القـرار، واطمأنت بكم الدار، فاعتصموا بما أمركم الله بالاعتصام به، فانه تبارك وتعالى يقول: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم». وقد علمتم ما أحاط بكم فى جزيرتكم هذه من ضروب المشركين وصنوف الملحدين، الساعين فى شق عصاكم وتفريق ملتـكم، الآخذين فى مخاذلة دينكم وهتك حريمكم، وتوهين دعوة نبيكم صلوات الله وسلامه عليه وعلى جميع النبيين والمرسلين. أقول قولى هـذا، وأستغفر بالحمد لله رب العالمين، مستغفرا الله الغفور الرحيم، فهو خير الغافرين»!.

قالوا فلما انتهى البلوطى من خطبته غُلب رسول قسطنطين على قلبه وقال: هذا كبير القوم! وخرج الناس يتحدثون عن حسن مقام منذر بن سعيد وثبات جنانه وبلاغة لسانه، وكان الناصر أشدهم تعجبا منه؛ وأقبل على ابنه الحكم فسأله عن ذلك الخطيب الموفق، فقال له: هذا منذر بن سعيد البلوطى. فقال الناصر: والله لقد أحسن ما شاء، فلئن كان حبر خطبته هذه وأعدها مخافة أن يدور ما دار فيتلافى الوهى، فانه لبديع من قدرته واحتياطه، ولئن كان أتى بها على البديهة لوقته فانه لأعجب وأغرب!. ولئن أخرنى الله بعد لأرفعن من ذكره، فضع يدك ياحكم عليه واستخلصه، وذكرنى بشأنه، فما للصنيعة مذهب عنه!. ثم ولاه الصـلاة والخطابة فى المسجد الجامع بالزهراء. ثم توفى بعد ذلك محمد بن عيسى قاضى قرطبة فاختار الناصر منذراً وولاه قضاء الجماعة بقرطبة، وأقره على الصلاة بالزهراء. والخطبة كما يرى الأديب المنصف قوية الأسلوب والمعنى، وقد قيلت فى ظرفها المناسب، فأنقذت الموقف، وأتت على أجمـل ما يقال فيه عن تهيء وإعداد؟

تشابه النظم فى القرآن الكريم

لفضيلة الأستاذ عبد الغنى عوض الراجحى

القرآن كلام الله ، لا تنقضى عجائبه ، ولا ينتهى منه البحث والنظر ، كلما أمعنت فيه وجدت نفسك مستشعراً قول القائل :

يزيدك وجهه حسنا إذا ما زدته نظرا

يفضى بنا النظر فيه الآن الى هذه الظاهرة التى لا شك فى أنها كانت لونا من ألوان إعجازه بفصاحته وبلاغته وأساليبه العالية فى البيان والتصوير ، وفنونه الرفيعة فى الأداء والتعبير ، وتحليقه بهذه الأشياء فيه الى مدى يفنى فيه البصر أو ينقلب عنه خاسئاً وهو حسير ـ تشابه النظم فيه ، أو إعادة المعنى الأصلى الواحد بعبارات مختلفة ، تقديما وتأخيرا ، وذكرا وحذفا ، وفصلا ووصلا ، وإدغاما وفكاً ، وإيجازا وإطنابا ، وإبدال كلمة بأخرى ، ووجه بآخر ونحو ذلك (١) .

ويمكن أن تكون هذه الظاهرة : تثنية الكلام وتكريره لمعنى أصلى واحد مع نوع اختلاف فى العبارة يقضى به اختلاف المقام والسياق فى موضع عنه فى آخر ، مما أرشدت إليه الآية الكريمة « الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثانى » (٢) . فترديد الكلام حول معنى واحد فيتشابه فى المعنى ويتشابه فى اللفظ ويتشابه فى الفصاحة والبلاغة وإصابة الحز فى كل ، هو سر من أسرار القرآن ، وضرب من ضروب القدرة الكلامية والفروسية القولية ،

---

(١) مثاله كل قصة ذكرت فى أكثر من موضع . ومثاله أيضا فى غير القصص الآيات ٦٢ من سورة البقرة ، و٦٩ من سورة المائدة ، و١٧ من سورة الحج ، والآيتان ١٤ من سورة النحل ، و١٢ من سورة فاطر ، والآيتان ١٥١ من سورة الأعراف ، و ٢١ من سورة الاسراء ، والآيتان ١٣٥ من سورة النساء ، و٨ من سورة المائدة ، والآيتان ١٢٦ من سورة آل عمران ، و١٠ من سورة الأنفال ، والآيتان ٤٨ و ١٢٣ من سورة البقرة ، الى ما الى ذلك مما قد يعز على الحصر . (٢) سورة الزمر الآية ٣٠

لا يعرف بهذه المثابة إلا لكتاب الله ، حيث تنبل الأغراض ، وتفحل المعانى ، وتبلغ المقاصد التى سيق لها الكلام قمم الرفعة والسمو ، الأمر الذى لمثله يستطاب التكرار ، ويستملح الترديد فى العبارات ، ويتحايل بأفانين القول ووجوهه على جذب القلوب وامتلاك الأسماع واختلاب الأبصار والبصائر . وها نحن نرى فى عصورنا الحديثة هاته التى نضجت فيها علوم النفس والاجتماع كيف يعمد أصحاب الدعايات الى التكرير فى دعاياتهم ونشراتهم مع التلوين فى عباراتها على غرار ما جاء فى كتاب الله قبل أن تخلق علوم النفس والاجتماع . فالتكرار على هذه الكيفية من أفضل سبل الاقناع ، وأقوى الوسائل لتركيز الرأى والعقيدة فى النفس البشرية فى رفق ولين وهوادة دون استثارتها للمخالفة بالجدل والمشادة فى نظم البراهين ؛ الأمر الذى لمراعاته عرى القرآن الكريم عن الافراط فى الجدل والقياسات المنطقية التى لا تقود النفس البشرية كما تقودها الموعظة الحسنة ، والتأثير بالوجدانيات ، مع التفنن فى عرضها ، والتنويع فى صوغها (١) .

متى كانت المعانى الأصلية المقصودة حاصلة فى جمل وعبارات فليس يضر بعد حصولها ما يرى فى هذه الجمل والعبارات من مفارقات واختلافات صناعية لا تضر بأصول المعانى وجواهرها ، ولا تؤدى إلى تدافع ، وما كانت إلا من أجل الوفاء بحق البلاغة والناحية التى يراد ابرازها فى موطن دون آخر من مواطن المكرر . فقد يكون المعنى الأصلى واحدا لكن العبرة فيه من جهات مختلفة وعلى أنحاء متعددة ، فهو يكرر ليقلب على وجوهه المختلفة واعتباراته المتعددة لإظهار ما فيه من عبر مختلفة وعظات متنوعة ، مثله فى ذلك كمثل الجوهرة تكون فى ذاتها واحدة لكنها من جوانبها ذات أشكال هندسية مختلفة وصور رائعة ؛ فهى فى كل جهة من جهاتها تعطى شكلا خاصا يبتهج به الرأى ابتهاجا خاصا ،

---

(١) راجع « روح الاجتماع » تأليف جوستاف لوبون وترجمة فتحى زغلول ص ٨٢ وما بعدها ، وكذلك « بحث البلاغة وعلم النفس » للشيخ أمين الخولى ، وكذلك الجزء الأول من « نظم الدرر فى تناسب الآيات والسور » للشيخ البقاعى .

كلما أدارها وقلبها بين يديه أعطته ذلك من نفسها ، ثم لا يكون أمامه وبين يديه فى كل مرة إلا الجوهرة نفسها .

جاءت هذه المكرورات مع المفارقات فى كتاب الله ، وقد زادته حلاوة وطلاوة، وأضفت عليه رونقا وبهاء، وجعلته على خلاف المعهود فى كلام الناس؛ فأن كلام الأديب والبليغ إذا تكرر لمعنى واحد فهما جوده ونمقه دخلت عليه آفة التهافت، وظهرت عليه بوادر الصنعة والتكلف ، وهجمت عليه أعراض التخاذل والتفكك إن لم يكن فى معاده فنى مبتدئه (١)

وفوق ما فى هذا التكرير مع التنويع من تنشيط السامع وتحريك انتباهه وإثارة كوامن اليقظة فى نفسه مع التنقل به من فن إلى فن ، فقد كانت هذه الظاهرة فى كتاب الله على المعاندين نداء بالويل والثبور ، والعجز عن المعارضة مع الارخاء فى العنان والمساهلة والبسط فى جهاتها والتوسيع فى ميادينها . فقد دعاهم القرآن بنفسه إلى معارضته بثلاث آيات من مثله ، ثم أخذ يعرض عليهم صورا متماثلة ويكرر لهم أمثالا متعددة ، فأذاهم عن السورة الواحدة قاعدون وعن الإتيان بالمثل الواحد عاجزون ... (٢)

دأب الزنادقة والملحدون فى القديم والحديث على قلب الحقائق ، ومردوا على التشهير بكتاب الله فى غير ما علم ولا دراية بالأمور ، فحاولوا أن يجعلوا من هذا الحسن قبحاً ، ومن هذا التنويع فى العبارات المكررة للمعنى الواحد اختلافا ، فقالوا إن التكرار فى ذاته أمر مستهجن وليته إذ تكرر كان بنجوة من هذه الافتراقات التى يلتاث بها، ومن أين يكون اختلاف والمعنى واحد؟ وكيف تختلف الحكاية والمحكى شىء واحد فيما كان من قبيل القصص؟ وبلغت الحماقة ببعضهم أنه كان يملى على تلامذته ومريديه طوائف من هـذه الآيات يكلفهم كشف ما يزعمه من هذه العورات وإحصاء ما يدعيه عليها من هذه الهنات .

ومن أجل الرد على هؤلاء ، وفوق ما أسلفناه آنفا ، نفسح المجال للامام

(١) راجع التفسير الكبير للفخر الرازى سورة البقرة الآية ٢٣ .
(٢) راجع الاتقان للسيوطى ص ٦٨ جـ ٢ ط الحلبى .

السكاكى حيث يقول فى كتابه المفتاح فى الفصل الأخير منه : « ومنها أنهم يقولون لا شبهة فى أن التكرار شىء معيب خال من الفائدة ، وفى القرآن منه ما شئت ، ويعدون لك قصة فرعون ونظائرها ، ونحو « فبأى آلاء ربكما تكذبان » « ويل يومئذ للمكذبين » وغير ذلك مما ينخرط فى هذا السلك . فيقال لهم أما إعادة المعنى بصياغات مختلفة فما أجهلكم فى عدها تكرارا أو عدها من عيوب الكلام !

إذا محاسنى اللاتى أدل بها   كانت ذنوبى فقل لى كيف أعتذر ؟

أليس لو لم يكن فى إعادة القصة فائدة سوى تبكيت الخصم لو قال عند التحدى لمعجزة قد سبق الى صوغها الممكن فلا مجال للكلام فيها ثانيا لكفت ؟ وأما نحو فبأى آلاء ربكما تكذبان ، ويل يومئذ للمكذبين ، فمذهوب به مذهب الرديف يعاد فى القصيدة مع كل بيت ، أو مذهب ترجيع القصيدة يعاد بعينه مع عدة أبيات ، وعائب الرديف أو الترجيع إما دخيل فى صنعة تفنين الكلام ما وقف بعد على لطائفه ، وإما متعنت ذو مكابرة » اه وحيث يقول « ومنها أنهم يقولون إننا نرى المعنى يعاد فى قرآنكم فى مواضع إعادة على تفاوت فى النظم بين حكاية وغيبة وخطاب وزيادة ونقص وتبديل كلمات بأخرى فان كان النظم الأول حسنا لزم فى الثانى الذى يضاده بنوع من الزيادة والنقص وغير ذلك أن يكون دونه فى الحسن ، ولزم فى الثالث الذى يضاد الأولين بنوع مضادة أن يكون أدون وقرآنكم مشحون بأمثال ذلك فكيف يصح أن يدعى فيه كله أنه معجز والاعجاز يقتضى أن يكون فى غاية الحسن لا أن يكون دونها بمراحل ؟ من ذلك ما نراه فى سورة آل عمران كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآياتنا فأخذهم الله بذنوبهم والله شديد العقاب ، وفى سورة الأنفال كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كفروا بآيات الله فأخذهم الله بذنوبهم إن الله قوى شديد العقاب ، وفى سورة الأنفال أيضا كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآيات ربهم فأهلكناهم بذنوبهم وأغرقنا آل فرعون وكل كانوا ظالمين . فنقول لهم : الذى ذكرتموه من لزوم التفاوت فى الحسن يسلم لكم إذا فرض ذلك التفاوت فى المقام الواحد لامتناع انطباق المتضادين على شىء واحد ، أما إذا تعدد المقام فلا لاختلاف المقامات وانطباق كل واحد على مقامه . ونحن

نبين لكم انطباق ما أودعموه من الصيغ الثلاث على مقاماتها باذن الله ليكون المتدبر مثالا يحتذيه » اهـ

ثم شرع - رحمه الله - فى بيان ذلك على نحو ما فصلته فى رسالتى « متشابه النظم فى قصص القرآن (١) » مفارقة مفارقة مما يتبين لقارئه فى نهاية الأمر أنه ما من وجه من وجوه هذه الافتراقات إلا وهو عائد الى مقتضيات الأحوال ورعاية السياقات والسباقات واللحاقات ، ورعاية ما بين الآيات من المناسبات وبين الألفاظ بعضها وبعض ، وبينها وبين ماهى فيه من الوضع والمكان ، ورعاية ما يكون بين التراكيب والعبارات والألفاظ والحروف من المجانسة والمشاكلة والمقابلة وسائر المحسنات البديعية التى تكون وجوه حسن وبلاغة إذا اقتضاها المقام ، ورعاية ماتكون عليه الآيات من مكيتها ومدنيتها وتقدمها بحسب الترتيب الذى استقر عليه المصحف بعناية من أنزله أو تأخرها ، ورعاية الفاصلة القرآنية والجرس الصوتى والنغم الموسيقى ، ورعاية مايحيط بالآيات المنزلة من الظروف والملابسات ، كأسباب النزول والحالة النفسية للمنزلة عليه والمخاطب بها والسامع لها ، وما يهجس فى نفوس هؤلاء من الهواجس والانفعالات أيا كانت مثيراتها ، فانه لما كانت هذه المذكورات تختلف فى موضع عنها فى آخر وكانت فى القرآن أنواعا مختلفة بطبيعة الحال ، كانت ذات أثر فعال فيما يرى من مفارقات بين المكرر لمعنى أصلى واحد يقع أحد المكررين فى مكان يقتضى من الوجه والعبارة ما لا يقتضيه المقام الآخر الذى يقع فيه ثانى المكررين على وجه آخر وعبارة أخرى لا يصلح وجه فى غير موضعه ولا يصلح غيره فى موضعه ، وتنادى هذه الافتراقات على نفسها أنها أولى أن يعترض بعدمها ألف مرة من أن يعترض بوجودها نصف مرة (٢) ؟

« للبحث بقايا »

---

(١) تحت الطبع .

(٢) راجع « إعجاز القرآن » للرافعى ط رابعة ص ٢٠٠ ، ٢١٩ وما بعدها « نظم القرآن » « الحروف وأصواتها » « الكلمات وحروفها » « الجمل وكلماتها » .

أدباء الأزهر فى القرن التاسع عشر وأثرهم فى الحركة الأدبية (١)

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الجواد رمضان
الأستاذ بكلية اللغة العربية

انتهى القول فى تعريف « الأدب » إلى أنه : مأثور الكلام نظما أو نثرا ، وما يتصل به ، لتفسيره أو تحليله أو نقده ، وبيان حظه من الجودة ، ومواضع الجمال الفنى فيه .

والأدب بهذا المعنى يشمل نوعيه : الانشائى ، والوصفى . ولا أريد أن أعرض لتفاصيل هذه الأوصاف فقد تكفلت بها كتب الدراسة فى مختلف المعاهد ، مما يجعل الكلام عنها فى هذه المجلة من الحديث المعاد ؛ وإنما يعنينى أن أشرح — فى أضيق الحدود — عنوان هذا المقال الذى هو من عمل المجلة ووضعها وألفاظها ، حتى يفهمنى القارىء الكريم ويسايرنى على نور .

فأدباء الأزهر — موضوع الحديث — يصح أن يراد بهم « مبتكرو » النظم والنثر ؛ ويصح كذلك أن يراد بهم « نقاد الأدب » أو « علماء الأدب » . ويقتضينا تحديد الزمن بالقرن التاسع عشر ، أن نقدم الكلام على « علماء الأدب » قبل الحديث عن الشعراء والكاتبين ، لما لا يخفى على القارىء الكريم ، ولما سيتضح تمام الوضوح ، بتمام هذا الحديث ، إن شاء الله .

الأدب الوصفى

الأدب الوصفى ، وإن شئت فقل : النقد الأدبى ، وإن شئت فقل : علم الأدب — فى طبيعة التعليم الأزهرى منذ أقدم العهود ؛ فان القطب الذى عليه مدار الدراسة فى الأزهر ، هو القرآن الكريم ، غرة مأثور الكلام فى تاريخ البيان اللغوى ؛ والشمس التى يُزهى بمقدار حظه من أشعتها كل بيان إنسانى

---

[١] مؤخر من تقديم سهوا

فى الوجود العربى ؛ يتناوله الدارس المتكلم فى الأزهر من ناحية أنه معجزة سيد الخلق محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الخالدة على وجه الزمان ؛ ويتناوله الدارس الفقيه فى الأزهر من حيث إنه أصل أصول الأحكام الشرعية وينبوعها ومصدرها ؛ ويتناوله الدارس المحدث الأزهرى من ناحية ما عقد بين الكلامين من صلات ، كالبيان ، والخصوص، والعموم ، والاطلاق ،والتقييد، والتفصيل ، والنسخ . الخ الخ . ويتناوله النحوى من حيث إنه أصل من أصوله التى ينهض عليها بناؤه ، ويشرف سناؤه ؛ ويتناوله البليغ ، من حيث إنه المثل الأعلى للجمال اللفظى والمعنوى والفنى ، ومن ناحية مكان الفصاحة والبلاغة من دلائل الاعجاز ؛ ويتناوله الدارس المفسر بالتحليل والنقد وإبراز صور الجمال البيانى فى كل مظهر وفن ، مستخدما فى ذلك مأثور الشعر ، ومختلف العلوم والفنون ، التى تدين له بفضل وجودها ، وتشرف موضوعاتها بفضل اتصالها بخدمته .

كل أولئك وغيرهم من الدارسين فى الأزهر يتناولون القرآن الكريم من نواحيهم الخاصة ، ولكنهم لا يقتصرون فى بحوثهم على هذه النواحى الخاصة ، بل يستقصون ويستطردون من موضوعاتهم الى غيرها ، مسايرة لما ركب فى طباعهم من الاغرام باستيفاء البحث ؛ وتمسكا بطريقة الاستطراد التى مضى باشتراعها أبو عثمان الجاحظ ، وقام على حمايتها وتطبيقها فى الدراسة وفى التأليف وفى المحاضرة رجال الأزهر الى اليوم ، والى مابعد اليوم . بيد أن هذا التناول الاستطرادى يختلف باختلاف المذاهب والمشارب ؛ ويختلف باختلافه قرب الباحث مما عرف بالنقد الأدبى وبعده عنه ؛ على أن صلته بالأدب الوصفى غير منقطعة على كل حال .

الأزهر — إذن — أستاذ الأدب الوصفى فى القرن التاسع عشر ، غير مدافع ؛ حمل لواءه داخل الأزهر وغزا به المؤسسات العلمية التى استجدت آنئذ ، فانتصر وظفر ، ووضع طابعه الجليل التالد على كل مطرف حديث . فإذا رأينا جميع مدرسى الأزهر يأخذون من « الأدب الوصفى » بحظ متفاوت فى دروسهم ، كما ألمحنا آنفا ؛ فاننا — مع

ذلك — نرام قد انساحوا فى مختلف المدارس المدنية، والمعاهد الخصوصية، يدرسون ويوجهون، أو يقومون على التدريس والتوجيه؛ ويتخرج فى مدارسهم، من يخلفهم فى عروشهم، فيتمم رسالتهم، ويحمل رايتهم، ويقوم على مذاهبهم فى العلوم والفنون والآداب مقام المخلص الأمين.

هذا الشيخ زين المرصفى يدرس فى الأزهر، ثم ينتقل إلى المدارس، فيقوم بالتدريس فيها، ثم يرقى حتى يصل الى منصب كبير المفتشين فيها؛ ويبقى فى منصبه هذا حتى سنة ١٣٠٠هـ . وهذا الشيخ حسين المرصفى صاحب «الوسيلة الأدبية فى العلوم العربية» يدرس كذلك فى الأزهر، ثم ينتقل الى المدارس، فيدرس ويؤلف، ويخلف من الآثار مايسجل له المجد والفخار. وهذا الشيخ حسن الطويل؛ يدرس فى الأزهر، فيخرج أمثال: الشيخ أحمد أبى خطوة، والشيخ محمد عبده، وإبراهيم بك اللقانى، والشيخ عبد الرحمن قراعة، وغيرهم من أعلام العلم والأدب؛ ثم ينقل مفتشا فى وزارة المعارف فيوجه ويقوم؛ ثم ينتقل إلى التدريس فى «دار العلوم» فيخرج أمثال: الشيخ حسن منصور، والشيخ محمد المهدى، والشيخ محمد الخضرى، والشيخ عبد الوهاب النجار؛ وغيرهم من أساتذة رجال «النقد الحديث» الذين ملأوا الدنيا وشغلوا الناس على حد ما قيل فى «أبى الطيب المتنبى». وغير من ذكرت كثيرون، قاموا فى الآفاق العلمية المصرية مقام الشموس فلأوا أرجاءها هدى ونورا؛ كمولانا شيخ الاسلام، المغفور له الشيخ حسونه النواوى، والمغفور له الشيخ سليمان العبد؛ وأفقه ناقد عرفه القرن الماضى والحاضر: المرحوم سيد المرصفى، أستاذ الأستاذين.

أعود فأقول: كان الأزهر فى القرن التاسع عشر، أستاذ «النقد» غير مدافع؛ ولما يزل الأزهر فى القرن العشرين أستاذ «النقد»؛ وسيبقى الأزهر إلى يوم القيامة، أستاذ «النقد» كذلك غير مدافع ــ وليست هذه دعوى شيخ أزهرى دجمى متعصب، ولكنها دعوى يقوم عليها ألف دليل ودليل.

والدعاوى ــ مالم يقيموا عليها بينات ــ أبناؤها أدعياء

لقد استجدَّ فى عالم الأدب ، علم يسمى « تاريخ الأدب » مضى بفضل نقله الينا المرحوم الأستاذ : « حسن توفيق العدل » فى عودته من بعثته إلى ألمانيا عام ١٨٩٢ فيما أذكر . وكان أول من ألف فيه طيب الذكر الأستاذ العلامة جورجى زيدان . وشاركه فى الوقت ، أديب الاسلام الفحل ، المغفور له الأستاذ الأعظم : مصطفى صادق الرافعى ، غير أن كتاب الرافعى أميل إلى « النقد الأدبى » منه إلى « تاريخ الأدب » فهو وسط بين كتاب « جورجى زيدان » وبين « المواهب الفتحية » للعلامة المغفور له الشيخ حمزه فتح الله و « الوسيلة الأدبية » للعلامة المغفور له الشيخ حسين المرصفى .

أجل ، لقد استجد « تاريخ الأدب » فى أواخر القرن التاسع عشر ، ثم مضى قدُماً فى طريق التقدم السريع ، بفضل العناية به من جهة ، وبفضل ما أعانه به رجال البعوث من أزهريى الأصل من جهة أخرى ؛ ولقد أجدى « تاريخ التربية » على النقاد ، جدوى عظيمة الخطر ، وأجنام فوائد يخطئها العد ، وأحسن اليهم إحسانا لا يقوم له شكر ، بيد أننا ـ مع هذا الاعتراف المسرف غير المتحفظ ـ نقطع بأن علم « تاريخ الأدب » لم يتجه خطره الى صميم « النقد الأدبى » ولكنه اتجه إلى « منهج البحث » فوسع من آفاقه ، وفتح فى نواحيه شعابا وخفايا كانت قبله غير مطروقة ولا ممهدة ؛ وعلى الجملة كان فضل تاريخ الأدب شكليا أكثر منه جوهريا . ومن كان فى ريب مما نقول ، فليسأل المعاصرين من أعلام النقد الأدبى باعتراف العصر الحاضر : بأى العلمين أحرزوا ما أحرزوا من المكانة الأدبية : بتاريخ الأدب ، وارد الغرب الحديث ، أم بالنقد الأدبى ، صادر الأزهر العتيق ؟ ! ولماذا يسألهم ، ليدرس مؤلفاتهم ويتذوق ويتعمق ، ثم ليحكم .

وأخرى ، وهى أن يذهب فيدرس كل ما عرف من المؤلفات فى « تاريخ الأدب » دراسة المتأمل المتعمق المستقصى ؛ ثم لينظر : هل يستطيع أن ينقد الأدب نقدا تطمئن النفس اليه ، ويحسن السكوت عليه ! لا ريب أنه لن يستطيع ذلك حتى يدرس الأدب دراسة أزهرية عميقة تنتهى به إلى ملكة متذوقة شاعرة ، تنفذ إلى صميم الأدب ومصاصه ، فتصور مظاهر الجمال فيه ، كما تنفذ أشعة الشروق إلى الروض البهيج فيشرق نواره وتبسم أزهاره . فاذا فعل ، وهو لابد فاعل ، فسيكون أزهريا فى نقده ، أبى ذلك أورضى ؟

الحياة الأدبية

فى القرن الثالث الهجرى

لفضيلة الأستاذ محمد عبد المنعم خفاجى

كانت الحياة العقلية فى القرن الثالث مزدهرة، فنشأت العلوم الاسلامية، وترجم الكثير من آثار الثقافات والحضارات الأجنبية، وتعددت الدراسات فى شتى أنواع العلوم والفنون والآداب، وألفت أنفس الكتب وأعظم المؤلفات فى مختلف أنواع التفكير والثقافة.

وصبغت الثقافات المترجمة الحياة العقلية والاجتماعية فى هذا القرن بأصباغ جديدة، ظهر أثرها واضحا ملموسا.

ولكن الحياة الأدبية ظلت قريبة مما كانت عليه من قبل وخاصة فى مناهج الأداء والأساليب ولغة الكتابة والشعر، أما المعانى والأخيلة فقد نضجت واستحكمت، وعمقت الصياغة الذهنية فى تفكير الكتاب والشعراء الى حد كبير.

وإذا كانت الفلسفة اليونانية قد وضعت موضع العناية بالترجمة فإن الأدب اليونانى لم يترجم منه شىء، ولم يتأثر به الأدب والشعر فى نهضتهما الوثابة (١)، وإن كان الأدب العربى قد أفاد من القصص والحكم اليونانية التى ترجمت منذ عهد المنصور. صبغت الثقافة اليونانية عقلية بعض الأدباء والشعراء بآثارها العميقة فى التفكير والمعانى والخيال.

وتأثير الثقافة الهندية فى الأدب العربى كذلك كان طفيفا، لا يعدو تلك الأفكار التى كانت تتساقط من علم النجوم أو الرياضة فى الشعر، وهذه القصص الهندية التى نقلت الى العربية ككليلة ودمنة، وتلك الحكم المترجمة والألفاظ المعربة.

---

(١) راجع: ٢٤٤ تاريخ الأدب العربى للزيات، ٢٨٠/١ ضحى الإسلام، ٢٣٥ الأدب العباسى لمحمود مصطفى، ٤٥ تاريخ الحضارة الاسلامية لبارتولد، ٦٦ الفن ومذاهبه فى الشعر العربى.

وأثر الفرس فى الأدب العربى كبير ، فقد كان للفرس شعر وأمثال وأدب وضع تحت أعين العرب ، وكان للعرب الذين يجيدون الفارسية وللفرس المتعربين ، كبشار وأبى نواس وكالعتابى ، مجال كبير فى الأدب ، فأخرجوا أدبا عربيا فيه معانى الفرس وبلاغة العرب ؛ وأدب الزهد تأثر كثيرا بنزعات الفرس ؛ والتوقيعات كان للفرس فيها أثر كبير ، وقد ترجمت عن الفارسية « توقيعات كسرى » ؛ وعنهم نقلت آثار كثيرة من الأدب القصصى ، وكان الشعراء ينظمون ماينسرب إليهم من الصور الفارسية ، كان كسرى أنوشروان مشتهرا بحب النرجس ، وكان يقول هو ياقوت أصفر ، بين در أبيض على زمرد أخضر . فقال الشاعر :

وياقوتة صفراء فى رأس درة مركبة فى قائم من زبرجد
كأن بقايا الطل فى جنباتها بقية دمع فوق خد مورد (١)

وكان أردشير بن بابك يصف الورد بأنه در أبيض وياقوت أحمر على كرسى زبرجد أخضر توسطه شذور من ذهب أصفر ، له رقة الخمر ونفحات العطر ، فقال محمد بن عبد الله بن طاهر (٢)

كأنهن يواقيت يطيف بها زمرد وسطه شذر من الذهب
فاشرب على منظر مستطرف حسن من خمرة مزة كالجمر فى اللهب

وأخذ ابن الرومى معنى حكمة لبهرام جور «٣» فنظمه شعرا «٤» وكان من الفرس أئمة الكتاب وأعلام الشعراء الذين أحدثوا آثارا واسعة فى أغراض الشعر ومعانيه وأوزانه وقوافيه ، وإذا كان الأدب فى عهد بنى

---

(١) ٢٣٢ / ٢ زهر الآداب (٢) وينسب البيت الأول لعلى بن الجهم قال أبو هلال : وهو من قول أردشير : الورد ياقوت أحمر الخ (٢٣ / ٢ ديوان المعانى) (٣) فارسى قديم تعلم العربية فى الحيرة وشعر بها . ويقول شمس الدين الرازى فى « المعجم » إنه أول من نظم شعرا فارسيا وأخذه عن العرب (٤) ٢/٢٨٧ وما بعدها زهر الآداب .

أمية عربيا خالصا فى المادة والمعنى ولم يكن للفرس الا مدارسته وحفظه وروايته ، فقد كان فى عهد بنى العباس أثرهم أعمق ، ونقلوا كثيرا من آداب الفرس وحكمهم وأمثالهم وتاريخهم وقصصهم وأسمارهم ، مما ظهر أثره فى الأدب العربى واضحا ، فتنوعت الأغراض ، وظهر التأنق فى النثر والشعر ، وطلبت الرقة والدمائة واتسع مجال التفكير والخيال .

٢ — ويمتاز الأدب فى هـذا العصر بظهور آثار الحياة العقلية فيه ، وبصدق تمثيله للحياة الاجتماعية ، وبكثرة الزهـد والحـكمة وأخبار الزهاد والحـكماء فيـه ، وبتأليف الكتب الجامعة فى الأدب كالبيان والتبيين وعيون الأخبار والكامل والعقد ، وبأن الأدب أصبح فى هذا العصر صناعة علمية فى الانشاء والتأليف ، وأظهرما يتجلى فيه إبداع التصوير واتساع الخيال والمبالغة الشديدة والاكثار من الحكمة والمثل والبراهين العقلية . وقد أصاب صناعة الأدب كساد لفساد الدولة وقلة التشجيع وشيوع الشعوبية وانصراف الناس إلى الفلسفة وعلومها مما بسطه ابن قتيبة فى مقدمة أدب الكاتب .

٣ — وقد ضعفت الخطابة ، لأعجمية رجال الدولة ، ولزوال أسبابها ، فالدولة وطدت دعائمها ، وحكمت بالاستبداد ، وبطلت الخطابة فى الجيوش ، وضعفت الملكات ، وصار فى الكتابة وقد تنوعت أغراضها وأساليبها غنى عن الخطابة فضعف شأنها ، ولم يبق لها إلا مظهرها الدينى ؛ حيث كان الخلفاء يخرجون للصلوات الجامعة ويخطبون الناس ، وآخر خليفة خطب على المنبر هو الراضى .

وقد بلغت كتابة الرسائل فى هـذا العصر مكانة عالية ، وكان للانقلاب العباسى أثر فى العقول ، ظهر على ألسنة الكتاب ، فاستنبطوا عيون المعانى وتخيروا شريف الألفاظ وفتحوا أبواب البديع ، وبذ الكتاب فحول الشعراء فى عظمة الجاه والرياسة .

ونبغ كثير من أعلام الكتاب مثل : أحمد بن يوسف ، ومحمد بن عبد الملك الزيات م ٢٣٣ هـ ، وإبراهيم بن العباس الصولى م ٢٤٣ هـ ، وسعيد بن حميد

م ٢٦٠هـ ، والحسن بن وهب م ٢٦٥ هـ (١) ، وسليمان بن وهب م ٢٧٢ هـ ، وأبو العباس أحمد بن ثوابه الكاتب م ٢٧٧ هـ ، والمرثدى وكان يكتب للموفق م ٢٧٨ هـ ، وأبو الحسين جعفر بن محمد بن ثوابه الكاتب وكتب للمعتضد م ٢٨٩هـ ، ونطاحة الكاتب أحمد بن اسماعيل بن الخصيب الانبارى كاتب عبيد الله بن عبد الله بن طاهر م ٣٠٠ هـ ، ولنطاحة كتاب « طبقات الكتاب » ، ومحمد بن مكرم الكاتب م بعد عام ٢٨٢ هـ ، وابراهيم بن المدبر م ٢٧٩ هـ وله « الرسالة العذراء » فى موازين البلاغة ، وابن طيفور (٢٠٤ — ٢٨٠ هـ) ، وابن المعتز (٢٤٧ — ٢٩٦) ، وعلى بن الحسن المتوفى بعد عام ٣٠٠ هـ ، وأبو العباس أحمد بن عبيد الله بن عمار م ٣١٤ هـ وله كتب كثيرة فى النقد والموازنة ، وسوى هؤلاء .

٤ — ونبغ فى هذا العصر أعلام ذائعة الشهرة فى الأدب وفى التأليف ، منهم :

الجاحظ م ٢٥٥ هـ وله مؤلفات كثيرة مشهورة كالبيان والحيوان وسواهما ، وأبو سعيد الحسن السكرى م ٢٧٥هـ وكان راوية البصريين وجمع أشعار الجاهليين والاسلاميين ، وابن قتيبة م ٢٨٦ هـ وله عيون الأخبار وأدب الكاتب والشعر والشعراء وسواها ، وابن أبى الدنيا عبد الله بن محمد م ٢٨١ هـ وكان مؤدب المكتفى وله كتب كثيرة ، وابن طيفور تلميذ الجاحظ وله سرقات الشعراء ، وكتاب بغداد ، والجامع فى الشعراء ، واختيار المنظوم والمنثور (٢) ، ومنهم أبو على البصير الفضل بن جعفر م ٢٥١ هـ ،

---

(١) وفى معجم الأدباء أنه ولد عام ١٨٦ هـ ومات فى آخر خلافة المتوكل (راجع ٣/٢٢١ معجم الأدباء نشر مرجليوث) .

(٢) هو أربعة عشرة جزءا ، ويوجد منه ثلاثة أجزاء فى مجلد مخطوط بدار الكتب الملكية وهى : الحادى عشر فى بلاغات النساء وقد طبع بمصر مستقلا ، والثانى عشر ويجمع قصائد ورسائل لايوجد لها مثل ومنها المعلقات والثالث عشر يجمع فصول ورسائل مختارة .

وأبو العيناء محمد بن القاسم بن خلاد (١٩١ — ٢٨٣ هـ) وجحظة البرمكى (٢٢٤ — ٣٢٦ هـ) ، ومنهم ابن المعتز الخليفة العالم الكاتب الشاعر ومؤلف البديع وسرقات الشعراء وطبقات الشعراء وسواها من جيد المؤلفات فى الأدب والنقد والموازنة ، إلى غير هؤلاء من أعلام الأدب وفحول الأدباء.

● — ومصادر الثقافة الأدبية فى هذا العصر كثيرة متعددة ، وتشمل :

ا — القرآن والحديث والكتب المؤلفة حولهما مما يتصل بالدين والأدب ، كمجاز القرآن لأبى عبيدة ، وإعجاز القرآن للجاحظ وللواسطى م ٣٠٦ .

ب — خطب الخطباء وحكم الحكماء ورسائل الكتاب والأدباء .

ج — كتب التاريخ التى جمعها أو ألفها المؤرخون فى هذا القرن والذى سبقه ، كابن هشام والبلاذرى واليعقوبى والطبرى وسواهم .

د — كتب السياسة ، ومنها كليلة ودمنة والأدب الصغير والكبير والدرة اليتيمة ورسالة الصحابة لابن المقفع ، ومنها رسالة طاهر بن الحسين إلى ابنه عبد الله ، ومشاورة المهدى لأهل بيته فى حرب خراسان وهى من إنشاء محمد بن أبى الليث الذى كتبها عام ١٧٠ هـ بأمر المهدى (١) .

هـ — كتب الأدب الجامعة كالبيان والكامل وسواها .

و — كتب النقد والبيان وكتب الشعر والشعراء وطبقاتهم وهى كثيرة لا تحصى .

هذا إلى كثير من كتب الحكمة والأخلاق والتصوف والفلسفة التى كانت الزاد العقلى الذى استمد منه كثير من الأدباء ثقافتهم الواسعة أما تصوير المذاهب الأدبية العامة ، والصراع الأدبى بين القديم والحديث ، وآثار هذا الصراع فى الأدب فى القرن الثالث ، فذلك ما نرجىء الحديث عنه إلى مقالة أخرى .

---

(١) راجع ٩٥ و ١٠٧ / العقد الفريد لابن عبد ربه .

مباحث لغوية

الابدال

الابدال غير المطرد

لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد على النجار

ذكرت فيما سلف من القول الإبدال المطرد . وأعرض هنا للإبدال غير المطرد . وهو ما لا يجرى به قياس ، ولا ينتظمه قانون ، وإنما يحفظ فى كلمات أثرت عن العرب .

وهذا الضرب من الإبدال يجرى فى جميع حروف الهجاء ؛ وإن كان يكثر فى بعضها ويشيع ، ويقل فى غيره ، « قال (١) أبو حيان فى شرح التسهيل : قال شيخنا أبو الحسن ابن (٢) الضائع : قلما تجد حرفا إلا وقد جاء البدل فيه ولو نادرا » .

وأذكر فى هذا المقام أن أحرفا جاء فيها الابدال على هذا الوجه غير المطرد فالترمته العامة ، وجعلته منهجها الذى لا تحيد عنه ، ومضت به ألسنتهم ، وانطوت عليه جوانحهم ، فلا يرعونه ولا يبغون به بدلا .

١ — فمن ذلك إبدال الذال دالا . يقول العامة : دكر فى ذكر ضد أنثى ، ودراع فى ذراع ، ودِن فى أذن ، وفيه مع إبدال الذال إبدال الهمزة واوا ، على حد قولهم واخيته فى آخيته ، وورخ الكتاب فى أرّخه ، ووكاف فى إكاف . وقد جاء هذا فى اللسان العربى فى بعض الكلم : جاء الدِكْر فى الذِكْر ، وهو لغة ربيعة ؛ قال الليث : وربيعة تغلط فى الذِكر فتقول دِكر ، وقد أبان سيبويه أن منشأ هذا قولهم ادكر ، قال فى الكتاب (٣) . « وأما الدِكْر فإنهم كانوا يقلبونها فى مدّكر وشبهه ، فقلبوها هنا ، وقلبها شاذ شبيه بالغلط » . وجاء

---

(١) المزهر فى مبحث الابدال . (٢) هو على بن محمد الأشبيلى الاندلسى توفى فى سنة ٦٨٠ هـ . (٣) ٤٢٦/٢ .

فى قراءة ابن مسعود: « لا يرقبوا فيكم إلاً ولا دِمة » بالدال حكاه ابن خالويه فى البديع (١). ويقول العرب: ما ذقت عَدُوفا وعذوفة أى شيئا، ويقول بعض القبائل فيه: عدوفا. والظن أن الدال بدل من الذال؛ إذ كانت فى النطق أسهل وأسوغ، فكان فى إبدالها من الذال استرواح واستخفاف. ويحكى (٢) أن أبا عمرو (٣) الشيبانى قال: كنت عند يزيد بن مزيد الشيبانى، فأنشدته بيت قيس (٤) بن زهير:

ومجنباتٍ ما يذقن عدوفة يقذفن بالمهرات والأمهار

فقال لى يزيد: صحفت، أبا عمرو. إنما هى عذوفة. فقلت له: لم أصحف أنا ولا أنت، تقول ربيعة هذا الحرف بالذال، وسائر العرب بالدال.

ومما قد يكون من هذا الباب قول العرب فى مثل من أمثالهم: إلاّ دِهٍ فلا دهٍ، ويقال: إلا دِهٍ فلا دِهٍ، أى إن لم تكن الآن هذه الخصلة التى يتحدث عنها فإنها لا تكون بعد الآن، أى أن حينها قد حان، يضرب مثلا فى كل شيء حل وقته ووجب إحداثه؛ من قضاء دين قد حل أو حاجة طلبت، وما أشبه ذلك من الأمور التى لا يسوغ تأخيرها. والظاهر أن أصل ذلك إلا ذه فلا ذه، وهما ذه الأشارية، نطق بالدال أول من نطق بالمثل لأمر فى لسانه فتوبع على ذلك.

ومما يذكر فى هذا الموطن أن ترك الذال الى الدال لغة السريانيين؛ كما ذكره صاحب فقه اللسان.

---

(١) ص ٥٢ فى شواذ سورة التوبة. (٢) انظر اللسان فى عدف.
(٣) هو إسحق بن مرار أخذ عنه الامام أحمد بن حنبل. توفى سنة ٢٠٦ هـ
(٤) هذا من قصيدة فى الحماسة منسوبة إلى الربيع بن زياد لا إلى قيس بن زهير. والذى فى الحماسة: ما يذقن عدوفا، والمجنبات الخيل تجنب إلى الأبل.

وقد يكون مما ورد من ذلك قولهم اقذ حرّ الرجل إذا تهيأ للسباب ، ويقولون : اقد حرّ ، ويقول الفراء (١) : إن الذال أجود .

٢ — ومن هذه الأحرف الذال والزاى . يبدل العامة الذال زايا فى بعض الكلمات . يقولون زكرت فى ذكرت ، وزبحت فى ذبحت ، وزنب فى ذنب ، وزوق فى ذوق ، وزهب فى ذهب الى غير ذلك مما هو جار فى كلامهم . وقد فقدت الذال فى لسان العامة المصرية البتة ، فلا تراها إلا مبدلة دالا أو زايا . ويقول صاحب فقه اللسان : إن إبدالها زايا هو الذى جرى عليه اللسان العبرى . ويرى القارئ أنى جعلت حديثى عن العامية المصرية . وقد بعثنى على هذا التخصيص أن أهل المغرب — كما أخبرنى الثقة الخبير بأحوالهم — لا يزالون ينطقون بالذال من مخرجها ، ويأتون بها على وجهها .

وأصل هذا الابدال ما ورد فى اللسان العربى فى كلم قليل . فمن ذلك أنه يقال : ذبرت الكتاب أى قرأته قراءة خفيفة أو سريعة ، ويقال فى ذلك أيضا : زبرته ، والظن أن الزاى بدل من الذال ، فإن الزاى أسهل فى النطق من الذال التى تحتاج الى الضغط على الثنايا . ومن ثم جرى هذا فى لسان العامة لما كانت تدع الصعب فى المنطق وتجنح الى السهل ، ويقال أيضا : ذَرَق الطائر وزرق ، وذرْق الطائر خرؤه . ومما ورد من ذلك قولهم (٢) : مُزْمان فى مذ زمان ، فتراهم للادغام أبدلوا الذال زايا .

٣ — ومن ذلك الثاء تبدل تاء . وقد عدمت الثاء فى لسان عامتنا المصرية ؛ فيقولون فى ثلج تلج ، وتلاتة فى ثلاثة ، وكذلك ما تصرف من هذا العدد ، ويقولون تِفل فى ثُفل ، وتار فى ثار . ومما ورد فى العربية من ذلك قول بعضهم : الخبيت فى الخبيث ، قال السموءل ابن الغَرِيض اليهودى من أهل خيبر :

ينفع الطيّب القليل من الرز ق ، ولا ينفع الكثير الخبيت
وأتتنى الأنباء من ملك داو د فقرت عينى به ، ورضيت

(١) انظر ابن السكيت .

(٢) انظر الكتاب لسيبويه ٢ /٤١٩

سأل الخليل الأصمعي عن الخبيث في هذا البيت فقال له : أراد الخبيث، وهي لغة خيبر. فقال له الخليل : لو كان ذلك لغتهم لقال : الكتير، وإنما كان ينبغي لك أن تقول : إنهم يقلبون الثاء تاء في بعض الحروف . ويروى أن الأصمعي سكت عند كلام الخليل ، ولم يكن للأصمعي بصر بالقياس والنظر ، وأنى له أن يقف في وجه الخليل ؟ وقد قال السيرافي في التعليق على هذه القصة : وهذا عندي يحتمل وجهين : أحدهما أن يكون إبدالهم التاء من الثاء في حروف بأعيانها — والخبيث منها — ولا يبدلونها في جميع المواضع ؛ كما أبدلوا الثاء من الفاء في مغفور ومغثور وفُوم وثوم ، ولا يجب البدل في كل موضع ؛ والوجه الثاني أن يكون الشاعر قال الكتير بالتاء ، غير أن الرواة نقلوه بالثاء على ما تتكلم به العرب ، ولم ينقلوا الخبيث بالثاء للقافية التائية . ويذكر صاحب فقه اللسان أن هذا الابدال هو الذي جرت به اللغة السريانية . ومما ورد في العربية من هذا الابدال المبعوت في المبعوث . وورد من الابدال للادغام (١) ابعتَّلك أي ابعث تلك ، وثلاتّ دراهم أي ثلاثة دراهم ، وقالوا : حدتّهم يريدون : حدثتهم ، كما يقول العامة تماما .

وترى في ألسنة العامة بعض الكلمات بالتاء وأصلها بالذال كشحات ، وأصله شحاذ . ومرد ذلك الى أن العامة الأولى أبدلت من الذال ثاء ؛ كما قال العرب : جثا وجذا في معنى قام على أطراف أصابعه ، وجاءت العامة الأخيرة ، فأبدلت من الثاء تاء على المنهج الذي اطرد في لسانهم . ولا يعجبن القارئ من حديث العامة الأولى والعامة الأخيرة ، فهذا الأصمعي يقول في القَرْطَبان للذي لا غيرة له : الكَلْتبان مأخوذ من الكلب ، وهو القيادة ، والتاء والنون زائدتان ؛ وهذه اللفظة هي القديمة عن العرب ، وغيرتها العامة الأولى ، فقالت: القلطبان ، وجاءت عامة سفلى فغيرت على الأولى ، فقالت : القرطبان . على أنه ورد في المادة شحث وشحذ ، ففي الحديث : هلمى المدية فاشحثيها بحجر أي حديها وسنيها ، فيكون الثاء قد نطقت بها العرب .

---

١ — انظر في هذه الشواهد الكتاب ٤١٩/٢ وما بعدها .

٤ — وتبدل العامة فى بعض الكلمات السين من الثاء ، يقولون ميراس فى ميراث ، وسبت فى ثبت ، وسمرة فى ثمرة ، وسمن فى ثمن . ومما ورد فى ذلك قولهم : سار الرجل اليك أى ثار ، وساوره فى ثاوره . وقالوا : فوه يجرى ثعابيب ، وهو أن يجرى منه ماء صاف فيه تمدد ، وقالوا فيه سعابيب . والأقرب أن الثاء فى هذا أصل ، فان مادة الثعب للسيلان أرغب وأوسع من مادة السعب ، وقد يكون من هذا قولهم : أتانا ملث الظلام ، وملسه ، وذلك حين اختلاط الضوء بالظلمة عند العشاء ، وعند طلوع الفجر ، وقولهم الوطس والوطث للضرب الشديد بالخف .

٥ — ومن العامة من يبدل من القاف همزة ؛ يقولون : ألت فى قلت . وقد ورد من هذا فى اللغة الأفز فى القفز . ويبدو لصاحب القاموس أن أصله الوفز ، والأفز أقرب الى القفز فى معناه ، فالظاهر أن أصله القفز كما ذكرت .

٦ — ومن العامة من يبدل من الجيم قافا ، يقولون : قلع ثوبه ، والوارد جلع كخلع . قال الراجز :

يا قوم إنى قد أرى نوارا جالعة عن رأسها الخمارا

وقد ورد من ذلك الشاروق فى الصاروج للنورة التى يطلى بها . وقد ورد عكس هذا الابدال ، وهو إبدال القاف من الجيم فى قولهم : عانجت الرجل فى عانقته . ومن إبدال القاف من الجيم فى لسان العامة قولهم . قمّر الخبز . وأصله جمره أى وضعه على الجمر .

٧ — ويجرى فى لسان عامة أهل المغرب إبدال الضاد ظاء ؛ يقولون : بَعْظُ القوم حظر ، يريدون : بعض القوم حضر . ومن ثم ترى فى بعض مطبوعات البلاد المغربية خطأ فى رسم الكلمات التى فيها ضاد ، وقد أتوا من قبل ما تعودوه وألفوه . وقد كان هذا جاريا فى لسان الترك حين كانوا يتعلمون العربية ويصبون اليها ويتحدثون بها . وقد بقيت لدينا بقية من ذلك العهد فما زلنا نقول ظابط فى ضابط ، وأهل الظبط فى أهل الضبط . ومما ينبغى ملاحظته أن الظاء التى ينطق بها العامة ليست هي الظاء فى العربية ، فانهم لا يخرجونها من الثنايا وطرف اللسان ، ويقول صاحب القاموس تبعا لأبى حيان :

إن الظاء حرف خاص بلسان العرب ، ومما ورد من ذلك قول أعرابى : ظحى فلان بظبى .

٨ — وبعض العامة يبدل من الظاء ضادا فيقول : الضهر فى الظهر والعضم فى العظم والضل فى الظل . وقد روى فى القصة السابقة أن بعضهم قال : ظحى بضبى ، فيكون أصل هذا الابدال .

وبعد هذا أعرض لكلمات جرى فيها الابدال فى غير اطراد فى اللسان العربى ولا فى اللسان العامى :

١ — فمن ذلك إبدال الصاد سينا ؛ يقول العرب : المسدغة فى المصدغة ، والسدغ فى الصدغ . والعامة تقول لضرب من القثاء الفقوس وأصله الفقوص . ويقول فى القاموس إنها البطيخة قبل النضج ، وهى لغة مصرية . ويقولون : فقس البيضة وأصلها فقص البيضة بالصاد ، ويقولون : اّصير وأصلها اسير أى سار الى الغائط لقضاء الحاجة ؛ كما يقولون فى هذا المعنى : تمشى .

٢ — وجاء إبدال الدال تاء ، ومن ذلك مدّ فى السير ومت ، ويقول العرب : الدفتر ، وبنو أسد يقولون : التفتر . ومما جاء فى العامية من ذلك أنهم يقولون زغروته ، وزغاريت لصوت للنساء يرددنه عند الفرح ، وهو من زغردة الابل ، وهو هدير للجمل يردده فى حلقه .

٣ — وتبدل الياء من الهمزة فيقال رجل يلمعى فى ألمعى إذا كان ظريفا أو ذكيا ، والأصل ـ فيما يبدو ـ ألمعى ، إذ هو منسوب إلى ألمع أفعل تفضيل من لمع أى أضاء ، كأن الظريف منير ، وكذلك الذكى المتوقد مضىء منير . ويقال فى بلد بالشام أذرعات ويذرعات ، والياء بدل من الهمزة إذ الأصل أذرعات كأنه منقول عن جمع أذرعة جمع ذراع ، ويقال لرجل أبى قبيلة من العرب : أعصر ويعصر ، وأعصر هو الأصل ، لأنه منقول عن أعصر جمع عصر فانه سمى بذلك لقوله :

أ عمىّ إن أباك غيّر لونه مر الليالى واختلاف الأعصر

ومما جاء من هـذا عن العامة قول بعض أهل الصعيد الأعلى : يامنة فى آمنة علم على امرأة ؟

عبيد الشعر
فى العصر الجاهلى

لفضيلة الأستاذ الشيخ رياض هلال
المدرس بالأزهر

النابغة :

أبو أمامة زياد بن معاوية النابغة ، نبغ فى الشعر لما احتنك فى السن ، قال صاحب الأغانى : وهو أحد الأشراف الذين غض منهم الشعر ، اتصل بالنعمان بن المنذر فاستخلصه لنفسه ، وأسبغ عليه من نعمته ، وما زال يتبسط على النعيم ، ويتفيأ ظلال الخفض ، حتى سعى حساده به عند النعمان ، فأقصاه وتوعده ، فرحل الى الغساسنة بالشام ، ومدحهم فقربوه وألطفوا له ، وساعد على ذلك ما كان بين المناذرة والغساسنة من منافسة ، فى تقريب الشعراء وترغيبهم ، فزاد ذلك من غضب النعمان عليه ، وما زال النابغة عند بنى غسان ، يصلهم بالدر ويصلونه بالذهب ، حتى بلغه أن النعمان فى علة ، فرجع إليه يطلب ويرجو البراءة ، بشعر هو من أخلد الشعر فى باب الاعتذار والتنصل ، حتى استل سخيمته ، وأحله منه فى المكان الأول ؛ وما كان للنابغة من غنى عن شعر فيه مديح لهؤلاء الملوك ، وفيه شكر لهذه الألطاف الملكية ، تعمل فيه الروية ، ويأتى عليه التهذيب والتنقيح ، حتى يصير أهلا لما يتضمنه من الثناء والمدح ، وحتى يكون شعره من الشعر ، بمنزلة الممدوح من الخلق ، وقد يكون لتعاطيه الشعر بعد احتناكه ، وحكومته بين الشعراء فى عكاظ ، دخل فى ترويه وتنقيحه وتهذيبه ، ولن ننسى أن محاولة النابغة استرضاء النعمان عليه كانت سببا فى تبيينه شعره يلتمس له الجودة والصنعة .

أما شعره ، فهم يخصونه بالديباجة المشرقة ، والرونق ، وقلة السقط ، ويقصدون بذلك أنه متشابه من أطرافه ، فى جزالته ولمعان أسلوبه ، والحجازيون يقدمونه من هذه الناحية على الشعراء . ويلاحظ أن شعره أيضا

موافق لهوى النفس ولهـذا كثر الغناء به وذلك بعض أسباب تجـويده ، وقد أجاد فى وصف ليل الخائف ، واعتذار الجانى ، ومدح المنعم . وقد عرف له الشعراء هـذه المكانة ، فقدموه للحكومة بينهم فى عـكاظ . ولنأخذ فى تحليل شىء من شعره ، نتبين منه هذه الخصائص ونتعرف فيه هذه الصفات .

قال من قصيدة يمـدح فيها عمرو بن الحارث الجفنى ، وكان لقومه عنده أسرى ، فأطلقهم له بسبب مدحته :

كليني لهم يا أميمة ناصب	وليل أقاسيه بطىء الكواكب(١)
وصدر أراح الليل عازب همـه	تضاعف فيه الحزن من كل جانب(٢)
تطاول حتى قلت ليس بمنقض	وليس الذى يرعى النجوم بآئب
علىّ لعمرو نعمة بعد نعمة	لوالده ليست بذات عقارب (٣)
وثقت له بالنصر إذ قيل قد غزت	كتائب من غسان غير أشائب(٤)
بنو عمـه دنياً وعمرو بن عامر	أولئك قوم بأسهم غير كاذب (٥)
إذا ما غزوا بالجيش حلق فوقهم	عصائب طير تهتـدى بعصائب
يصاحبنهم حتى يُغرن مُغارهم	من الضاريات بالدماء الدوارب (٦)
جوانح قـد أيقن أن قبيله	إذا ما التقى الجمعان أول غالب(٧)
لهن عليهم عادة قـد عرفنها	إذا عرض الخطى فوق الكواثب(٨)

(١) أميمة على نية الترخيم والتاء زائدة وفيها كلام . وناصب ذو نصب

(٢) أراح : رد . عازب بعيد .

(٣) العقارب المنن .

(٤) كتائب جمع كتيبة جماعة الخيل . أشائب فتيان أو أخلاط .

(٥) دنيا أى لحاً . (٦) الضاريات الجريئة المتعودة ومثلها الدوارب.

(٧) الموائل . (٨) الخطى الرماح نسبة الى خط : مرفأ بالبحرين .

على عارفات للطعان عوابس ... بهن كلوم بين دام وحالب (١)
إذا استنزلوا عنهن للطعن أرقلوا ... إلى الموت إرقال الجمال المصاعب (٢)
فهم يتساقون المنية بينهم ... بأيديهم بيض رقاق المضارب
يطير فضاضا بينها كل قونس ... ويتبعها منهم فراش الحواجب (٣)
تخيرن من أزمان يوم حليمة ... إلى اليوم قد جربن كل التجارب (٤)
ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم ... بهن فلول من قراع الكتائب (٥)
تقد السلوقى المضاعف نسجه ... وتوقد بالصفاح نار الحباحب (٦)

يعتبر مطلع هذه القصيدة من أجود مطالع الجاهليين ، حتى فضلها بعضهم على مطلع طويلة امرىء القيس ، لأنه لا فضل فى الشطر الثانى لامرىء القيس ، بخلاف بيت النابغة ، وهذه القصيدة مستوية فى نظمها ، قل أن تجد فيها لفظة نابية ، أو عبارة قلقة ، وقلما تجد ذلك عند غير المجودين ، ومن أسمائهم النقاد « عبيد الشعر » . بدأها بهذا الرجاء المشعر بالشغل عن النجوى ، الى ما يعانيه من هم ناصب ، وليل كأنه لطوله غير ذاهب ، قد جمع على صدره الهموم ، من إسباغ الظلام ، وهو بذلك قد دل على حاله ، من أثر موجدة النعمان عليه ، وأومأ الى طلبته بفكاك قومه من الأسر ، ثم بدأ يتحدث عن الاصطناع وعمل الاحسان ، فى الأوفياء من الشعراء ، حين يذكر أن الممدوح يتبع سنة أبيه ، إذ يصل صنيعه بصنيعه ، وأنه وثق له بالظفر والنصر ، ونوه بما لقومه من من صدق البأس ، وقوة الغناء فى الحروب ، حتى ألفتهم جماعات الطير ، لما تعودته من الخصب والشبع ، حتى لتراها حوما صواف الأجنحة ، فوق

---

(١) المراد الخيل ، عوابس لأقدامها على الأعداء . الحالب اليابس .

(٢) الأرقال الأسراع . والصعب غير الذلول . والمصعب الجمل لم يركب ولم يمسسه حبل (٣) الفضاض ما ينكسر من الشىء ، القونس ما بين أذنى الفرس وقونس البيضة أعلاها وفراش الحاجب عظمه . (٤) يوم حليمة بنت الحارث الجفنى يوم مشهور كان للغساسنة على المناذرة (٥) الفلول جمع فل الثلم فى السيف . والقراع التضارب . (٦) السلوقى نسبة إلى سلوق أرض باليمن . والصفاح الحجارة . والحباحب ما اقتدح من الشرر أو طائر وقيل رجل بخيل .

جماعات المحاربين ، موقنات بكثرة الأشلاء والدماء ، وهو صاحب المعنى ومبتدعه ، ولا يخفى ما فيه من خيال مبدع ، وتصوير حسن ، لا يمكن أن يأتى عفو الخاطر ، ولكنها صناعة المروى المثقف . ثم انتقل الى استعراض صور الفرسان على ظهور الخيل ، المعودات اقتحام الغمرات ، عابسات ، لما يصيبها من وقع الرماح وأن أولئك الفوارس حين تلتحم الصفوف يدعون ظهور الخيل ، ويهادرون تهادر الفحول ، يتساقون بينهم موارد الحمام ، بأسياف قاطعة المضارب . ثم انظر الى هذا الاختراع البالغ فى المدح غاية الجمال والحسن ، والذى سماه علماء البيان تأكيد المدح بما يشبه الذم ، فى قوله ولا عيب فيهم الخ . ثم أضفى على السيوف ما يمنع عنها العيب لتفامتها وأنها متخيرة من يوم حليمة ، ليعيد إلى الأذهان خبر انتصار الغسانيين على المناذرة . ثم وصف هذه السيوف بما بالغ فيه أشد المبالغة فذكر أنها تقطع الدروع وتشق الفارس ، وتنتهى الى الحجارة ، فتطير منها الشرر ، وهذه إطالة الصنعة وأثر المعاودة . والقصيدة كلها حبات عقد منظم مشرقة الديباجة منقحة الالفاظ ، متخيرة الأسلوب ، وهكذا يكون تجويد العبيد .

ومن معانى النابغة المجودة قوله :

فانك كالليل الذى هو مدركى وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

وقوله : وأى إنسان لا يشتمل عليه الليل بما فيه من إسباغ الظلام وتجمع الأحزان :

نبئت أن أبا قابوس أوعدنى ولا قرار على زأر من الأسد

وقوله :

وحملتنى ذنب امرئ وتركته كذى العر يكوى غيره وهو راتع

ثم انظر أخيرا الى هذا القياس فى قول النابغة يعتذر للنعمان :

ولكننى كنت امرأ لى جانب من الارض فيه مستراد ومذهب
ملوك وإخوان إذا ما أتيتهم أحكم فى أموالهم وأقرب
كفعلك فى قوم أراك اصطفيتهم فلم ترهم فى شكر ذلك أذنبوا

تلك كلها معان تشهد أن النابغة من « عبيد الشعر » ، وأكرم بها عبودية يكون لها هذا النتاج !

فى احتفال ذكرى المغفور له الملك فؤاد

مما ألقى فى هذا الاحتفال هذه الكلمة

لحضرة الأستاذ الفاضل زكريا أحمد البرى

سيدى مندوب حضرة صاحب الجلالة ـ حضرات أصحاب الفضيلة العلماء .

حضرات السادة :

يطيب لى ، فى يوم ذكرى المغفور له الملك العالم (فؤاد الاول) وقد حظيت بشرف استحقاق جائزته السنوية ، لاول الشهادة العالية لكلية الشريعة بالجامعة الأزهرية ، أن أبعث الى روحه الطاهر ، فى مثواه الكريم ، بأخلص الدعوات ، وأصدق الابتهالات أن يطيب الله ثراه ، ويجزيه خير الجزاء كفاء ما أسدى للعلم والعلماء ، والتعليم والمتعلمين ، من تشجيع وتكريم .

فللمغفور له الملك فؤاد ، فضل إنشاء الجامعة الأزهرية الحديثة بكلياتها المختلفة ومعاهدها النظامية ، وبرامجها التى سايرت الحياة ، وجمعت بين التليد من تراث الاولين السابقين ، والطريف من عمل أساطين العلم المجددين ؛ ففى الأزهر تدرس علوم الطبيعة والرياضة ، والفلسفة قديمها وحديثها ، بجانب علوم الدين واللغة والاجتماع ، وبفضل المليك الراحل ، وحسن إرشاده ، وسامى توجيهه ، خرّجت الجامعة الأزهرية للدين حراسه ، وللقانون علماءه ، وللأدب أعلامه .

مات الملك فؤاد ، ولم تمت أعماله وذكرياته ، فهذه الجامعة الأزهرية ، وتلك جامعته المصرية وهذى جوائزه ، وتلك مآثره ، تشهد بعظيم فضله وسابغ عنايته بالعلم وأهله ، فاذا كان هيروديت المؤرخ اليونانى يقول : « مصر هبة النيل » ويعنى مصر الزراعية ، فانا نقول منصفين « مصر هبة فؤاد » ونعنى بها مصر العلمية .

المواريث الاسلامية

هـذا كتاب جليل الفائدة ، سهل المـأخذ ، وضعه حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ المفضال الشيخ احمد كامل الخضرى المدرس بـكلية الشريعة قال فى مقدمته:

« وبعد ، فقد عهد الى بتدريس علم الفرائض لطلاب السنة الثالثة بكلية الشريعة الاسلامية بالجامعة الأزهرية سنة ١٣٦٤ هـ — الموافق سنة ١٩٤٥ م .

« فرأيت أن ضع كتابا فى هذا العلم يشتمل على ما هو مقرر على الطلاب من كتاب منهاج الطالبين للإمام أبى زكرياء محيي الدين بن شرف النووى رحمه الله وشرحه للعلامة جـلال الدين المحلى رحمه الله . وهو من أوسع الـكتب المحررة المعتمدة فى فقه الشافعية ، مع زيادات مفيدة لا بد منها لمن يريد الوقوف على أسرار هذا العلم ومعرفة قواعده وآدابه .

شاءت الارادة الإلهية ، وقد انتقلت بالمليك الراحل الى جوار ربه ، أن تعزى المصابين عن فقده ، بخلفت من بعده مولانا المليك الصالح (فاروقا الأول) رمز الوطن وعزته ، وسيد الوادى ورمز وحدته، وحامي الأزهر وراعى رسالته ، فأكمل البناء ، وشيد وشاد ، وسقى شجرة العلم حتى آتت أكلها من كل الثمرات . ولا غرو فالفاروق ابن فؤاد ، والولد سر أبيه ، والفاروق حفيد عزيز مصر اسماعيل ، وسليل الأسرة العلوية الـكريمة ، التى اقترن تاريخها فى مصر بالنصر والتأييد ، والاصلاح والتجديد .

حضرة صاحب السعادة المندوب الملـكى :

باسم إخوانى طلبة الجامعة الأزهرية أرجو أن ترفعوا الى مقام حضرة صاحب الجلالة ، فى هذه المناسبة ، أصدق عبارات الولاء ، من قلوب مؤمنة بحبه ، مخلصه لعرشه ، هاتفة باسمه ، تؤمل الخير الـكثير على يدى جلالته ، ملتمسة أن تستمر رعايته للأزهر ، حتى ينال حقوقه وقد أدى واجبه .

أما أنتم أيها الأزهريون ، فاهتفوا من قـلوبكم : رحم الله فؤاد ، وأدام الله فاروق ، وأعزه وأعز به ! والسلام عليكم ورحمة الله »

« وقد راعيت فيه حسن الترتيب والتبويب وسهولة الأسلوب ، ووضوح العبارات ، ليعم النفع به ، ويسهل الأخذ منه » .

ثم ذكر فضيلة الأستاذ أنه ذكر حكم المذاهب الاربعة فى كثير من المسائل، وأحوال كل وارث ، وأحوال اجتماع الجد والأخوة ، وحساب المسائل ، وتقسيم التركات ، والتأصيل والتصحيح وغيرها ، ووضع جدول المواريث المشهور ، وقانون المواريث الجديد . فجاء هذا العمل كافيا فى هذا الباب كفاية تغنى عن الرجوع لغيره .

وإننا نشكر لفضيلة المؤلف ما بذله من الجهود والعناية والدقة فى وضع هذا الكتاب ، وأجمل ما كوفىء به أنه جاء موفيا بالغرض ، فله من الله الأجر ومنا الشكر والثناء .

القضايا الكبرى فى الاسلام

هذا كتاب طريف وجليل الفائدة معا ، موضوعه عرض القضايا الكبرى التى حدثت فى الاسلام من أول مؤامرة المنافقين فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم على المهاجرين ، إلى قضية كتاب الشعر الجاهلى للأستاذ الكبير طه حسين بك ؛ وقد اعتمد حضرة صاحب الفضيلة المؤلف الشيخ عبد المتعال الصعيدى على أصدق المراجع فيها ، فكان ما كتبه عنها ، معرضا بديعا للمبادىء الاسلاميه ، والأصول الفقهية ، يتخللها نبذ تاريخية ، وحوادث سياسية ، ومنازعات طائفية ، وشئون أدبية ، وظاهرات اجتماعية ، يتراءى بعضها فى كتب العلم والادب ، ولا سبيل إلى الحصول على مجموعها فى كتاب واحد . فرأى فضيلة المؤلف أن يجمع بين متفرقها ، وأن يطرف بها العالم القارىء فى أوفق الأوقات للاطلاع عليها ، والعالم فى مضطرب المبادىء ، ومزدحم المذاهب . وقد أحسن الأستاذ كل الأحسان فى جمعها وترتيبها وعرض موضوعاتها ، فجاءت أطروفة علمية أدبية يضطر مقتنيها لمطالعتها كلها ، فيكتسب من وراء ذلك فوائد من كل ضرب من ضروب المعرفة .

فنشكر لفضيلة الأستاذ ما بذله من جهد فى تأليف هذا السفر الضخم الحافل بالمعارف القيمة فى معرض يسوق القارىء ويلذه فى وقت معا .

بسم الله الرحمن الرحيم

النواميس الوجودية

والارادة الالهية

خلق الله الانسان ومنحه من الخصائص العقلية والفكرية بما مكنه من البحث والنظر والاستقراء والاستدلال ، وحفظ ما يحصله من ذلك وتمدينه لغيره . بقى على هذه الحال آمادا طويلة استجمع فيها كثيرا مما يختص بحفظ وجوده ، وترقية وسائله . فلما اكتشفت أخذ يدون كل ما يعلمه فوُجد العلم ، ولكن على حالة ساذجة مشوشة ، وما زال يترقى ويتهذب حتى نبغت أمم أوتيت بسطة من العيش ، فانقطعت منها للعلم جماعات عملت على ترتيبه وتبويبه وتفصيل مسائله ، وجعله صالحا لأن يلقن لطلابه ممن أرادوا أن يتمحضوا لخدمته .

كان العلم إلى ذلك العهد مختلطا بالفلسفة ، ولم يشعر الانسان بضرورة الفصل بينهما إلا بعد أن أدرك الخلاف الجوهرى بين غايتيهما . فبقى العلماء أحقابا طوالا يكتفون بجمع المشاهدات دون أن يعنوا بتلمس العلاقات المشتركة بينها ، فكان ما يجمعون منها تتخلله آراء لا تمت الى الواقع بسبب ، ومن هنا اندس إلى العلم كثير مما ليس منه فى شىء ، ولا يمكن التدليل عليه بعمل محسوس .

فلما نبغ (بيكون) فى القرن السابع عشر ووضع الدستور العلمى الذى قرر فيه: « أن كل ما لا يمكن التدليل عليه بعمل محسوس لا يجوز أن يعتبر علما » ، واتضح فى جملة ما اعتبر من العلم معارف لا يمكن إقامة الدليل المحسوس عليها ، اضطر العلماء إلى إخراج كل ما كان من هـذا القبيل من حظيرة العلم ، واعتبارها آراء علمية تحت التحقيق .

هذا التمحيص العلمى أدى إلى تقوية جميع الوسائل التى تميز بين ما هـو علم وما هـو رأى ، ومن ضمن هـذه الوسائل ربط الحوادث الوجودية بالنواميس الأزلية الثابتة المولدة لها ، فما هى هذه النواميس ؟

النواميس هى القوى الثابتة التى تلازم المادة وتدفعها لأن تتشكل وتتنوع لتوليـد الـكائنات الأرضية على نظام مقرر ، وتهيمن على جميع أطوارها ، فتـكوّن موجودات متكافئة متكاملة ؛ ولا يقف سلطانها عند حـدود العلم المادى وحـده ، بل يمتـد إلى العلاقات المتبادلة بين الـكائنات ، والقوى المعنوية الملازمة لتلك الـكائنات ومنها الانسان نفسه .

إن إدراك الانسان للنواميس أمر ذاتى وتجريدى وواقعى فى آن واحد . فهو ذاتى لأن الانسان اهتدى إليها بذاته ؛ وتجريدى لأنه حاصل مجموع حوادث عامة كثيرة ، جردها الانسان منها بالنظر والاستدلال ؛ وواقعى لأنه حقيقة لا يمكن النزاع فيها كما لا يمكن النزاع فى تلك الحوادث ذاتها .

فى العلم المحسوس ظواهر وخواص لا تحصى ، ينتج من تركبها وتآلفها جميع ما هو واقع من الحوادث الطبيعية والاجتماعية والنفسية . هذه الظواهر ليست بشىء سوى تلك الخواص فى حالة تأثير على مخ الانسان وغيره من الكائنات المدركة ، لتحدد فيه الصور المحسوسة . وقد عرف بعد مقابلات شتى للحوادث بعضها ببعض ، أن فى تعاقب وتجمّع تلك الخواص المختلفة التى تولد الحوادث العالمية نظاما مقررا . هذا النظام نفسه هـو أثر النواميس الطبيعية المتولية أمرها بإرادة الخالق لهـا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى . وقد اعتبرت هذه النواميس عامة لأن آثارها متشابهة فى جميع الأحوال وجميع الأمكنة ، وأبدية لأنها لا تتغير بتأثير أى مؤثر فى أى زمن من الأزمان .

هـذا هـو رأى العلم والفلسفة منذ قرون ، إلا أن هذا المذهب أخذ فى القرون الثلاثة الأخيرة مكانا أوسع ممـا كان له .

كان لشيوع هـذا القول فى العلم والفلسفه أثر خطير فى إيمـان المؤمنين ؛ فقد استخدمته الفلسفة المـادية فى التشكيك فى وجود الحكمة الالهية المدبرة ، وهى عماية لا يتردى فيها إلا من لا بصائر لهم ، ولو كانوا من أعلم العالمين . فان وجود النظام العام فى الكون ، وتبعيته لقوى مسلطة على إيجاده ، لا ينفى وجود إرادة إلهية أزلية أبدعته على هـذه الصورة ؛ فهل كانوا يريدون أن يـكون الـكون على حالة غـير ثابتة ولا مستقرة حتى يسوغ لهم أن يقرروا أن له قيّما

يدبره على مايشاء ؟ ألا يكونون ، لوكان الحال على هذا المنوال ، أول من يرفعون عقائرهم قائلين : لو كان للكون إله حكيم لـكانت لحوادثه قوانين ثابتة لا يعتريها الانحراف ، لتـكون الـكائنات على نظم ثابتة يصلح معها وجودها ونظامها ، ويقوم على تلك النظم الثابتة علم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ويبقى ثروة مستمرة أبد الآبدين .

فى هذه الفترة الطويلة من الزمن تأدى العلماء الدائبون على اكتشاف أسرار الوجود الى مدركات تدحض قول الملحدين ، وتصحح فهم معنى النواميس التى يعتمد عليها فى زعزعة إيمان المؤمنين . ولو كان هؤلاء العلماء المصححون لافهم من الكتّاب العاديين لما عبانا بأقوالهم ، ولكنهم من رتبة مكتشفى النواميس ، منهم الأستاذ الكبير (اميل بوترو) Emile Boutroux المتوفى سنة (١٩٢١) فقد قال فى كتابه (إمكان النواميس الطبيعية) فى طبعته الثامنة الصادرة فى سنة (١٩١٥) ما يأتى :

« من الخطأ أن نقول إن النواميس هى التى تدبر الحوادث الطبيعية ، فهى لم تـكن موجودة قبل الـكائنات ، ولكن الـكائنات هى التى اقتضتها ، فهى لا تدل على غير العلاقات المشتقة من طبائعها »

ثم قال : « فالعالم يرينا فى كل مكان بجانب الدوام والثبوت ، وهى الحالة التى تنفى كل شك فى ثبات النواميس ، تغيراً وارتقاء وانحطاطا ، وهو يقضى بتغيرها ، وليس هذا فى النواميس الجزئية ، ولكن فى النواميس الـكلية التى تجمع تلك النواميس » .

ثم قال : « ولـكن أكان هذا النظام العالى (يريد نظام العالم) مما يمكن أن يوجد إذا كان الثبات المطلق هو الناموس السائد فى الـكون ، وكان الأصل الذى مؤداه لايتلاشى شىء ولا يتجدد شىء ساريا بدقة فى الـكائنات ؟ أكانت توجد فى العالم قيم متفاوتة ، أى صفات ومزايا بعضها أرجح من بعض ؟ أكان يوجد ترق وتكمل بين ثمرات قوة ثابتة واحدة ؟

ثم قال : « الانسان فى علاقاته مع العالم لم يك بمتفرج ساذج ليس عليه إلا أن يقنع بالأشياء كما تحدث بمقتضى القوة الواجبة ، ولـكنه يستطيع أن

يعمل ويطبع المادة بطابعه الخاص ، ويستخدم نواميس ليحدث أعمالا أرقى من أعمالها ، فسُمُوه على الكائنات ليس بالقول المجازى ، أو الوهمى المتولد عن الجهل ، وليس هو بالشعور العقيم بوجود قيمة عالية وهمية . فان سموه هذا يدل عليه سلطانه العقلى على غيره من الكائنات ، وقدرته على إحالتها على درجات متفاوتة الى ما يوافق أفكاره » .

وقال أيضا : « إن وجود الانسان ، وهو كائن شاعر بذاته ، لا يمكن تفسيره بمحض فعل النواميس الطبيعية والفيزيولوجية . فان وجوده وأعماله تقتضى من الطبيعة إحداث تغييرات لا تستطيع إحداثها »

وقال العلامة (وليم كروكس) وهو أشهر كيماوى القرن العشرين وعضو بالمجمع العلمى البريطانى فى خطبة له ، وهى موجودة فى مجموعة خطبه صفحة ٨ :

«متى امتحنا من قرب بعض النتائج العادية للظواهر الطبيعية ، نبدأ بادراك الى أى حد تنحصر هذه النتائج أو كما نسميها النواميس فى دائرة نواميس أخرى ليس لنا بها أقل علم . أما أنا فان عدم اعتمادى على رأس مالى العلمى قد بلغ حدا بعيدا جدا . فقد تقبض هذا النسيج العنكبوتى للعلم، كما عبر عنه بعض المؤلفين ، حتى لم يبق منه إلا كرية حقيرة تكاد لا تدرك» . فانظر الى أى حد بلغ الأدب لدى العلماء حتى أصبحوا يخشون التهجم على الاثبات أو النفى ، وقابل بينهم وبين من لا يصلحون أن يكونوا من تلاميذهم ، فى جرأتهم على قول ما ليس لهم به علم ؟

وقد عاود الأستاذ كروكس الكلام فى هذا الموضوع فى خطبة له أخرى نشرت فى مجموعة خطبه صفحة ٣٦ فقال :

« إن ما نسميه ناموسا طبيعيا هو فى حقيقته وجه من وجوه الاتجاه الذى يعمل على موجبه شكل من أشكال القوة . ونحن نستطيع أن نعلل الحركات الذرية كما نعلل حركات الاجرام السماوية ، ونستطيع أن نستكشف جميع القوانين الطبيعية للحركة ، ولكننا مع ذلك لا نكون أقرب مما كنا عليه الى حل هذه المسألة وهى : أى ضرب من ضروب الارادة والفكر كائن خلف هذه الحركات الذرية ، مجبرا إياها على اتباع طريق مرسوم لها من قبل ؟ وما

هى العلة العاملة التى تؤثر من وراء حجاب ؟ وأى ازدواج من الارادة والفكر يقـود الحركة الآلية الصرفة للذرات خارجة عن النواميس الطبيعية ، بحيث يحملها على تكوين هذا العالم المادى الذى نعيش فيه ؟ »

الى هذا الحـد وصل التفكير العلمى فى النواميس التى كان يتوكأ عليها الماديون لنفى وجود الخالق القدير ، وهو تحول أنتج أعظم الآثار فى الانتاج الفلسفى الحديث ؛ ويؤلمنا أنه لم يصل خبره الى الذين يلقون القول على عواهنه من مقـلدى الماديين عندنا فيحاولون أن ينشئوا جيلا من اللادينيين « وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا » .

هذا وقد نبه الحق جل وعز المسلمين فيما أوحاه إليهم من الحـكمة الى هذا الموضـوع الجلل ، فـكشف لهم فى كتابه الـكريم بأن لله سننا لا تتخلف ليستهدوا بها فى تطوراتهم الاجتماعية ، فقال : « سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا » . وأكد سبحانه هذه الحقيقة العلمية فقال تعالى : « فهل ينظرون إلا سنة الأولين ، فلن تجد لسنة الله تبديلا ، ولن تجد لسنة الله تحويلا » .

وبيّن فى آيات أخرى أن حكمته تعالى اقتضت أن يكون نظام الخليقة شاملا لجميع موجوداتها ليكون ذلك لهم نبراسا يهتدون به فى محاولاتهم ، فلايتوهموا أن الامور تجرى على حالة من الفوضى لا ضابط لها ، فلا يعتدوا فى مطالبهم ، ولا يستعجلوا الحوادث قبل أن تتهيأ عواملها لهم ، فقال جل شأنه : « إنا كل شىء خلقناه بقدر » وقال : « وإن من شىء إلا عندنا خـزائنه ، وما ننزله إلا بقدر معلوم » .

هذا كله وجه من وجوه الحـكمة القرآنية التى أتاحها الله للآخذين بدينه ليتزنوا فى محاولاتهم ، ويتئدوا فى تدبير أمورهم ، ويتحـروا السنن الالهية فى بناء وجودهم . وكل هذه الآيات مُثل عليا لم يهتد إليها العلم إلا بعد قرون لا تحصى من التفكير والنظر ، أوحيت الى هذه الأمة ليجعل منها آية للامم ؟

محمد فريد وجدى

النساء فى العهد النبوى

لفضيلة الأستاذ الشيخ طه محمد الساكت
المدرس بالأزهر

عن أبى سعيد الخُدرى رضى الله عنه قال : « قالت النساء للنبى صلى الله عليه وسلم : غلَبنا عليك الرجال ، فاجعل لنا يوما من نفسك ؛ فوعدهن يوما لقيهن فيه ، فوعظهن وأمرهن ؛ فكان فيما قال لهن : ما منكن امرأة تُقدِّم ثلاثة من ولدها إلا كان لها حجابا من النار . فقالت امرأة : واثنين ؟ فقال : واثنين » . رواه الشيخان .

* * *

قالت النساء : فى رواية مسلم أنهن كن من نساء الأنصار ، والقائلة إحداهن ، ولعلها كانت أكبرهن سنا أو شأنا ، ولرضاهن كلهن نسب القول إليهن .

غلبنا عليك الرجال : زاحمونا عليك فلم يكادوا يتركون لنا وقتا معك ، تعلمنا فيه مما علمك الله (١) .

ولدها : الولد يشمل الذكر والأنثى ، والصغير والكبير ، والمفرد والجمع .

إلا كان : أى هذا التقديم المفهوم من « تقدم » وفى رواية « إلا كانوا » أى هؤلاء الثلاثة ، وفى رواية ثالثة « إلا كن » أى هؤلاء الأنفس ، أو النسمات .

---

(١) نستعين فى شرح الحديث إجمالا وتفصيلا برواياته المختلفة ، قصدا إلى الجمع والافادة وخير مافسر الوارد ، الوارد .

فقالت امرأة : هى أم سليم الأنصارية والدة أنس خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقيل أم مُبشر ، وقيل أم أيمن ، ولا مانع أن تكون كل سألت ، فيروى القول عن كل .

* * *

هذه صحيفة من الصحف الخوالد ، من تاريخ النساء فى صدر الاسلام ، أحببنا أن نعرضها على نسائنا فى هذا العصر ، عسى أن يجدن فيها عظة بليغة ينتفعن بها ، أو حكمة رشيدة ينتفعن بنورها . وإنهن لواجدات إن شاء الله ، متى أصغين القلب ، وألقين السمع ، وقام أولياؤهن بما فرض الله من تعليمهن وإرشادهن .

لم تكن حياة النساء فى العصر الأول كحياتهن فى هذا العصر ، مضطربة حائرة ، أو متبذلة ساخرة ؛ بل كانت إلى الفطرة أقرب ، وإلى الطهر أدنى . ولم يكن يمنعهن الحياء الذى يتحلين به ، والحياء من الايمان ، أن يتفقهن فى الدين ، ويسألن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه عما جهلن منه ؛ ولم تكن رعايتهن البالغة بحقوق الزوج والبيت والولد ، لتحول بينهن وبين المنافسة فى الهدى والخير ، والمسارعة إلى المثوبة والبر ، ابتغاء رضوان الله ورسوله .

قلن يوما لرسول الله صلى الله عليه وسلم : يارسول الله ، غلبنا عليك الرجال ، فاستأثروا بك ، وذهبوا بحديثك ، فاختر لنا يوما من تلقاء نفسك نأتيك فيه ، فتعظنا بمواعظ الله ، وتعلمنا مما علمك الله ؛ فقال : موعدكن بيت فلانة يوم كذا وكذا فاجتمعن فيه .

أدب فى الخطاب ، وكرم فى الجواب ، وحرص على الوفاء ، رغبة فى العلم والتعليم ، ورجاوة للفقه فى الدين . وهذا بعض ما كان منه ومنهن ، صلوات الله عليه ، ورضوان الله عنهن .

* * *

اجتمعن فى الموعد المضروب ، حتى جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فحدثهن وعلمهن ، وتخير من الحديث ماهن أحوج اليه ، وماهو أمسّ بهن ،

وأزكى لهن . وكذلك الداعي إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة ، يحدث كل أحد بما هو أصلح له وأجدر به .

واقتصر أبو سعيد رضي الله عنه على تلك البشارة العظيمة التي سنذكرها بعدُ ، ولم يبين لنا ماذا أمرهن به في هذا اليوم ؟ إما لعنايته بهذه البشارة وجليل شأنها عند الناس ولا سيما النساء ، وإما لأنه لم يبلغه ما وجه إليهن النبي صلى الله عليه وسلم من أمر . ومن يتتبع عظاته للنساء صلوات الله عليه يطمئن إلى أنه أمرهن ، فيما أمرهن ، بالصدقة ، جبراً لنقصهن ، وتطهيراً لقلوبهن ، وتكفيراً لسيئاتهن . على أن أبا سعيد نفسه هو الذي روى عنه الشيخان أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج في أضحى أو فطر إلى المصلى فمر على النساء ، فقال : يا معشر النساء تصدقن ، فإني أُريتكن أكثر أهل النار ، فقلن وبمَ يا رسول الله ؟ قال : تكثرن اللعن وتكفرن العشير (١) ؛ ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن ! قلن : وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله ؟ قال : أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل ؟ قلن بلى ؛ قال فذلك من نقصان عقلها ، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم ؟ قلن بلى ؛ قال فذلك من نقصان دينها . وفي رواية لمسلم عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنه قال : تصدقن فإن أكثركن حطب جهنم ؛ لأنكن تكثرن الشكاة وتكفرن العشير ؛ فجعلن يتصدقن من حليهن يلقين في ثوب بلال من أقرطتهن [٢] وخواتمهن .

ولا يعيب المرأةَ أن يكون النقص في أصل تكوينها وخلقتها ، لأنها لا يد لها فيه ، وإنما هو لحكمة عالية أرادها العليم الحكيم ، ليكتب على الرجل ولايتها ورعايتها ، وبذل الجهد في إكرامها والإحسان إليها ؛ ومن أجل ذلك لم يحملها ما لا طاقة لها به ، بل نهاها أن تتعاطى ما لا تحسنه من كل ما لا يتفق مع جبلتها وتكوينها . وقلما وليت أمراً ليس من شأنها إلا باءت هي وأنصارها

---

(١) المعاشر والمخالط ولا سيما الزوج .

(٢) القرط : ما يعلق في شحمة الأذن ، ذهبا كان أو غيره ، وجمعه قراط كرماح والأقرطة جمع الجمع .

بخسران مقيم ، وخزى أليم ! على أنها إذا تأملت فى هذا النقص وجدته من نعم الله عليها ، ورحمته بها إذ رفع عنها إصرا لاتقوم به ، ووزرا لا تحمله ، وقد يعوضها الله بصالح الأعمال ما تسبق به كثيرا من الرجال .

بقى الكلام على البشارة التى بشرهن بها النبى صلى الله عليه وسلم ، وهى أن من أصيبت فى ثلاثة من أولادها فصبرت عند الصدمة الأولى واحتسبت راضية بقضاء الله وقدره ، فقد ضمن الله لها الجنة ، ووقاها عذاب النار .

واشترط بعض العلماء أن يكونوا صغارا لم يبلغوا الحلم ، أخذا مما رواه البخارى عن أنس رضى الله عنه ، قال : قال النبى صلى الله عليه وسلم : « ما من الناس من مسلم يُتوفى له ثلاثة لم يبلغوا الحنث (١) إلا أدخله الله الجنة بفضل رحمته إياهم » لأن الرحمة بالصغير أعظم ، والمحبة له أكثر ؛ ولكن لايخفى أن المصيبة فى الكبير أقطع ، والفجيعة فيه أفظع ، والآمال به أعلق ، فإن لم يفق الصغير فى المثوبة فلا أقل من أن يساويه .

طمعت النساء فى فضل الله ، فسألن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وما أكثر تسآلهن فى مثل هذا المقام ، أيكون هذا الفضل لمن أصيبت فى اثنين ؟ فأجابهن صلوات الله عليه بأنه ثابت كذلك لمن فجعت فى اثنين . بل أخرج الطبرانى فى الأوسط من حديث جابر بن سَمُرة مرفوعا « من دفن ثلاثة فصبر عليهم واحتسب وجبت له الجنة ، فقالت أم أيمن : أو اثنين ؟ فقال : واثنين ، فقالت : وواحدا ؟ فسكت ، ثم قال وواحداً » . ولا عجب فى هذا عند من يعلم أن لا حرج على فضل الله عز وجل ، وكيف ؟ وقد روى البخارى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « يقول الله تعالى ما لعبدى المؤمن عندى جزاء إذا قبضت صفيه من أهل الدنيا ثم احتسبه إلا الجنة » . ففى هذا بشارة شاملة لكل من أصيب فى عزيز لديه ، من ابن بار أو أب رحيم ، أو أخ كريم ، فقابل المصاب بالصبر والتسليم ، والرضا بقضاء العليم الحكيم !

ودلت الأحاديث المتواترة على أن الرجل والمرأة فى هذه البشارة سواء ،

(١) الذنب ، والمراد لم يكلفوا فيكتب عليهم الحنث .

وإنما قال صلى الله عليه وسلم « ما منكن امرأة » الخ لأن العظة كانت خاصة بالنساء .

* * *

هذه صحيفة تصور لنا على الرغم من إيجازها مكانة المرأة فى الاسلام ، وَحد به عليها ، وعنايته بتعليمها وإرشادها ، وحمايته لها من وخامة الابتذال والاختلاط ، وما يجران عليها من وبال وبلاء . ثم تبين لنا كيف استجابت المرأة فى الصدر الأول لدعوة الاسلام وتأدبت بأدبه ؟ فلم تعْدُ طورها ولم تجاوز حدها ، ولم تفكر يوما أن تزاحم الرجل فيما كتب الله عليه من حقوق وأعباء ، وإن عملت على أن تكون معه فى الخير العام على سواء .

ولا نريد هنا أن نبين منة الاسلام على المرأة فيما فرض لها من حقوق وواجبات ، وفيما أنقذها من طغيان الرجل فى العصور المظلمة ، وقد كان يسومها سوء العذاب والآلام ، ويعاملها معاملة السلع والأنعام ؛ فقد كتبت فى هذا مؤلفات ومقالات تربو على الاحصاء ، وأضحى الكلام فيه من الحديث المعاد .

وإنما الذى نريد ونرجو من المرأة فى عصرنا الحاضر أن تقرأ ، ولو على سبيل التسلية ، تاريخها فى الاسلام ، وعنايته بها ؛ فعسى إن فعلت أن تذكر نعمة الله عليها ، فتخفف من غُلَوائها ، وتقصد فى غيها ، وتتبين أنها كانت مخدوعة بمفاتن المدنية الحديثة وآثامها وشرورها !

وحينذاك تضع أكرم اللبنات وأقواها فى بناء أمتها وعزها ، وسعادتها وارتقائها ؟

محاسبة النفس

قال أمير المؤمنين هرون الرشيد لابن السماك الزاهد يوما : ما أحسن ما بلغنى عنك !

قال ابن السماك : يا أمير المؤمنين إن لى عيوبا لو اطلع الناس منها على عيب واحد ما ثبتت فى قلب أحد مودة ؛ وإنى لخائف فى الكلام الفتنةَ ، وفى السر الغرة ؛ وإنى لخائف على نفسى من قلة خوفى عليها .

نقول : هكذا لتكن محاسبة النفس . فبأى مقياس نقدر الفرق بين ابن السماك وبين الذين يغضبون إذ لم تمدحهم وتشيد بذكرهم بغير حق ؟

اوائل المتكلمين من المسلمين

غيلان الدمشقى

لفضيلة الأستاذ الشيخ على مصطفى الغرابى
المدرس بكلية أصول الدين

لقد تحدثنا فى المقالين السابقين عن اثنين من أوائل المتكلمين ، وهما جهم بن صفوان ، والجعد بن درهم ؛ ولقد كانا يذهبان الى القول (بالجبر) أى أن الانسان مجبور على أفعاله ، وأنه كالريشة المعلقة فى الهواء ، وأن الأفعال تنسب اليه مجازا ، كما يقال : اخضر الزرع ، وأنبتت الارض ، وأضاءت الشمس ، وجرى النهر .

والآن نريد أن نذكر صاحب مذهب آخر يخالف المذهب الأول (الجبر) وهو « أن الانسان مختار فى أفعاله وليس مجبورا عليها » . وصاحب هذا المذهب هو : غيلان بن مروان الدمشقى(١) . أوغيلان بن يونس (٢) الدمشقى . أو ابن مسلم القبطى (٣) . ومروان هذا كان مولى لعثمان (٤) بن عفان رضى الله عنه ، وأنه كما يقول ابن المرتضى « واحد دهره فى العلم والزهد والدعاء الى الله وتوحيده وعدله » وبرغم مايقوله عنه ابن المرتضى فقد قتله خالد القسرى بأمر هشام بن عبد الملك ، يوم عيد الأضحى . ويقول عنه أيضا ابن قتيبة : « كان قبطيا قدريا » (٥) .

لم نعرف بالضبط عام ولادة غيلان ولا عام وفاته ، وإنما الذى نعرفه هو أنه عاش فى زمن عمر بن عبد العزيز ، وقتل فى زمن هشام

(١) المنية والامل لابن المرتضى ص ١٠ (٢) سرح العيون ص ١٨٣ (٣) هامش التبصير ص١٣ (٤) أما ابن المرتضى فانه يقول : إن غيلان هو الذى كان مولى عثمان لا أباه ويظهر أنه يريد بهذا تشريفه لانه عده من المعتزلة (٥) المعارف لابن قتيبة الدينورى ص ٢١٢

ابن عبد الملك (١). فيكون وجوده فى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى والنصف الأول من القرن الثانى .

آراؤه :

أما آراؤه الكلامية فانه كان يقول (بالاختيار) أى أن العبد قادر على أفعال نفسه ، فهو الذى يأتى الخير بارادته وقدرته ، ويترك الشر أو يفعله باختياره أيضا ، وأنه ليس للقدر سلطان عليه .

ولقوله هذا عده ابن المرتضى فى الطبقة الرابعة للمعتزلة (٢) .

وأما رأيه فى الايمان ، فانه كان يذهب فيه الى رأى المرجئة ، اى أن الايمان « هو المعرفة ، والاقرار بالله تعالى و برسله (عليهم السلام) . وكل ما لا يجوز فى العقل أن يفعله ، وما جاز فى العقل تركه فليس من الايمان (٣) .

إن غيلان بحسب النص الآخر يذهب الى مذهب الحسن والقبح العقليين أى ما لا يجوزه العقل من الأفعال ولا يحسن عنده صنعه فليس من الايمان ، وأنه بجعله الايمان معرفة وإقرارا قد أسقط قيمة الأعمال وأنها لا دخل لها فى تحقيقه ، وأن العبد إذا أقر بلسانه وعرف بقلبه كان مؤمنا وإن لم يأت بشىء من الأعمال .

وأما رأيه فى القرآن ، فهو كرأى جهم فى أن القرآن مخلوق وليس قديما .

وأما رأيه فى الصفات ، فهو مثل المعتزلة فى الذهاب الى نفى الصفات الثبوتية ، كالعلم ، والقدرة ، والارادة ، أى أن هذه الصفات عين الذات وليست غيرها . ولهذا دعاه الأشاعرة « بالمعطل »

وأما المعتزلة فانهم يقولون « إنه كان يقول بتوحيد الله وعدله (٤) » .

ومعنى التعطيل فى تعبير الأشاعرة نفى الصفات الثبوتية . وأما معنى التوحيد — عند المعتزلة — فهو عدم القول بأن الصفات الثبوتية غير الذات بل هى عينها .

---

(١) تولى هشام الخلافة سنة ١٠٥ هـ وتوفى سنة ١٢٥ (المعارف لابن قتيبة ص ١٥٩ ـ ١٦٠)
(٢) المنية والأمل ص ١١ (٣) الملل والنحل ـ ١ ـ ص ١٤٧ (٤) المنية والامل ص ١٥

وكان يقول بصحة الامامة من غير قريش ، وأن كل من كان قائما بالكتاب والسنة فانه يصح أن يكون إماما للمسلمين ، لكن بشرط إجماعهم على إمامته . وهو فى هذا الرأى يذهب الى ما ذهبت اليه الخوارج ، من صحة الامامة لغير القرشى إذا قام بأحكام الكتاب والسنة ، وأجمعت الأمة على تنصيبه . إذن تكون آراء غيلان الكلامية هى :

(١) القول بالاختيار . (٢) الايمان معرفة وقول ، وأن العمل ليس داخلاً فيه . (٣) القول بخلق القرآن . (٤) نفى الصفات الثبوتية . (٥) أن الأمامة يصح أن تكون لغير قرشى .

هذه هى آراء غيلان الكلامية التى يتفق فيها مع بعض أصحاب الكلام ويختلف فيها مع بعضهم الآخر . ولهذا يعبر عنه مؤرخو الفرق بتعابير مختلفة ؛ فتارة يجعلونه من المعتزلة ، لتشابه رأيه مع رأيهم فى القول بالاختيار ، ونفى الصفات . ويسمونه (غيلان المعتزلى أو القدرى) .

وتارة يقولون إنه مرجئ ، لقوله فى الايمان بالقول والمعرفة دون العمل .

وتارة يقولون إنه خارجى ، لأن رأيه فى الإمامة كرأى الخوارج .

(ب) أصل المذهب الذى نسب الى غيلان :

لقد كان لغيلان — كما ذكرنا — آراء كثيرة ، ولكنه لم يشتهر إلا بقوله فى القدر ؛ ولهذا يدعوه المؤرخون (غيلان القدرى) . وسنرى أن قوله بالقدر كان سببا فى قتله . ولكن من أين لغيلان مثل هذا الرأى فى القدر ؟

هنا نرى المؤرخين قد اختلفوا فى مصدر هذا القول عنده ؛ فبعضهم يقول : « إن غيلان أول من تكلم فى القدر (١) » . وبعض آخر يقول : « إن أول من تكلم فى القدر معبد بن خالد الجهنى » (٢) ويرى بعض آخر غير هؤلاء وأولئك : « أن غيلان أخذ القول بالقدر عن الحسن بن محمد بن الحنفية (٣) » .

---

(١) سرح العيون لابن نباته . (٢) المقريزى فى خططه . (٣) المنية والامل لابن المرتضى .

ولكن بعد هذا وذاك يروى لنا بعض المؤرخين أن أصل القول بالقدر « إنما هو لرجل من أهل العراق كان نصرانيا فأسلم ثم تنصر (١) » . وذكرت لنا رواية أخرى اسم هذا النصرانى بالنص لا بالوصف وهو « أنه أبو يونس سنسويه من الاساورة (٢) » ، وأن معبد بن خالد الجهنى هو الذى أخذ عنه هذا الرأى لا غيلان ، ولكن غيلان هو الذى جادل فيه ، ودافع عنه ، ونشره بين المسلمين ، وقتل من أجله .

بناء على هذا ، يكون مصدر هذا القول عند غيلان ، ليس مصدر عقيدة المسلمين وهو الكتاب الكريم ، أو الحديث الشريف ؛ وإنما هو دخيل على المسلمين من الأمم الأخرى التى دخلت تحت حوزة الدين الاسلامى وتحت كنفه .

ولقد رأينا أن أصل القول (بخلق القرآن) الذى نسب الى جهم ابن صفوان ، والجعد بن درهم ، والذى عزى أيضا الى (غيلان الدمشقى) إنما نقله الى المسلمين أبان بن سمعان الذى أخذه عن طالوت ، وهما يهوديان .

وأما رواية ابن المرتضى التى ترجعه الى الحسن بن محمد بن الحنفية ، فانما أريد منها تعزيز المعتزلة فى قولهم بالقدر ، وأن أصله يرجع الى الحسن الذى أخذه عن أبيه محمد بن الحنفية ، وأن محمد بن الحنفية أخذه عن أبيه على بن أبى طالب ، رضى الله عنه ، وأن عليا أخذه عن النبى ، صلى الله عليه وسلم ؛ إذن يكون مذهب المعتزلة مأخوذا من النبى عليه السلام . وهذا شأن أصحاب المذاهب الكلامية ، كل منهم يريد أن يسند مذهبه ، ويرتفع به الى الرسول — عليه الصلاة والسلام — ليستفيد قوة ومكانة وقداسة فى نفوس سامعيه ، لأنه كلما ارتبط المذهب بأصل مصدر العقيدة كانت قداسته وإيمان الناس به قويا ، وكانت قداسته فى النفوس أمكن . ولكى لا أثقل على القراء أرجئ بقية البحث عن (غيلان) الى مقال آخر لطوله ؟

---

(١) سرح العيون . (٢) المقريزى .

أثر ابن رشد
في النهضة الفلسفية الأوروبية

لحضرة الأستاذ الدكتور محمد غلاب
المدرس بكلية أصول الدين

(١) في جامعة باريس :

من المعروف أن بعض مؤلفات أرسطو قد صارت منذ سنة ١٢٥٥ ضمن منهج كلية الفنون بجامعة باريس رغم الحروب الشعواء التي أعلنها عليها البابوات ، ولكن هذه المؤلفات كانت تدرس في تلك الكلية في ذلك العهد دراسة محايدة لا يشتغل القائمون بها بمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة .

ولما كان من الضروري أن يستعين الأساتذة المكلفون درس مؤلفات أرسطو بما كتبه الشراح عليها ، فقد قام الأستاذ « سيجيه البرابانى » بدراسة واسعة لشروح ابن رشد على كتب أرسطو استغرقت أكثر من أحد عشر عاما منذ سنة ١٢٦٦ الى سنة ١٢٧٧ فكانت هذه الدراسة مبدأ الحركة التي عرفت فيما بعد باسم « الرشدية اللاتينية » والتي كانت ترمى إلى كشف كل لبس يحوط آراء أرسطو في النقط الأساسية من مذهبه ، وهى : أزلية العالم ، وجحود علم الإله بالجزئيات ، وإنكار انشغال العناية الالهية بعالم ما بعد فلك القمر ، ووجوب صدور المعلومات عن عللها دون أى استثناء ، ووحدة العقل المفيض بالنسبة لجميع بنى الانسان ، وزوال شخصية النفس بتفكك الجسم .

كان الأستاذ سيجيه أثناء دراسته هذه النظريات لا يضيف إلى إيضاحها إلا ملاحظات موجزة يشير بها إلى أن هذه المبادئ تتعارض مع المسيحية ، ثم يعقب على هذه الملاحظات بقوله : ولا ريب أن الدين هو الحق ، ومع ذلك فبعض الفلاسفة يرون عكس هذا الرأى .

غير أن هذا التبصر الذى توخاه سيجيه في دراسته لم يحل دون إدانته

فى نظر رجال الدين واضطهادهم إياه ، ففى سنة ١٢٧٠ أدان أسقف باريس ثلاث عشرة فقرة من فقرات ابن رشد تتعلق بنظريات أزلية العالم ، والقضاء والقدر ، وإنكار علم الاله بالجزئيات ، ووحدة العقل المفيض . وفى سنة ١٢٧٧ أمر البابا جان الحادى والعشرون ذلك الأسقف باجراء تحقيق كانت نتيجته إدانة مائتين وتسع عشرة فقرة . ومن الغريب أن القديس توماس كان قد أقر كثيرا من هذه الفقرات ، فكانت إدانة سيجيه إياها إدانة غير مباشرة للقديس توماس فتحت باب معركة حامية الوطيس من أنصار توماس وخصومه .

وعلى أثر هذا الحكم طرد سيجيه من الجامعة ثم دعى الى المحاكمة فحكم عليه بالسجن المؤبد ، ولكن سكرتيره قتله فى سنة ١٢٧٢ .

على الرغم من هذا الاضطهاد استمرت الحركة الرشدية فى طريقها ، وكان لها من النتائج ما ينتظر من مثيلاتها من الحركات العنيفة ، تضعف حينا فيقل أنصارها ، وتقوى حينا آخر فيظهر لها أنصار جدد . ومن مظاهر قوتها بعد حادث سيجيه أن قام جان الجندولى بتدريس هذه الآراء من جديد فى تلك الجامعة ، فأصدر البابا جان الثانى والعشرون قرارا بطرده من حظيرة الدين رغم أنه قال فى دفاعه عن نفسه : إنه يؤمن بما جاء فى الدين ، ولكنه لا يستطيع أن يدلل عليه ، فهنيئا للذين يستطيعون التدليل ، أما أنا فليس فى وسعى بازائه إلا الايمان بالقلب .

(٢) فى جامعة بادوا .

تمتاز هذه الجامعة عن غيرها من الجامعات بميزتين : أولاهما أنها انفردت بتسجيل عقليات العصور الوسيطة ومعارفها وأخلاقها وعاداتها الى حد أن الباحثين لا يكادون يعثرون على أصدق صور تلك العهد إلا بين صفحات مؤلفاتها ؛ وثانيتهما أن الفلسفة الرشدية بقيت بين جدرانها حتى العصر الحديث على حين أنها امحت امحاء يوشك أن يكون تاما من جميع الجامعات الأخرى .

كان الطب هو السبب الأول الذى اقتاد الفلسفة الرشدية الى جامعة بادوا فى النصف الأول من القرن الرابع عشر ، وكان « بيير الألبانوى » أول من

حملوا على وضع ابن رشد فى صف ارسطو ، وقد أحنق عليه انتصاره لحكيم قرطبة السلطة الدينية فأمرت بالقبض عليه لتعدمه كما كان مألوفا فى ذلك العصر ولكنه توفى أثناء التحقيق وفاة طبيعية ، فدفع الحنق أولئك المتعصبين الى إحراق جثته .

ومن أولئك الأساتذة الذين ساهموا فى تثبيت الفلسفه الرشدية فى جامعة بادوا « جريجوار الريمينى » « وجيروم فيرارى » « وجان الجندولى » الذى كان أستاذا فى باريس والذى طرده البابا من حظيرة الدين فى سنة ١٣٢٦ والذى كتب شروحا طويلة لكتب أرسطو وابن رشد . ومنهم أيضا « أوربانو البولونى » الذى كتب فى سنة ١٣٣٤ شرحا لشرح ابن رشد على كتاب الطبيعة لأرسطو ، فأحدث بذلك سنة اعتبار ابن رشد من كبار الفلاسفة الجديرين بالشرح ، وكان أول العاملين على حلوله فى تلك الأوساط محل أرسطو .

ومنهم أيضا بول البندقى المتوفى فى سنة ١٤٢٩ والذى كان من أكبر علماء عصره المتضلعين .

كان بول أوجوستانيا شديد التدين ، ولكنه وافق على كثير من نظريات ابن رشد وتحمل مسئولياتها أمام دينه ، وكان يعلن أن ابن رشد هو أجل من فهموا فلسفة أرسطو ، ولكن كانت هناك مدرسة قد تأسست فى ذلك العهد لاحياء المعارف الاغريقية ، وكان على رأسها « نيقولا فافا » فأعلنت بلسان زعيمها أن ابن رشد أساء شرح كثير من نظريات حكيم استاجيرا ، فاتفق أشياع النظام الدينى الذى كان « بول » و « فافا » ينتسبان إليه على أن تعقد مناظرة بين هذين العالمين يؤيد فيها كل منهما رأيه بالحجة والبرهان ، فعقدت هذه المناظرة وحضرها ثمانمائة من رجال الدين ، فكان النصر فيها حليف « فافا » على « بول » وابن رشد ، ولكن هذه الهزيمة التى أصابت « بول » لم تتعد البيئات الدينية لأنها — فيما يظهر — كانت مدبرة . أما فى البيئات الجامعية فقد بقى سلطانه العلمى عزيزاً ساميا لم يمسه أدنى احتقار ولا ضعف .

[٢]

ومن زعماء هـذه المدرسة أيضا « جايتانو دى تيين » سنة ١٣٨٧ — سنة ١٤٦٥ وكان من أسرة عريقة فى إيتاليا ، وقد ساهم بموهبته ومعارفه ومجهوده وثروته فى إعلاء المذهب الرشدى وتثبيت أهميته فى جامعة پادوا .

كان حظ هذا العالم أسعد من حظوظ كثير من أسلافه ، فسطع نجمه فى أوروبا كلها ، وطبعت مؤلفاته عدة طبعات ، رغم أن الباحثين المحدثين يرون أن مذهبه كان أقل وضوحا من مذهب « پول البندق » بل إن من يتعمق فى قراءة كتبه يظهر له أنه لا يتفق مع ابن رشد فى كل نظرياته على الرغم من أنه يزعم هـذا . ولـكن لعـل السبب فى شهرته هو أنه قام بمجهود كبير فى الدعاية لابن رشد من جهة ، وفى التوفيق بين الشارح (١) وبين الدين لا سيما فيما يتعلق بخلود النفس .

ولقد نجح « جايتانودى تيين » فى رفع بن رشد حتى صار بفضل دعايته الحـكيم الأول الذى لا ينازع فى «بادوا» و « بولونى » وأصبح أهم ما يشغل أساتذة الفلسفـة فى جامعتى هـاتين المـدينتين هو شرح الشرح الـكبير لابن رشد .

وفى سنة ١٤٨٠ ألفت كاساندرافيد يليه — وهى إحـدى شهيرات عالمات مدينة البندقية — رسالة أيدت فيها تأييدا علميا بعض النظريات الرشدية فنالت بها جائزة الفلسفة الـكبرى .

غير أن هذا التعلق الفائق بمذهب ابن رشد من ذوى العقليات الراجحة لم يمنع من أن يكون له خصوم بها جمونه فى عنف وقوة . ومن أشهرهم وأبرزهم بومبنازى الذى ظل يناضله تارة بطريقة مباشرة ، وأخرى على لسان أنصاره المتحمسين حتى توفى ، فـكانت وفاته بمثابة هدنة وضعت أوزار الحرب بين الرشدية والبومبنازية .

---

(١) كانت كلمـة الشارح إذا أطلقت منفردة فى تلك العصور لا تنصرف إلا إلى ابن رشد .

وعلى أثر ذلك خلا الجو للفلسفة الرشدية ، فانفردت بالسلطان فى جامعة بادوا ، ولكن بعد أن أزال منها مهرة الأساتذة أكثر ما يصطدم مع التعاليم المسيحية ، فعادت حركة الترجمة فى كتب ابن رشد إلى النشاط من جديد ، ولكنها لم تكن أقل وداءة من الترجمة القديمة ، لأن أصلها العبرى نفسه كان سيئا .

بيد أن هذه السيادة الرشديه المغالية كانت قد أحدثت من قبل رد فعل عنيفا بين المجددين ، فنهض أنصار الثقافة الهيلينية الذين كانوا يتعالون على معاصريهم بأنهم هم وحدهم العلماء الحقيقيون بالهيلينية الصحيحة ، وأعلنوا احتقارهم لتلك الهيلينية الزائفة المشوهة الآتية عن طريق العرب ، وذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك ، فصرحوا بأن آراء ابن رشد غير قابلة للمعقولية وغير جديرة بالعقل المثقف . وبالإيجاز كانت غايتهم أن يضعوا كل تراجمة القرون الوسيطة وشراحها فى الدرك الأسفل من الإهانة والازدراء .

وفى ٤ إبريل سنة ١٤٩٢ صعد نيقولا توماس للمرة الأولى على المنصة ليدرس أرسطو باللغة الإغريقية . وعلى أثر ذلك احتدمت معركة حامية الوطيس بين الأرسطوطاليسية العربية من خلال ابن رشد ، والأرسطوطالسية الإغريقية من خلال مؤلفات أرسطو نفسه وتلاميذه وشراحه من الإغريق . وقد ساعد على تفاقم هذه المعركة اتجاه العقول فى ذلك الحين إلى أفلاطون ، إذ أن دراسة هذا الأخير فى كتبه أبانت للمثقفين أن العرب كثيرا ما كانوا يخلطون بين آراء هذين الحكيمين مخدوعين بالتلفيق الاسكندرى . وقد بدأت هذه النهضة الأفلاطونية فى مدينة فلورانسا التى هامت بآراء أفلاطون فى كل نواحى حياتها هياما جعل العلماء يطلقون عليها اسم المدينة الروحية .

كان « بيك دى لاميراندول » صورة أمينة لتلك المعارك والمناضلات ، ففى كتبه يعثر الباحث على الأفلاطونية والأرسطوطاليسية والرشدية وبقية النزعات المختلفة والمذاهب المتباينة المعروفة إذ ذاك مفصلة تفصيلا يختلف باختلاف قيمتها وحظوظها فى ذلك الحين . وأكثر من ذلك أنه كان يتباهى بأنه

يستطيع أن ينصر أية فكرة كانت فى جميع المشاكل التى يمكن الانسانية أن تعرفها. وقد أضاف أحد الخبثاء فيما بعد (ولعله فولتير) إلى هـذه الجملة ليسخر من صاحبها قوله : بل ومشاكل عديدة أخـرى . وقد صارت هذه الجملة الساخرة المضافة الى جملة بيك دى لاميراندول مثلا يضرب للسخرية من التباهى ، ولكن هذه السخرية لم تكن عادلة من جانب ذلك الساخر ، فقد كان بيك دى لاميراندول دائرة معارف كاملة ، وقد أحصى جميع المشاكل التى دارت أو يمكن أن تدور حولها المجادلات الانسانية فى تسعمائة مشكلة وأعلن مقدرته على حلها بالحجج المنطقية .

انتهت هذه المناضلات بانتصار الهيلينية الصحيحة فى جميع جامعات أوروبا ومدارسها وانهزام الرشدية فيها ماعدا جامعة بادوا ، فقد بقى ابن رشد فيها مستمتعا بشىء من الاحترام وإن كانت سيادته الأولى قـد امحت . فمثلا : «زارا بيلا» وهو أستاذ الفلسفة فى جامعة بادوا من سنة ١٥٦٤ إلى سنة ١٥٨٩ ـ كان يعتمد فى فهم الفصول الغامضة من كتب أرسطو على شروح ابن رشد إلا فيما يتعلق بنظرية خلود النفس فقد كان يتبع فيها ، بومبنازى . وقد كان ألبيرتى ، وكريمونينى ينسجان على منوال زارا بيـلا ، فيدعوان إلى نظريات ابن رشد ما خلا نظرية خلود النفس .

وفى سنة ١٦١٩ أمرت السلطات الدينية أساتذة جامعة بادوا بنقض كل مايدرسونه فيها من ضلالات أرسطو ، فلما وصل هذا الأمر الى مسمع كريمونينى احتج عليه وأجاب بلهجـة حادة ملؤها الـكرامة والعظمة قائلا : إنه جاء الى هذه الجامعة ليبسط آراء أرسطو ويشرحها . فإذا اتهم باللادينية استطاع أن يدافع عن نفسه ، وهذا هو كل ما يمكنه عمله .

لهذا يعتبر كريمونينى آخر ممثلى الفلسفة الرشدية فى جامعة بادوا . وكانت وفاته فى سنة ١٦٣١ بمثابة وضع الحـد الأخير لدراسة الفلسفة العـربية فى الغرب (١) .

---

(1) Renar, A-verro-és et l'averroïsme. p. 323-432.

هذا هو مجمل تاريخ الثورة العقلية التى أحدثها ابن رشد فى الغرب ، وقد بان منه أن أهمية هذا الفيلسوف قد بلغت فى أوروبا حدا لم تبلغ عشر معاشره فى البيئات الاسلامية ، إذ أنه ظل بطل المعارك العلمية التى اشتعل أوارها فى أواخر القرون الوسيطة فى أوربا حتى نهايتها فى العصر الحديث ، فكانت المحاورات تدور حول كتبه ، والمؤلفات تكتب لشرح مذهبه ، والمحاضرات تلقى فى تفسير آرائه . وكان فريق يصفه بأنه منير العقول ، وآخر يرميه بأنه مبدع الشك ، أو منكر الديانات ، أو هادم الحق كما أبنا ؛ ولكن جميع علماء تلك العصور — إذا استثنينا منهم واحدا أو اثنين — كانوا متفقين على أنه أقدر شراح أرسطو على الاطلاق . ولهذا كان خصومه أنفسهم من رجال الدين المتعصبين لا يستطيعون الامتناع عن إجلاله ؟

الورع

كان أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز أورع خلفاء بنى أمية ، وكان لا يحب أن يمدح فقصده الأحوص ومعه كثير ونصيب ، فاستأذنه كثير فى الانشاد فأذن له ، فقال :

وليت فلم تشتم عليا ولم تخف بريا ولم تقبل إشارة مجرم
وصدقت بالفعل المقال مع الذى أتيت فأمسى راضيا كل مسلم

ومنها :

فلما أتاك الملك عفوا ولم يكن لطالب دنيا بعده من تقدم
ومالك إذ كنت الخليفة مانع سوى الله من مال رعيت ودرهم
تركت الذى يفنى وإن كان رونقا وآثرت ما يبقى برأى مصمم

ثم ختمها بقوله :

ولو يستطيع المسلمون لقسموا لك الشطر من أعمارهم غير ندّم
فأربح بها من صفقة لمبايع وأعظم بها أعظم بها ثم أعظم

فقال له : إنك مسئول عما قلت ! وأعطاه ثلاثمائة درهم .

علم المنطوق والمفهوم

أبحاث ودراسات

لفضيلة الاستاذ الشيخ حسن حسين
المدرس بالأزهر

حديثى فى هـذا المقال حديث بحث ونقاش وجدل ، ويدور البحث والنقاش حول الفرق بين مفهوم الموافقة والمنطوق غير الصريح ؛ فأن مصادر الأصول فى هذا الموضوع على كثرتها لم تتعرض لهذا الفرق ، ولم يحاول بيانه العلامة سعد الدين التفتازانى فى حاشيته على شرح عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب ، بل أشار الى دقته وعسره وخفائه بقوله « انظر ما الفرق بينهما » . وليت شعرى هل الفرق بين أمرين اصطلح عليهما علماء عظماء اشتهروا بالدقة والبحث كعلماء أصول الفقه عسير الى حد أن صار متعذراً فلم يعالجوا بيانه ، أم أنه ليس له أثر فى تحقيق الغاية من هذا العلم وهو مبحث الاجتهاد واستنباط الأحكام من أدلتها فهو لا يمس تشريع الأحكام من قريب أو بعيد فلم يتعرضوا له ؟ أكبر الظن أن الأمر ليس على هذا الوجه ؛ فالمرجح أنه يمس صميم التشريع والاجتهاد من جهة ، ويميز بين أمرين اصطلح عليهما علماء أصـول الفقه من جهة ثانية ، ويساعد على تكوين ذاتى من ذاتيات موضوع عـلم المنطوق والمفهوم ، كعلم من علوم القرآن ، من جهة ثالثة .

لهذه الأسباب عنيت بهذا البحث عناية نقاش وجدل، فأنه بحث جديد ، ومجلة الأزهر فى وضعها الجديد تعنى بكل طريف جديد .

إذا نظرنا إلى الأمور الاصطلاحية من ناحية حدودها ورسومها وجدنا الفروق بينها ظاهرة لا تحتاج فى إدراكها الى كبير عناء ؛ فهم يقولون : منطوق صريح ، ومنطوق غـير صريح ، ومفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة ، ويرسمون الأول بأنه : ما دل عليه اللفظ فى محل النطق وضعا ، والثانى ما دل عليه اللفظ فى النطق التزاما ، والثالث بأنه ما كان الحـكم فى محـل السكوت

موافقا له فى محل النطق ، والرابع ما كان مخالفا له فى محل النطق. فمن هذه الرسوم يتضح الفرق جليا بين المنطوق بقسميه صريح وغير صريح، وبين المفهوم بقسميه موافقة ومخالفة، وكذلك بين كل من قسمى المنطوق وقسمى المفهوم؛ فلا صعوبة فى هذا ولا عسر. لكن إذا تركنا لغة الحدود والرسوم جانبا ونظرنا الى هذه الأقسام من ناحية دلالتها ومعناها، وجدنا وجه الشبه بين قسمين منها كبيرا جدا بحيث يعسر التمييز بينهما بل ويتعذر كما قال العلامة سعدالدين ،وهما القسم الثانى من قسمى المنطوق (المنطوق غير الصريح) ، والأول من قسمى المفهوم .

مفهوم الموافقة : وبيان ذلك أن دلالة المنطوق غير الصريح على الحكم دلالة التزامية، على معنى أن الحكم لازم للمعنى الموضوع له اللفظ .فقول الله تعالى «أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم » يدل على جواز إصباح الصائم جنبا بطريق الالتزام ، لأنه إذا جاز الجماع فى ليلة الصيام ، ومعلوم أن الليلة من غروب الشمس إلى طلوع الفجر كان الحل منصبا على جميع أجزاء الليل ، فلو جامع الصائم فى آخر جزء من الليل ، وهو مباح له بمقتضى المنطوق الصريح للآية ، لزم من ذلك جواز إصباحه جنبا لعدم وجود وقت من الليل لغسل الجنابة . هذا شأن دلالة المنطوق غير الصريح . انظر إلى دلالة مفهوم الموافقة على الحكم وقارن بينها وبين هذه الدلالة تجدها كأنها هى لا تكاد تفترق عنها إلا إذا استطعت أن تفرق بين الدلالة الالتزامية ودلالة السياق والأسلوب ، ذلك لأن دلالة مفهوم الموافقة ــ على ما يراه المحققون من الأصوليين ــ دلالة لفظية ، أى أن الحكم مفهوم منه من اللفظ نفسه عن طريق السياق والأسلوب لا بالقياس الجلى كما يقول البعض الآخر . وإليك تحقيق ذلك :

قالوا : إن المتتبع للأساليب العربية والأذواق البلاغية وأسرار التراكيب . يدرك أن العرب يصرحون بأحكام لا تكون مقصودة لهم بخصوصها ، بل يريدون معانى أخرى لا يدل عليها اللفظ صراحة وإن كانت تفهم منه فهما واضحا جليا ؛ فهم يحكمون التعبير فيما نطقوا ، ويسددون الهدف الى معنيين : معنى صريح لا يراد بخصوصه ، ومعنى آخر ليس صريحا لكنه هو المراد وهو فى نفس الوقت واضح من اللفظ كل الوضوح ظاهر كل الظهور ، ويؤثرون هذا

الأسلوب من التعبير لأنه أبلغ من التعبير الصريح لما فيه من المبالغة ؛ وبتعبير آخر يتفق مع اصطلاح الأصوليين . يؤثرون أن يكون المعنى المراد فى محل السكوت وهو المعروف عندهم بمفهوم الموافقة ، والمعنى الآخر فى محل النطق .

أمثلة ذلك :

١ — قال بعض العرب : فلان يأسف لشم رائحة مطبخه . يريد أن يصفه بالبخل وأنه لا يطعم الناس . فأنت ترى أن المنطوق الصريح وهو أسفه لشم رائحة مطبخه غير مراد بخصوصه ، وأن مفهوم الموافقة وهو الحكم فى محل السكوت ، أعنى أنه بخيل ، هو المراد من هذا التعبير ، وهو واضح كل الوضوح مدلول عليه بنفس التركيب ، لكنها ليست دلالة وضعية ، ولا دلالة التزامية ، وإنما هى دلالة الأسلوب والسياق ، وإنما آثر التعبير بهذا دون أن يقول : فلان بخيل ، لرقة التعبير الأول وطرافته ، ولبساطة الثانى وابتذاله وغثاثته .

٢ — وقال بعض العرب يصف سبق فرس : هذا الفرس لا يلحق غبار هذا الفرس . يريد أن يقول إن هذا الفرس سابق لهذا الفرس . فالمعنى المستفاد من المنطوق الصريح ، وهو أن سبق أحدهما على الآخر بمسافة بعيدة بحيث لا يدرك المسبوق غبار السابق ، غير مراد بخصوصه ، وإنما المراد هو المعنى المسكوت عنه ، وهو أن أحد الفرسين سابق والآخر مسبوق ، وإنما آثر التعبير بالأول لما فيه من المبالغة .

٣ — ومن ذلك قوله تعالى « فلا تقل لهما أف » فليس المراد النهى عن التأفيف فحسب وهو المنطوق الصريح للآية ، وإنما المراد النهى عن الحكم فى محل السكوت ؛ فالمعنى لا تؤذ والديك سواء كان بالتأفيف ، أو الشتم ، أو الضرب ، مأخوذ ذلك من نفس اللفظ بسياقه وأسلوبه .

٤ — ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم فى باب اللقطة « احفظ عفاصها ووكاءها » فالحكم الثابت فى محل النطق وهو حفظ العفاص والوكاء ليس مقصودا بخصوصه ، وإنما المراد حفظ ما التقط من الدنانير ونحوها ، وهذا

الحكم فى محل السكوت إلا أنه مفهوم من اللفظ بوضوح وجلاء بدلالة السياق والأسلوب .

٥ و ٦ — ومن هـذا النوع قوله صـلى الله عليه وسلم فى الباب المذكور « أدوا الخيط والمخيط » ، وقوله فى باب السرقة «من سرق عصا مسلم فمليه ردها » والتوجيه فيهما كالسابق .

٧ — ومن ذلك أيضا قول الفقهاء : «من حلف لا يأكل لفلان لقمة حنث بأكل الرغيف » مع أنه ليس منصوصا عليه فى محل النطق ، لـكن السياق دال عليه دلالة ظاهرة ، الى غير ذلك من الأمثلة والشواهد وهى كثيرة ؛ فقل لى بربك ما هى دلالة السياق والأسـلوب ، وما الفرق بينها وبين ما يسميه المناطقة والأصوليون دلالة التزام ؟ فأذا لم نجد فرقا بينهما كان سعد الدين محقا وبعيد النظر ، وهو لا يكون غير ذلك ، لأنه من أفاضل المحققين وسيدعلماء عصره ، وحينئذ آل الأمر الى أن نجـد فرقا بين دلالة السياق ودلالة الالتزام ، فأن وجدناه أدركنا الفرق بين المنطوق غير الصريح الذى يدل على الحـكم بالالتزام وبين مفهوم الموافقة الذى يدل على الحكم بالسياق. وعندى أن فى قول الأصوليين: إن دلالة الالتزام فى المنطوق غـير الصريح ليست مقصودة للمشرع وإنمـا الحـكم بها حاصل غيرمقصود بخلاف دلالة السياق فى الآية والأحاديث وأقوال العرب المتقدمة فأنهـا مقصودة من الـكلام — ما يشير الى الفرق بوضوح ، لأن آية الصيام المتقدمة لم تكن مسوقة لبيان جواز الإصباح جنبا وإن لزم ذلك منها بخلاف آية النهى عن التأفيف فأنها مسوقة للنهى عنـه وعما فوقه من أنواع الإيذاء كالشتم والضرب وغيرهما ، وإنمـا نص على التأفيف لأنه أقل درجات الإيذاء ، شأنه فى ذلك شـأن الخيط والمخيط والعفاص والوكاء ورد العصا فى الأحاديث السابقة ، وكفى بهـذا فرقا .

على أننا اذا اتجهنا الى الرأى الآخر عنـد الأصوليين القائل إن دلالة مفهوم الموافقة ثابتة بالقياس لا باللفظ ، زاد الفرق وضـوحا وجـلاء ، وإن كان هـذا الرأى ليس سائدا عنـدهم برغم شهرته . وحجة القائلين بهذا الرأى أننا لوقطعنا النظر عن المعنى الذى سيقت له الآية من كف

الأذى عن الوالدين وعن كونه فى الشتم والضرب أشد منه فى التأفيف لما أفادت الآية تحريم الضرب والشتم ، فحرمتهما لم تأت من اللفظ بأسلوبه وسياقه ، وإنما أتت من القياس . وحينئذ فالحكم فى مفهوم الموافقة ثابت بالدلالة القياسية ، وفى المنطوق غير الصريح بالدلالة اللفظية ، فالفرق على هذا واضح جدا . غير أن وجه الضعف فيه أنه ليس جاريا على سنن القياس لأنه لا تتوفر فيه شروط الاقيسة الصحيحة ، وأهمها أن الأصل لا يجوز أن يكون جزءا من الفرع ، وهذا الشرط غير متوفر فى القياس الجلى وهو قياس مفهوم الموافقة ، فأن الأصل فيه دائما جزء من الفرع .

وإنما أطلنا الكلام فى هذا المبحث لتحقيق الأغراض الثلاثة التى أشرنا اليها فى صدر هذا المقال ، وهى :

(١) أن ذلك يمس التشريع ويوضح سبيلا من سبل الاجتهاد .

(٢) وأنه يساعد على تحقيق موضوع علم المنطوق والمفهوم .

(٣) وأنه يميز بين أمرين اصطلح عليهما علماء عرفوا بالدقة والسعى وراء الحقائق العلمية الثابتة .

أما الأول فلأن المجتهد إذا استنبط حكمها من النص اطمأن اليه أكثر من حكم القياس لقوة النص بالنسبة للقياس ، فالأدلة السمعية متفاوتة فى مراتب القوة .

وأما الثانى فلأن علوم القرآن ، خصوصا ما كان منها مثل المنطوق والمفهوم ، لم تفرد لها مؤلفات بالتدوين تبحث عن موضوعاتها وما يرتبط بها من مسائل ؛ فالباحث عنها يتصيد مسائلها من هنا وهناك .

وأما الثالث فلأن مثل علماء الأصول لا يرمون بالقول جزافا ، فأذا اصطلحوا على أمر فلا بد له ما يبرره ويميزه عما عداه من المصطلحات . والله المستعان ؟

لغتنـــــا

بين النقد والتاريخ

لفضيلة الأستاذ الشيخ صادق ابراهيم عرجون
المدرس بكلية اللغة العربية

اللغة أصدق شاهد على تاريخ الأمة ، وأوضح دليل على تمثيل لون الحياة التى عاشت عليها ، والتى تعيش فيها ، وأقوم طريق فى بيان الأطوار التى مرت بها ؛ ذلك لأن اللغة — سواء من ناحية متنها وأوضاعها المفردة أم من ناحية أساليبها التركيبية المختلفة — مرآة تنعكس على صفحتها صورة الأمة فى حياتها الاجتماعية ؛ فالكلمات التى هى مادة الفهم والافهام فى طرائق أداء المعانى ، والتى تجمعها المعاجم وتضبطها الدواوين ، أوالتى ندّت عنها لسبب من الأسباب ، صورة لما عرفته الأمة من المدلولات والمعانى والحقائق والتصورات ؛ والأساليب الأدبية بضروبها المختلفة صورة لما وصلت اليه الأمة من قدرة على الافتنان فى تأدية المعانى وطرائق التفاهم حسبما توحى به طبيعة الحياة .

هذا القانون طبيعى لا تشذ عنه لغة من اللغات ، ولا تخرج عن سلطانه أمة من الأمم ؛ فاللغة العربية — كغيرها من اللغات — صورة لحياة الأمة العربية ؛ ولـكن أية لغة تلك التى يصدق عليها هذا القانون ؟ أهـذه اللغة الممثلة فى الـكلمات والألفاظ التى تحويها المعاجم المعروفة ؟ أم هناك لغـة أولغات ممثلة فى ألفاظ وكلمات وراء هذه الألفاظ والـكلمات المتداولة نسى الناس بعضها أوتناسوها ، وجهلوا منها أشياء أوتجاهلوها ؟ وأية أمة هذه التى يجب أن تؤمن بصورتها المنتزعة من أطواء هـذه المعاجم ؟ أهى ذلك الجيل العريق فى القدم والذى عاصر الحياة على ظهر الجزيرة العربية مئات من السنين قبل ظهور الاسلام ، فبادت منه أمم وبقيت منه أمم ؟ أم هى هـذا الجيل

الذى لقيه الاسلام مترجحا بين الشمال والجنوب لايستقر على حال من القلق ؟ وأية أساليب تلك التى نستخلص منها صورة الحياة الاجتماعية للأمة العربية ودرجة اقتدارها على الافتنان فى تأدية المعانى ؟ أهذه الأساليب المعروفة فيما أثر من نصوص أدبية عرفها الناس وتناقلها الرواة حتى انتهت الينا فى كتب الأدب ورسائل الأدباء ودواوين الشعراء ؟ أم هناك أساليب أخرى لم تظفر بما ظفرت به هذه الأساليب من حظ التدوين والضبط ، كان يمكن أن تؤدى إلى لون أو ألوان تغاير هـذه الألوان التى عرفها التاريخ عن الأمة العربية ؟ وهل يمكن فى هـذا المقام أن يعتمد على القرآن الـكريم كمصدر من ناحيتيه الافرادية والأسلوبية ؟ وإلى أى حد من الماضى فى تاريخ الأمة يكون هذا الاعتماد ؟

هذه أسئلة بدهية التعرض فى طريق الباحث عن صلة اللغة العربية بحياة الأمة العربية إذا أريد التوكؤ عليها فى فهم المعالم الأولى للأطوار التى مرت بتاريخ هذه الأمة ؛ وهذا بحث شاق عسر ؛ بيد أنه على مشقته وعسره عظيم الفائدة فى موضوعه ، أحببت أن أثيره قصـدا إلى إثارة الأفـكار والأقلام لتجول فى ميدانه جولات عسى أن تـكشف عن بعض غوامضه .

ولم أضع هـذه الأسئله لأجيب عنها ، بل وضعتها لأوجه البحث اليها ؛ فهى قد تـكون «سنا» فى مفتاح البحث ، وقد يعرض غيرها لبعض الباحثين فيلحق بها فى محاولة الاجابة عنها . والحق أن هذا اللون من الأسئلة لايوضع ليجاب عنه ، لأننا لسنا أمام حقائق مقررة ثابتة نستند عليها ، وإنما يوضع لتقريب الاتجاه إلى البحث الذى قد ينتهى فيما بعـد إلى حقيقة تقرر اذا استقامت لها شرائعها واتضحت آياتها .

تاريخ اللغة يتبع تاريخ الأمة فى الوجود وفى تصرفات الحياة ؛ والأمـة العربية كغـيرها من الأمم المعاصرة لها أمـة قديمة التاريخ كثيرة التعرض للتقلبات وتصاريف الحياة ؛ فهل كان للغتها حظ من ذلك ! لقد عرض العلماء والرواة لهذا البحث ، فتـكلموا على نشأة العربية كما تـكلموا فى نشأة العرب ، وتـكلموا فى حياة الحميريين وأهل الجنوب وحياة المضريين وأهل الشمال ،

كما تكلموا على فروق بين عربية حمير وعربية مضر ، وفى ذلك تروى كلمة أبى عمرو بن العلاء المشهورة «ما لسان حمير وأقاصى اليمن بلساننا ، ولا عربيتهم بعربيتنا» ، وتروى قصة تقول : إن زيد بن عبد الله بن دارم وفد على بعض ملوك حمير فلقيه فى متصيد له على جبل مشرف فسلم عليه وانتسب له ؛ فقال له الملك : « ثب » أى اجلس بلغة حمير ، وظن الرجل أن الملك يأمره بالوثوب من الجبل ، فقال : ستجدنى أيها الملك مطواعا ، ثم وثب من أعلى الجبل فهلك ! فقال الملك : ما شأنه ؟ فخبروه بقصته وغلطه فى الكلمة ، فقال : « أما إنه ليست عندنا عربية ، من دخل ظفار حمّر » يريد من دخل فى بلدنا تعلم لغتنا ليفهم عنا ما نريد . ونحن اذا نظرنا إلى مافى عبارة أبى عمرو وجدناه يسمى لسان حمير عربية ، ولكنه رآها تختلف عن عربية مضر وأهل الحجاز ، ثم هو يرى أن هذا الاختلاف خاص بأقاصى اليمن مما عسى أن يكون قد تأثر بلغات البلاد المصاقبة .

والذى فى قصة ابن دارم مع الملك الحميرى — على فرض صحته — لا يصلح أن يكون دليلا ولا شبه دليل على اختلاف بين اللغتين يوجب استقلال كل لغة عن صاحبتها ، وهو اختلاف معروف وموجود فيما وصل إلينا من اللغة ، وشهرةُ الكلمة فى قبيل بمعنى يخالف اشهرتها بغيره فى قبيل آخر ، ووجود كلمة لمعنى عند قوم وأخرى لهذا المعنى عند آخرين ، لا يقدح فى وحدة اللغة من جهة أصولها وقواعدها ؛ وقد وقع نحو هذا الاختلاف على عهد النبى صلى الله عليه وسلم والعصور التى تلت عصره ، فلم يرفيه العلماء والرواة دليلا على اختلاف يخرج اللهجتين عن ساحة العربية ؛ روى أن أبا هريرة لما قدم من دوس عام خيبر لقى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد وقعت من يده السكين ، فقال له : ناولنى السكين ، فالتفت أبو هريرة يمنة ويسرة ولم يفهم المراد ، فكرر له القول حتى قال : آلمدية تريد ؟ وأشار إليها ، فقيل له نعم ، فقال : أو تسمى عندكم سكينا ؟ وقد ثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم كتب الى قوم من عرب الجنوب بما لم تعرف ألفاظه أو بعضها عند أهل الحجاز حتى قال له على بن أبى طالب رضى الله عنه : يا رسول الله نحن بنو أب واحد ، ونراك

تكلم العرب بما لم نفهم . ولم يذهب أحد من العلماء فى القديم ولا فى الحديث الى القول بأن هذا ونحوه خارج عن حد العربية المبينة ، وإنما الذى ذهبوا إليه أن هذا دليل على سعة اللغة العربية ، وأنه قد يوجد منها عند بعض الناس ما لا يوجد عند غيرهم والجميع عرب أقحاح .

وقال الجاحظ فى البيان : « وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب ، ولذلك نجد الاختلاف فى ألفاظ أهل الكوفة والبصرة والشام ومصر ؛ حدثنى أبو سعيد عبد الكريم بن روح قال : قال أهل مكة لمحمد بن المناذر الشاعر : ليست لكم معاشر أهل البصرة لغة فصيحة ، إنما الفصاحة لنا أهل مكة ، فقال ابن المناذر : أما ألفاظنا فأحكى الألفاظ للقرآن وأكثرها له موافقة ، فضعوا القرآن حيث شئتم ؛ أنتم تسمون « القِدر » « بُرمة » وتجمعون البرمة على برام ، ونحن نقول « قِدْر » ونجمعه على قدور ، وقال الله عز وجل «وجفان كالجواب وقدور راسيات» ؛ وأنتم تسمون البيت إذا كان فوق البيت «عُلّية» وتجمعون هذا الاسم على علالى ، ونحن نسميه « غرفة » ونجمعها على غرفات وغرف ، وقال الله تبارك وتعالى «غرف من فوقها غرف مبنية » وقال «وهم فى الغرفات آمنون» ؛ وأنتم تسمون « الطلع » الكافور والاغريض ، ونحن نسميه الطلع ، وقال الله عز وجل « ونخل طلعها هضيم » . قال أبو سعيد : فعدّ عشر كلمات لم أحفظ أنا منها إلا هذا » .

والعبرة فى هذا الكلام فيما يتصل بموضوعنا من وجوه :

(أولا) أن قبائل العرب لما نزلت أمصار الاسلام فى الفتوحات كانت تختلف لغاتها فى الألفاظ والمفردات ، فأخذ كل مصر من الأمصار بلغة القبيلة التى نزلته .

(ثانيا) أن هذا الاختلاف كان متعالما بيّنا الى درجة أن يكون موضع تفاخر فيما بين أهل الأمصار .

(ثالثا) أن هذا الاختلاف لم ير فيه العرب أنفسهم ، بله الرواة والعلماء من بعدهم ، بُعدا عن العربية التى انتهت الى رباط عام بين جميع قبائل

العرب ، وإنما كل ما نظروا إليه سجاحة اللفظ وفصاحته وقربه من ألفاظ القرآن الكريم . وذا هو الجاحظ يسجل ذلك فى رده على الفتح بن خاقان فى رسالته التى كتبها له فى مناقب الترك وعامة جند الخلافة ؛ قال أبو عثمان: «وزعمت أن هؤلاء وإن اختلفوا فى بعض اللغة وفارق بعضهم بعضا فى بعض الصور فقد تخالفت عُليا تميم وسفلى قيس وعجز هوازن وفصحاء الحجاز فى اللغة ، وهى فى أكثرها على خلاف لغة حمير وسكان مخاليف اليمن ، وكذلك الصورة والشمائل والأخلاق وكلهم مع ذلك عربى خالص غير مشوب ولا معلهج ولا مدرّع ولا مزلج ، ولم يختلفوا اختلاف ما بين بنى قحطان وبنى عدنان من قبل ما طبع الله عليه تلك البرية من خصائص الغرائز وما قسم الله تعالى لأهل كل جبزة من الشكل والصورة والأخلاق واللغة » إلى أن قال : فإن قلت : فكيف كان أولادهما جميعا عربا مع اختلاف الأبوة ؟ قلنا « إن العرب لما كانت واحدة فاستووا فى التربة وفى اللغة والشمائل والهمة ، وفى الأنف والحمية ، وفى الأخلاق والسجية، فسبكوا سبكا واحدا ، وأفرغوا إفراغا واحدا ، وكان القالب واحدا ، تشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط حتى صار ذلك أشد تشابها فى باب الأعم والأخص وفى باب الوفاق والمباينة من بعض الأرحام ، وجرى عليهم حكم الاتفاق فى الحسب، وصارت هذه الأسباب ولادة أخرى حتى تناكحوا عليها وتصاهروا من أجلها ، وامتنعت عدنان قاطبة من مناكحة بنى إسحاق وهو أخو اسماعيل ، وجادوا بذلك فى جميع الدهر لبنى قحطان وهو ابن عابر ؛ ففى إجماع الفريقين على التناكح والمصاهرة ومنعها من ذلك جميع الأمم كسرى فمن دونه ، دليل على أن النسب عندهم متفق ، وأن هذه المعانى قد قامت عندهم مقام الولادة والأرحام الماسة » .

وقد عقد أحمد بن فارس فى كتاب «الصاحبى» بابا لهذا الاختلاف ، فقال : باب القول فى اختلاف لغات العرب ، ثم ذكر ثمانية عشر وجها للاختلاف ، ثم قال : وكل هذه اللغات مسماة منسوبة الى أصحابها . . . وهى وإن كانت لقوم دون قوم فإنها لما انتشرت تعاورها كل... فهو - على ماترى - يسميه اختلاف لغات العرب ، ويرى أن كل لغة منها كانت لقوم دون قوم ، ولم يخرج ذلك

جميعها عن حد العربية الى نحو العبرية والحبشية فى الاستقلال ، ولما انتشرت وتماورها العرب أجمعون صارت لغة واحدة .

هذا من ناحية متن اللغة واختلاف الألفاظ والكلمات المفردة فى وضعها لمدلولاتها وأدائها لمعانيها ، والشواهد عليه أكثر من أن يحاط بها ؛ أما من ناحية التراكيب فالأمر فيها يرجع الى جهتين :

(الأولى) النظر الى جهة الإعراب وهيئات الكلمات عند وضعها فى الموضع الذى يتطلبه اختلاف المعانى ، وهذا ما ضبطه علم النحو وكفل القيام بمعرفته .

(الثانية) طريقة ابتناء التراكيب طبقا لمقامات الكلام ومقتضيات الأحوال ، وهذا ما كان ينبغى أن يقوم على كفالته فن البلاغة ، فأما جهة الاعراب فلم أر من زعم أن اختلافا وقع فيها غير هذا الاختلاف الذى تذكره كتب النحو فى مثل إعمال (ما) عند قوم وإهمالها عند آخرين ، وهو اختلاف منثور فى بطون الكتب معروف لدى من شدا شيئا من أوائل النحو والإعراب .

بيد أنا وجدنا العلامة ابن خلدون ذكر فى المقدمة : أن اللسان المضرى مع اللسان الحميرى كان فيما سلف بمثابة اللغة فى عصره وما كانت عليه من فساد فى الاعراب بالنسبة لما كانت عليه فى عصورها المصححة لإعرابها ، وهذا عند ابن خلدون اختلاف استقلالى فى اللغة من جهة الاعراب والتصريف والأوضاع ، وإن كان لا يؤثر فى نظره فى بلاغة الكلام وبراعة البيان ؛ قال «وما زالت هذه البلاغة والبيان ديدن العرب ومذهبهم لهذا العهد ، ولاتلتفتن فى ذلك الى خرفشة النحاة أهل صناعة الإعراب القاصرة مداركهم عن التحقيق ، حيث يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت ، وأن اللسان العربى فسد اعتبارا بما وقع أواخر الكلم من فساد الاعراب الذى يتدارسون قوانينه ، وهى مقالة دسها التشيع فى طباعهم ، وألقاها القصور فى أفئدتهم ، وإلا فنحن نجد اليوم الكثير من ألفاظ العرب لم تزل فى موضوعاتها الأولى والتعبير عن المقاصد والتعاون فيه بتفاوت الإبانة موجود فى كلامهم لهذا العهد ، وأساليب اللسان وفنونه

من النظم والنثر موجودة فى مخاطباتهم ، وفيهم الخطيب المصقع فى محافلهم ومجامعهم ، والشاعر المفلق على أساليب لغتهم ؛ والذوق الصحيح والطبع السليم شاهدان بذلك ، ولم يفقد من أحوال اللسان المدون إلا حركات الإعرب فى أواخر الكلم الذى لزم فى لسان مضر طريقة واحدة ومهيعا معروفا وهو الاعراب ، وهو بعض من أحكام اللسان ... الى أن قال : ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربى لهذا العهد واستقرينا أحكامه نعتاض عن الحركات الإعرابية فى دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه . فتكون لها قوانين تخصها ، ولعلها تكون فى أواخره على غير المنهاج الاول فى لغة مضر . . . ولقد كان اللسان المضرى مع اللسان الحميرى بهذه المثابة ، وتغيرت عن مضر كثير من موضوعات اللسان الحميرى وتصريف كلماته ، تشهد بذلك الأنقال الموجودة لدينا خلافا لمن يحمله القصور على أنهما لغة واحدة . . . وليس ذلك بصحيح ، ولغة حمير لغة أخرى مغايرة للغة مضر فى كثير من أوضاعها وتصاريفها وحركات إعرابها كما هى لغة العرب لعهدنا مع لغة مضر » .

وهذا الكلام يستوقف النظر من وجوه :

(أولا) يقرر ابن خلدون أن فساد الإعراب لايؤثر فى بلاغة الكلام ، ويستند فى ذلك على أن أساليب اللسان وفنونه من النظم والنثر موجودة فى مخاطبات أهل عصره مع فساد الإعراب والتحلل من قوانينه ، وفيهم الخطيب المصقع والشاعر المفلق على أساليب لغتهم من عدم مراعاة الاعراب . وهذا كلام مدخول مردود ، لأن البلاغة العربية التى اعتبرت فنا يقوم عليه تفاضل الكلام ويظهر به إعجاز القرآن ، مدارها على صحة النظم الذى هو توخى معانى النحو ، كما يقول الامام عبد القاهر فى دلائل الإعجاز . وقال أحمد بن فارس فى «الصاحبى» : من العلوم الجليلة التى خصت بها العرب الإعراب الذى هو الفارق بين المعانى المتكافئة فى اللفظ ، وبه يعرف الخبر الذى هو أصل الكلام ، ولولاه ما ميز فاعل من مفعول ، ولا مضاف من منعوت ، ولا تعجب من استفهام ، ولا صدر من مصدر ، ولا نعت من تأكيد... وقال فى موضع آخر : فأن الاعراب هو الفارق بين المعانى ، ألا ترى أن القائل

[٣]

إذا قال «ما أحسن زيد» لم يفرق بين التعجب والاستفهام والذم إلا بالإعراب ؟ وكذلك إذا قال « ضرب أخوك أخانا » و « وجهك وجهُ حرٍّ » و « وجهك وجهُ حرٌّ » وما أشبه ذلك من الكلام المشتبه . وقال فى موضع ثالث : فأما الاعراب فبه تميز المعانى ويوقف على أغراض المتكلمين ، وذلك أن قائلا لو قال « ما أحسنْ زيدْ » غير معرب أو « ضرب عمرْ زيد » غير معرب ، لم يوقف على مراده ؟ فاذا قال « ما أحسنَ زيداً » ، أو « ما أحسنُ زيدٍ » أو «ما أحسن زيدٌ» أبان الاعراب عن المعنى الذى أراده .

والذى ينظر فى قصة وضع علم النحو وأسبابه يعلم أن جميع رواياتها يدور على وقوع أخطاء معنوية كان منشؤها خطأ فى الاعراب انحرف به الكلام عن جادة الصواب ، فكيف تبقى بلاغة الكلام سليمة مع إهدار ميزان السلامة فى أول درجاتها ؟ واستناد ابن خلدون على وجود أساليب اللسان ووجود خطباء وشعراء لا ينهض بدعواه ، لأنه إن عنى الخطباء والشعراء ممن هم على شاكلته فى أسلوبه الرصين ، فالحجة عليه لا له ، وإن عنى هذا النحو من الكلام المرصوف ملحونا مهجنا وعنى أصحابه فى عداد الخطباء والشعراء فهذا ما لم يجد ابن خلدون موافقا عليه إلا ممن يضم بين جنبيه قلبا شعوبيا يبغض العرب والعربية ، ونعيذ العلامة ابن خلدون من هذه النزعة رغم ما سجله من آراء عن العرب .

(ثانيا) يذهب ابن خلدون الى أن لغة حمير لغة أخرى تغاير لغة مضر فى الكثير من أوضاعها وتصاريفها وحركات إعرابها ، ويستشهد على ذلك بما لديه من الأنقال ؛ وهذه قضية جد خطيرة كان من حق العلم والبحث على هذا الامام الجليل أن يذكر من هذه الأنقال مُثلا وشواهد يؤيد بها دعواه ، أما الاكتفاء بأن هذه الأنقال الشاهدة موجودة لديه فهذا مالم يمكن أن يكون شيئا فى باب البحث ، بل إن الذى وصل إلينا من الأنقال عن طريق الثقات يرد دعوى العلامة ابن خلدون ويؤيد وحدة اللغة الحميرية والمضرية فى الكثير من أوضاعها وتصاريفها وحركات إعرابها . ورأس الأمر فى ذلك ما كتب به النبى صلى الله عليه وسلم لوائل بن حجر وأقيال اليمن ، ومخاطباته لوفودهم ،

وهذا ثابت فى كتب السيرة والحديث ؛ وقد نستروح له بنحو وفود عبد المطلب ابن هاشم جد النبى صلى الله عليه وسلم على ابن ذى يزن الحميرى ، إذا صحت هذه الوفادة ، فلا يسوغ فى شرعة العقل والمنطق أن نترك أمرا ثابتا بين أيدينا إلى أمر لم نطلع عليه ولم ندر ما وجه الأمر فيه .

(ثالثا) يرى ابن خلدون أنه يمكن الاعتياض عن الحركات الاعرابية فى دلالتها بأمور أخرى ، وهذه فيما نعتقد وثبة من وثبات العلامة التى لم يصاحبه فيها التوفيق ، وإلا فأين حظه من المحاولة فى هذا وهو إمام جليل القدر فى كثير من الفنون ؟ ولكن يظهر أن الامكان شىء والوقوع شىء آخر . وليت ابن خلدون صنع شيئا فى هذا المضمار ، إذن لأراح أفكارا لا زالت تدور حول فكرته هذه التى رصد لها مجمعنا اللغوى — وهو أعظم مؤسسة علمية لغوية فى الشرق العربى برجالاته ومفكريه — الجوائز وعقد لها البحوث ، وكتب فيها الكاتبون وألف فيها المؤلفون فلم نظفر منهم إلى يومهم هذا بوليد سوىّ ، ولا اعتبار هنا لنظرية الكتابة بالحروف اللاتينية التى نهض بها أحد كبار مفكرى أعضاء المجمع ، فإنها — فى الحق — لا تتصل بالعربية من قريب أو بعيد .

(رابعا) لو تمت فكرة ابن خلدون ومن يلف لفه من أهل التفكير الحديث فماذا يكون شأن القرآن الكريم والحديث النبوى ، وهما أصل الملة والدين ؟ أيدخلهما هذا التجديد فتتغير ألفاظهما حسبما يكون مما اعتضنا به من حركات الإعراب ؟ أم يبقيان على حالهما بعيدين عن لغة الناس وتبقى لهما خاصة أصول النحو وقوانينه المعروفة ؟ وحينئذ يكون هناك لغتان : لغة دينية هى لغة القرآن والحديث فى المحاريب ودراسات الدين ، ولغة العامة ، وهى ذات التجديد فى الضبط بالتحليل من قواعد النحو الى ما لا ندرى ما هو ؟ وفى كلا الأمرين خطر لا يحتاج الى تنبيه .

وأما جهة الاسلوب وطريق أداء المعانى التركيبية طبقا لمقامات الكلام ، فالاعتماد فى ذلك على المأثور من فنى الكلام نظمه ونثره ؛ والذى وصل الينا من الشعر المنسوب الى العصور التى تقوم الحجة بلغتها شىء كثير فى ذاته ،

ومن المنثور شيء قليل جدا ، ولكن الرواة يقولون إن الذى انتهى الينا من كلام العرب هو الأقل ، ولو جاءنا جميع ما قالوه لجاءنا شعر كثير وكلام كثير ؛ يقول جلال الدين السيوطى فى المزهر : وقد أجمع الناس على أن المنثور فى كلامهم أكثر وأقل جيدا محفوظا ، وأن الشعر أقل وأكثر جيدا محفوظا . وقال أبو عمرو بن العلاء : ما انتهى اليكم مما قالت العرب إلا أقله ، ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير . ويروى محمد بن سلام فى الطبقات أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال « كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه ، فجاء الاسلام فتشاغلت عنه العرب ، وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم ، ولهت عن الشعر وروايته ، فلما كثر الاسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب بالأمصار ، راجعوا رواية الشعر فلم يئلوا الى ديوان مدون ، ولا كتاب مكتوب ، وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت أو القتل فحفظوا أقل ذلك وذهب عنهم أكثره » ومع ذلك كله فان هذا التراث الأدبى كان محلا للطعن فى صحة الكثير منه ، فلم يسلم منه إلا أقل القليل . وموضع العجب فى هذا المقام أن الرواة يكادون أن يجمعوا على أن تاريخ هذا الأدب الذى تقوم به الحجة فى اللغة لا يرتفع مع الماضى لأكثر من قرنين قبل الاسلام ، فأين العرب قبل هذين القرنين ؟ وأين لغتهم وآدابها ؟ جواب هذا فى تاريخ الأمة العربية المدفون بين أحضان الزمن ، وجوابه أيضا فى كلمة عمر بن الخطاب التى نقلناها آنفا .

وإذا رجع الباحث الى تاريخ اللغة المرتبط بتاريخ الأمة العام ، وجد الرواة والعلماء يصعدون باللغة مع تاريخ العرب الى مئات السنين على ما فى ذلك من اختلاف لا يقلل من شأن امتداد اللغة فى القدم بامتداد عهد الأمة بالحياة ؛ قال الزركشى : وقد روى عن ابن عباس « أول من تكلم بالعربية المحضة اسماعيل » وأراد به عربية قريش التى نزل بها القرآن . تأمل فى هذا الكلام وانظر كم بين اسماعيل والزمن الذى تزعم الرواة أنه أول لتقصيد القصيد على عهد مهلهل بن ربيعة أخى كليب صاحب حرب البسوس ، وخال امرىء القيس ، كما يقولون ؛ ومهلهل هذا فى العصر القريب من الاسلام ، وقد غبر على العرب أعصر ودهور قبله ووقعت

لهم حروب قبل حربه التى سببها أخوه كليب فكانت محضاء لشاعريته ، فهل كان العرب قبل مهلهل خرسا بكما لا ينطقون ، وفاقدى الاحساس لا يشعرون ؟ فاذا كانت عربية قريش التى نزل بها القرآن نشأت منذ عهد اسماعيل وبينه وبين مهلهل قرون فغير معقول أن يكون تاريخ الأدب قبل الاسلام ينتهى الى قرنين كما يقول الرواة ، بل المعقول أن يمتد صاعدا مع الماضى الى أضعاف ذلك حسبما مر فى تضاعيف الحياة من أجيال وتقلبات وأحداث . وقال الزركشى أيضا : وأما عربية حمير وقحطان فكانت قبل اسماعيل عليه السلام . واذا تأمل الباحث فى حديث البخارى المتعلق بهجرة ابراهيم عليه السلام بولده اسماعيل وأمه الى بطحاء مكة علم أن إسماعيل نشأ فى المهد بين قبيلة جرهم وهى قبيلة قحطانية يمنية حميرية ، وشب فيها وساكنها وصاهرها ، فمنها أخذ لغته وعربيته المبينة ، ولا نمنع أن يكون قد لقن من لغة أمه شيئا ، ولكن كثرة جرهم الغامرة لا تبقى على لغة فرد فيما بينها . وقال ابن دحية : العرب أقسام : (الأول) عاربة وعرباء وهم الخلص ، ثم عد قبائلهم البائدة حتى قال : ومنهم جرهم ووبار ، ومنهم تعلم اسماعيل عليه السلام العربية . وهذا قول حرى بالقبول لان رواية انزال اسماعيل فى وادى مكة رضيعا كما هو صريح صحيح البخارى ، وحسبك به ، تؤيده أصدق التأييد ، ويرشحه ما رواه الحاكم فى المستدرك وصححه والبيهقى فى شعب الايمان عن بريدة رضى الله عنه فى قوله تعالى « بلسان عربى مبين » قال بلسان جرهم . وهذا لا يقال فى مثله بالرأى ، فلا بد أن يكون مرفوعا الى النبى صلى الله عليه وسلم ، وهو صريح فى أن لسان جرهم ، وهى باجماع المؤرخين قبيلة يمانية قحطانية ، كان عربيا مبينا ، وهو الذى أخذه عنها اسماعيل وانحدر منه الى ذريته فى جرهم حتى استقلت به مضر ، ثم قامت به قريش ونزل به القرآن الكريم ؛ وغير معقول أن يكون هذا اللسان نزل على جرهم بعد مجيئها الحجاز مهاجرة من اليمن موطنها الأول ونسيت كلها قضها بقضيضها لسانها الذى كان بين قومها قبل هجرتها ، بل المعقول أن هذا اللسان الذى أخذه منها اسماعيل هو لسانها منذ عهدها بالتفاهم ، وهو لسان أخواتها من سائر القبائل القحطانية هاجر معها حيث هاجرت . والى هذا يميل ابن دريد فى الجمهرة حيث يقول : وسمى يعرب واسمه مهزم بن قحطان لأنه أول من انعدل لسانه من السريانية الى العربية ؛

وكذلك اسماعيل بن حماد الجوهرى حيث يقول فى الصحاح : أول من تكلم بالعربية يعرب بن قحطان .

ومن هنا يمكن أن نقول : إن الدليل التاريخى يؤيد أشد التأييد وحدة اللغة العربية منذ نشأة العرب ، وكانت لهم لغة صالحة للتفاهم وتصوير الأفكار الى أن نزل بها القرآن الكريم ، وليس فيها إلا هذا الاختلاف فى اللهجات بين القبائل الذى لاينتهى الى استقلال لغة الجنوب عن لغة الشمال فى أوضاعها وتصاريفها وحركات إعرابها استقلالا يجعل إحداهما كالحبشية للعبرية مثلا . ونحن لا نزعم أن هذه اللغة التى نزل بها القرآن الكريم والتى دونت ألفاظها المعاجم والتى نقلها لنا الرواة فى نصوص الأدب ، والتى نقرؤها اليوم فى الكتب والمؤلفات ، كانت كذلك منذ أول عهدها كاملة ، فهذا ما لا يمكن أن يقال ، ولكن الذى نقوله إن اللغة العربية لغة أمة قديمة فى الحياة جدا ، وهى متشابكة الأواصر متشابهة السمات ، جرى عليها من الاطوار ما جرى على الأمة التى نطقت بها وما يجرى على كل كائن حى فى الوجود حتى انتهت الينا بحالها الذى رأيناه ؟

هكذا الجود

كان عبيد الله بن العباس من أندى المسلمين الاولين كفا ، وأطيبهم بالبذل نفسا . من أخباره فى هذا الباب أن معاوية كان قد حبس عن الحسين بن على رضى الله عنهما عطاءه من بيت المال حتى ضاقت به الحال ، فقيل له لو وجهت الى ابن عمك عبيد الله بن العباس فانه قدم بنحو ألف ألف درهم ! ففعل .

فلما قرأ عبيد الله كتابه قال: "ويلك يامعاوية ما اجترحت يداك من الاثم حين أصبحت لين المهاد ، رفيع العماد ، والحسين يشكو ضيق الحال ، وكثرة العيال. ثم قال لقهرمانه : احمل إلى الحسين نصف ما أملكه من فضة وذهب وثوب ودابة .

فقال له القيم : فهذه الديون التى عليك من أين تقوم بها ؟ قال : إذا بلغت ذلك دللتك على أمر يقيم حالك .

فلما أتى الرسول برسالته الى الحسين قال : إنا لله حملت والله على ابن عمى وما حسبته يتسع لنا بهذا كله .

فأخذ الشطر من ماله وهو أول من فعل ذلك فى الاسلام .

الروافض وأحداثهم فى الاسلام

لفضيلة الأستاذ الشيخ منصور رجب
المدرس بكلية أصول الدين

عرفنا فى مقال سابق أن نظرية الظاهر والباطن التى قال بها الروافض فى تفسير القرآن الكريم نظرية يهودية قال بها بنو إسرائيل فى التوراة قبل أن يقول بها الروافض فى تفسير كتاب الله ؛ وأول بها اليهود التوراة قبل أن يؤول بها الروافض القرآن ؛ وادعى بها اليهود أن لدين الله سرا محصورا مقصورا على رجال الدين قبل أن يقول الروافض ذلك وأكثر من ذلك فى دين الله وكتابه . ولكن ماهى الأسباب أو الظروف والمقتضيات التى بعثت الروافض إلى القول بهذه النظرية ، وفرضت على القوم التمسك بالظاهر والباطن والتنزيل والتأويل ، حتى فهموا فى كتاب الله هذا الفهم وخرجوه هذا التخريج وحكموا عليه هذه الأحكام ؟ وهل للقوم سند فى القول بهذه النظرية من القرآن الكريم ؟

يقول القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن احمد الايجى فى كتابه المواقف ح ٨ ص ٣٨٨ : « وتمسكوا – أى الباطنية – فى ذلك – أى فى قولهم بباطن الكتاب وظاهره والمراد منه باطنه – بقوله تعالى : « فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب » . ولست هنا فى مقام النظر فى هذا الدليل وهل ينتج هذه النظرية أم لا ينتج ؟ وإنما يكفى هنا وقبل أن أحاول تعرف الأسباب والبواعث التى دعت إلى القول بهذه النظرية ، يكفى أن أقول على فرض صحة الاستناد : إنه يبين لنا أو يعطينا فكرة عن مدى فهم من الأفهام أو عقلية من العقليات رأت هذا الرأى فى كتاب الله .

إن هذه النظرية ، نظرية الظاهر والباطن ، جاءت من ناحية ملاءمة لما ذهب إليه القوم فى مشكلة الخلافة وقضيتها ، واقتضتها من ناحيــة أخرى ظروف سياسية خاصة فى ذلك الوقت .

فالروافض يرون الخلافة ركنا من أركان الدين ، وغيرهم يراها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين ؛ والروافض يرون نصب الامام واجبا على الله ، وغيرهم يرى ذلك واجبا على الأمة ؛ والروافض يرونها لشخص بعينه ، وغيرهم يراها لا تختص بشخص إلا أن يجتمع فيه العلم والزهد فاذا اجتمعا كان إماما ولو كان نبطيا ؛ والروافض يرون الامام معصوما لا يجوز عليه الخطأ ، ويرونه عالما بجميع مسائل الدين على التفصيل بحيث تكون حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال ، وغيرهم لا يرى هذا الرأى بل يراه شخصا يخطىء ويصيب ، ويراه شخصا محتاجا الى إعمال الرأى وتصرف العقل . لذلك تقبل القوم نظرية الظاهر والباطن والتنزيل والتأويل قبولا حسنا وأحلوها محلا مختارا وحاولوا أخذها من كتاب الله ، فهى سندهم وعلى ضوئها قالوا : إن على ابن أبى طالب هو الامام المبين فى قوله تعالى « وكل شىء أحصيناه فى إمام مبين » ؛ وهى سندهم وعلى ضوئها قالوا : إن يدى أبى لهب فى قوله تعالى : « تبت يدا أبى لهب » هما أبو بكر وعمر ؛ وهى سندهم وعلى ضوئها قالوا : إن النبأ العظيم فى قوله تعالى : « عم يتساءلون عن النبأ العظيم » هو على بن أبى طالب . إلى غير ذلك مما قالوه وهو كثير وكثير جدا . ومن أراد أن يتوسع فى ذلك ويرى كيف أسرف القوم فى هذه النظرية بل ويرى أيضا كيف جاءوا فى كتبهم بالأحاديث الموضوعة باجماع أهل العلم ، كالحديث الخاص بتصدق على بخاتمه فى الصلاة ؛ من أراد أن يتوسع فى ذلك ويرى كيف فهم رجال هـذا المذهب كتاب الله وكيف رووا فى كتبهم أن النبى صلوات الله عليه قال مشيرا الى معاوية بن أبى سفيان : « إن هذا يطلب الأمر من بعدى فمن أدركه منكم فليبقر بطنه بالسيف » فليرجع الى كتابين وضعهما القاضى النعمان للمذهب الذى دخل مصر من بين مذاهب الروافض آتيا من بلاد المغرب ، والذى ابتدأ الأزهر حياته العلمية بدرسه ، وافتتح الطلاب حياتهم العلمية فيه باستظهاره واستيعابه . أما أحدهما فبدار الكتب الملكية بالتصوير الشمسى عن نسخة بمتحف «ليدن» رقم ٧٠٦٢ واسمه « شرح الأخبار فى فضائل النبى المختار » . وثانيهما ذلك الكتاب الذى كان قد أمر الظاهر لاعزاز دين الله ، خامس خلفاء دولة هذا المذهب بمصر ، بجائزة مالية تعطى لمن يحفظه ، وهو كسابقه بالدار

تحت رقم ١٩٦٦٥ واسمه «دعائم الاسلام» والموجود منه بالدار الجزء الأول فقط .

وإذا كان اليهود هم الذين وضعوا أساس هذا المذهب وقاموا بالدور الأول فى تشييده فى العقد الرابع من القرن الأول للهجرة ، فإن المجوس قد قاموا فى النصف الثانى من القرن الثانى للهجرة بدور أخطر فى الدعوة الباطنية ، تلك الدعوة التى ابتدأت سرية فى العراق ثم أخذت تطوف البلدان الاسلامية الى أن دخلت مصر فى القرن الرابع للهجرة ، أو بعبارة أخرى فى العقد الرابع من هذا القرن ، ولقبت الباطنية أو سميت بثمانية أسماء : سموا باطنية لقولهم بهذه النظرية نظرية الظاهر والباطن ، ويعتقدون أن من ارتقى الى علم الباطن انحط عنه التكليف واستراح من أعبائه ، قالوا : وهم المرادون بقوله تعالى « ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم » . وسموا « اسماعيلية » نسبة الى محمد ابن اسماعيل بن جعفر . وبابكية نسبة الى رجل من الباطنية يقال له « بابك الخرمى » ظهر فى بعض الجبال بناحية أذربيجان سنة ٢٠١ هـ . وسموا قرامطة ، نسبة الى رجل من أهل الكوفة يقال له حمدان قَرْمط وكان أحد دعاة المذهب فى الابتداء . الى آخر ما سموا به .

وإذا كان الباطنيون قد تحصنوا بالانتساب الى آل البيت أو الى الروافض الذين احتموا بإظهار الولاء لآل البيت ، واستظلوا بإعلان الاشفاق على آل البيت لما أن أخطأتهم الخلافة أولا ، أو لما نالهم من عسف وظلم واضطهاد أيام الأمويين فأولاد عمهم العباسيين ؛ إذا كان الباطنيون قد تحصنوا بهذا الحصن فالذى يرويه التاريخ وتكاد تتفق عليه كلمة المؤرخين هو أن الفرس قد مدوا الباطنيين بالمال والرجال ، وظاهروهم بما أوتوا من حيلة لحاجة فى نفس يعقوب قضاها .

وأمضى سلاح استعمله الباطنيون أو الروافض فى الذود عن المذهب وإقامة صرحه ؛ أمضى سلاح وأفتك قنبلة ، تلك هى نظرية الظاهر والباطن . فإذا تمسك القوم بما خالف رأى الناس أو أتوا مالا يلائم الأخلاق ولا يتمشى مع العادات الانسانية الصحيحة ، فترام وقد التجأوا الى الظاهر والباطن ، واستوحوا ما لقنهم به الباطنية ليجدوا لهم من ذلك مخرجا .

وإذا صح ما ترويه كتب التاريخ عن هذا المذهب من مبادئهم وعقائدهم وعاداتهم وفهمهم للعلائق المشتركة بينهم وبين إخوانهم فى الانسانية وتكييفهم معاملاتهم وسلوكهم على ضوء هذه المبادئ وتلك العقائد، إذا صح هذا فلقد كان هذا المذهب حزبيا ضيقا لا إنسانيا ساميا. وإذا صح هذا فلقد مثل المذهب حياة اجتماعية لبعض الناس لم تألفها الطباع الصحيحة ولم يطمئن إليها الناس.

إن المذهب الذى يبطل الرأى، ويفسد تصرف العقول، ويعمل على حصر أسرار الدين فى طائفة معينة من مخلوقات الله، لهو مذهب مخالف لطبيعة الأشياء بعيد كل البعد عن حقائق الحياة. إن هذا المذهب عاش فى مصر قرنين اثنين من الزمان، وتزعم الأزهر تدريس هذا المذهب السنين الطويلة حتى قضى عليه أو عمل على القضاء صلاح الدين الأيوبى. وله فى مصر كما له فى الشرق رواسب من أفكاره وعاداته ومعتقداته وتقاليده، وإن لم تأخذ ملامح تلك الصورة فمما لا شك فيه أنها تركت بيننا شيئا فيه شبه من ملامحها أو بعض خطوطها. وقبل أن أتكلم عن المذهب أو أحدد المذهب الذى دخل مصر من بين مذاهب الروافض وقد تشعبت مع الزمن، قبل أن أتكلم عن هذا المذهب بصفة خاصة أعرضه أولا بصفة عامة فى شىء من فرقه وعقائده وأعمال رجاله ومن له ينتصر وبه يتخلق.

الروافض فرق كثيرة جدا حتى روى المقريزى أنهم بلغوا ثلثمائة فرقة المشهور منها عشرون (١)، وحاول من تكلموا فى الفرق إرجاع هذه الكثرة الى فرق أصول تجمع الكل؛ فأرجعهم فخر الدين الرازى الى أربع: زيدية، وإمامية، وكيسانية، وغلاة (٢). وزاد الشهرستانى على هذه الأربع فرقة خامسة وهى الاسماعيلية (٣). وأرجعهم الاسفراينى إلى ثلاث: زيدية، وكيسانية، وإمامية (٤). وقال ابن حزم: «أهل الشنع من هذه الفرق ثلاث طوائف: الجارودية من الزيدية، والامامية من الروافض، ثم الغالية (٥).

---

(١) جـ٤ ص ١٧٣ «خطط» (٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٦١

(٣) جـ ١ ص ١٩٥. (٤) التبصير فى الدين ص ١٦.

(٥) الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ج ٥ ص ١٧٩.

وإذا كان الروافض قد اجتمعوا عند جعل الامامة وراثية فى أسرة واحدة من أسر المسلمين ، تلك هى أسرة على بن أبى طالب رضى الله عنه ، فقد افترقوا فى النص ؛ فذهبت الامامية إلى أنه قد جاء على اثنى عشر إماما آخرهم المهدى المنتظر ، وهم :

١ — الامام على رضى الله عنه توفى سنة ٤٠ هـ ٢ — الحسن بن على توفى سنة ٥٠ هـ ٣ — الحسين بن على توفى سنة ٦١ هـ ٤ — زين العابدين بن الحسين توفى سنة ٧٥ هـ ٥ — محمد الباقر بن زين العابدين توفى سنة ١١٧ هـ ٦ — جعفر الصادق بن محمد الباقر توفى سنة ١٤٨ هـ ٧ — موسى الكاظم بن جعفر الصادق توفى سنة ١٨٦ هـ ٨ — على الرضا بن موسى الكاظم توفى سنة ٢١٨ هـ ٩ — محمد التقى بن على الرضا توفى سنة ٢٢٠ هـ ١٠ — على التقى ابن محمد التقى توفى سنة ٢٥٤ هـ ١١ — حسن العسكرى بن على التقى توفى سنة ٢٦٠ هـ ١٢ — المهدى بن حسن العسكرى وهذا يعتقدون أنه غاب سنة ٢٢٦ هـ وهم على انتظاره ، فهو المهدى المنتظر .

وذهبت الاسماعيلية إلى أن النص قد جاء على سبعة آخرهم المهدى أيضا . ذلك أن الامامية بعد جعفر الصادق قد افترقوا فرقتين : فرقة قالت بامامة ابنه موسى الكاظم وهم الاثنا عشرية السابقون ، وأخرى قالت بأمامة ابنه الأكبر اسماعيل بن جعفر ، ولهذا سموا اسماعيلية . لكن لما كان اسماعيل قد مات فى حال حياة أبيه حولوا الامامة إلى ابنه محمد ، فهو صاحب الدعوة ، وهو عندهم المهدى المنتظر

وزعمت الكيسانية أن الامام بعد على هو محمد بن الحنفية — ليس ابن الحنفية هذا من نسل فاطمة — لماذا ؟ لأن أباه أعطاه الراية يوم الجمل وقال له :

اطعنهم طعن أبيك محمد لا خير فى حرب إذا لم توقد
بالمشرفى والقنا المشرد

أو لأن الحسين أوصى بالخلافة له فى الوقت الذى ترك فيه المدينة الى مكة إذ كان مطالبا ببيعة يزيد بن معاوية .

ولشد ما تعجب من هؤلاء عند ما تسمعهم يقولون : إن محمد بن الحنفية هذا لم يمت ولم يقتل وإنه حى فى جبال رضوى ، وعنده عين من الماء وعين من العسل يتناول منهما ، وعنده عن يمينه ويساره أسد ونمر يحفظانه من الأعداء ، وهناك تحدثه الملائكة الى أن يؤذن له فى الخروج وهم فى انتظاره ، فهو المهدى المنتظر .

ولقد وجدت هذه العقيدة من يشايعها وينصرها ويسجلها فى أبيات من الشعر ؛ فذكر رواة الأدب أن كثير عزة ـ توفى سنة ١٠٥ ودخل مصر لبزور قبر محبوبته بها — والسيد الحميرى — توفى سنة ١٧٣ — كانا من جملة الكيسانية ، وكانا ينتظران محمد بن الحنفية ، ولهما فى ذلك أشعار كثيرة . قال كثير :

ألا إن الأئمة من قريش	ولاة الحق أربعة سواء
على والثلاثة من بنيه	هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان وبر	وسبط غيبته كربلاء
وسبط لايذوق الماء حتى	يقود الخيل يقدمها اللواء
تغيب لايرى فيهم زمانا	برضوى عنده عسل وماء (١)

وقال السيد الحميرى :

ألا قل للوصى فدتك نفسى	أطلت بذلك الجبل المقاما
أضر بمعشر والوك منا	وسموك الخليفة والإماما
وعادوا فيك أهل الأرض طرا	مقامك عندهم ستون عاما (٢)

ويجمع الكيسانية القول بأن الدين طاعة رجل ، حتى حملهم ذلك على تأويل الأركان الشرعية ، من الصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، وغيرها ، على رجال(٣) ؟ « يتبع »

---

١ ـ الشهرستانى حـ ١ ص ٢٠٠ ، تحفة العالم للطباطبا ى حـ ١ ص ٢٣٦

٢ ـ التبصير فى الدين للاسفراينى ص ١٩

٣ ـ كشف اسرار الباطنية وأخبار القرامطة لابن مالك اليمانى ص ١٢

عثمان بن عفان

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الجواد رمضان
الأستاذ بكلية اللغة العربية

عثمان بن عفان ، عنوان كتاب وضعه المسلم الغض ، الأستاذ صادق عرجون المدرس فى كلية اللغة العربية ؛ وأخرجته « جماعة الأزهر للنشر والتأليف » .

ولقد لفت هذا المؤلف نظرى ، لما لفضيلة صاحبه من المكان المرموق فى المحيط الأزهرى ؛ ولأنه أول باكورة لجماعة تشتد حاجتنا إليها وإلى أمثالها فى بناء النهضة الأزهرية الحديثة ؛ ثم لأنه يؤرخ أخطر فترة فى حياة الاسلام منذ أشرق فجره على العالم الى يومنا الحاضر .

* * *

وأسلوب الكتاب ، أسلوب أدبى فحل ؛ فيه جزالة ، وفيه فخامة ، وفيه تسلسل واطراد ؛ يأخذ بزمام الناظر فى عنوانه ، فيمضى به قدما لا يتلبث ولا يلوى على شىء حتى يقف به عند غايته ؛ يحمد السرى ، ويردد قول الأول :

وألقت عصاها واستقر بها النوى ... كما قر عينا بالإياب المسافر

وأقسم لو تناثر فى أثناء هذا الأسلوب ألف غلطة وغلطة ، لغطى جماله الرائع على عواره ؛ فكيف ولم أظفر — على مبلغ عسر محاسبتى للأستاذ ، وسوء نيتى فى نقد كتابه — بغير هنوات أربع ، لعل شطرها تطبيع . ؟ !

قال الأستاذ فى معرض الحديث عن الطائف ص ٤٤ س ١١ : « وقد اتخذها أهل الثراء منتجعهم ومُرادهم (كذا) » بضم ميم مراد . وفى اللسان « رادت الإبل ترود : اختلفت فى المرعى مقبلة ومدبرة . والموضع مَراد (بفتح الميم) وفى حديث قس : « ومراداً لمحشر الخلق طرا » . أى موضعا يحشر فيه الخلق ؛ وهو مفعل من راد يرود ؛ وإن ضمت الميم فهو اليوم الذى يراد أن يحشر فيه الخلق » . وليس المعنى الثانى مرادا للمؤلف .

وفى ص ٦٩ س ٢٠ : « أخذ بهذا المبدأ عن طريق الاختيار من رجالات الأمـة الذين تتوفـر (كذا) فيهم شرائط السياسة الحازمة » . والذى فى اللسان : « وتوفر عليه ، أى رعى حرماته ، ويقال : « هم متوافرون ؛ أى هم كثير » .

وفى ص ٧٤ س ٦ فى معرض الحـديث عن حـزم عمر رضى الله عنه : « عصب العرب . . . حتى رد رسنهم الى قارب الاسـلام ، وعادوا لطيتهم (كذا) أمة واحدة تستنجز موعود الله باستخلافها فى الأرض » . والعربى يقـول : « مضى لطيته » أى لوجهه الذى يريد ، ولنيته التى انتواها . وفى اللسان : « وفى الحديث : « لما عرض نفسه على قبائل العرب ، قالوا له : يا محمد ، اعمد لطيتك » أى امض لوجهك وقصدك .

وفى ص ٧٨ س ٦ : « ذلك التراث الضخم بما وصفناه ، وتلك الأقطار المترامية . . . وأولئك الأعراب الجفاة الذين انساحوا . . . وهؤلاء الأرقاء عبدان وإماء (كذا) . . . كل أولئك كون عناصر الاسلام » . هكذا كتب « عبدان » بالنون الساقطة . ولعل الصواب النصب أو التعريف باللام .

هذا ما مر بى فى أسلوب الـكتاب مما يصح أن يقال فيه : كملت لو أنَّ ذا كملا . على أنه لا يشفى الغليل ، ولا يستحق الذكر .

* * *

فأما نظرات الأستاذ وآراؤه فى كتابه ، فقد أصاب أجر المجتهد فى جميعها ومضى بحظ المجتهد المصيب فى أكثرها ؛ وحسب الباحث أن يصدر فى آرائه عن منطق سليم ، وعن مقدمات صحيحة ، وعن تفـكير مستقيم ، وليس من الإنصاف له ، أن يكون نجاحه فى عمله ، وحمده عليه ، وقفا على وصوله الى نتائج لا يخامرها ريب ، وإلى حق لا يساوره خلاف ؛ ما دامت موارد البحث من مواضع الرأى والاجتهاد . ومنهج الأستاذ فى بحثه — على الرغم من أن سبيله النقد والتحليل — منهج سلفى تقليدى ، أساسه التأويل وإحسان الظن بأصحاب الرسول صلوات الله عليه ورضوانه عنهم ؛ فهو فى جوهره وتفصيله ، لا يخرج عما أجمله اللقانى فى « جوهرة التوحيد » :

وأوّل التشاجر الذى ورد إن خضت فيه، واجتنب داء الحسد

قد أول الأستاذ كل ما أخذ على عثمان ، بأن منشأه الاجتهاد ؛ وما كان كذلك فهو صواب . وهـذا منهج يرضى السلفيين المحافظين بلا جدال . بيد أنه يؤخذ عليه أن أحـدا من السلف لا يخالف فى أن الاجتهاد لا يؤدى الى الصواب دائما ؛ فالمجتهد يخطئ ويصيب ، وإن كان مأجورا على كل حال ؛ ولا تلازم بين الأجر والصواب . لا جرم أن الأستاذ قد أسرف فى استغلال التأويل إسرافا تقاضاه أن يعتبر صـوابا ، كثيرا مما لا تطمئن إليه النفس ، مما روى عن عثمان ؛ كقطعه لعطاء ابن مسعود ، وكضربه لعمار بن ياسر ، وكإغداقه العطاء على بنى أمية ؛ مما اعترف عثمان نفسه بانحرافه عن وجه الصواب بندمه عليه ، واعتذاره منه . ولو كان صوابا ما عدل عنه . ومن براعة الأستاذ الخطابية ، ما يسوقه فى ذلك ص ١٤٣ : « فلم ير أحد من الناس بأسا على عمر فى ذلك ، لأنه إمام يسوس رعيته بما يرى فى حدود الحق والعدل . أما عثمان ابن عفان فيأبى عليه مجتمعه والمنحرفون عليه من رعيته أن يسوس الناس كما كان يسوسهم عمر بن الخطاب ؛ سبحان الله ! فلم كان عثمان إماما إذاً ؟ أليس من أعجب العجب أن تعدّ الحادثة فى مفاخر رجل ، وتعد أختها فى مساوئ رجل ؟ يحصون على عثمان حوادث زعموا أن سلطانه نال فيها بعض الأفـراد من رعيته ببعض صنوف التأديب ، ويكبرون ذلك ، ويعدونه خروجا يستحق عليه ما أتوا إليه وإلى الاسـلام كله من قواصم ، ويحصون لعمر حـوادث رأوا أن سلطانه فيها نال بعض الولاة والقادة بالتأديب ، فيكبرون ذلك لعمر ، ويعدونه فى مناقبه الخالدات . فلم هذا ؟ ولم ذاك ؟ أجل ، لأن رعية عمر كان فيها عثمان ، ورعية عثمان كان فيها السبائيون والروافض » .

* * *

كذلك طغت النزعة التقليدية على منطق الأستاذ ، فأرادته على أن يقول ص ٢٣ : « لم يكن الإسلام ليحفل بما كانت تحفل به الجاهلية من المفاخر القبلية ... فلم يعبأ بسخط الساخطين الذين طووا أنفسهم على مستكنة تحينوا بها النهز ، فلما رأوها حانت بقيام عثمان بن عفان رضى الله عنه بالخلافة

وهو رجل بنى أمية فى الرعيل الأول من سادة المسلمين ... عصبت به بنو أمية أمرها فى الاسلام ، فسادوا ، وغضب أقرانهم فى شرف الأرومة ، وعادت المغالبة بينهم إلى عهدها الأول » .

فأن هذا الرأى فى بنى أمية ، يناهضه أن معاوية وأخويه يزيد وعتبة كانوا عمالا لعمر ، رضى الله عنه ؛ وأنه لم يؤثر عن بنى أمية ، بعد عصر النبوة أنهم كانوا يطوون أنفسهم للاسلام على مستكنة ، إلا فى نظر العامة الأولى فعلت فيهم دعاوة الشيعة . بل إن الاسلام بلغ من العزة والمنعة فى عصر بنى أمية ، ما لم يبلغه فى عصر من العصور الاسلامية حاشا عصر الخلفاء ، وكانوا من أحرص الناس على الانقياد لسلطانه والذود عن حماه .

روى الطبرى عن نوفل بن مساحق ، قال : « استعمل عمر عتبة بن أبى سفيان على كنانة ، فقدم معه بمال ، فقال : ما هذا يا عتبة ؟ قال : مال خرجت به معى وتجرت فيه . قال : وما لك تخرج المال معك فى هذا الوجه ؟ فصيّره فى بيت المال ؛ فلما قام عثمان ، قال لأبى سفيان : إن طلبت ما أخذ عمر من عتبة رددته عليك . فقال أبو سفيان : إنك إن خالفت صاحبك قبلك ، ساء رأى الناس فيك . إياك أن تردّ على من كان قبلك ، فيردّ عليك مَن بعدك » .

وهذا معاوية ؛ يروى الطبرى أنه : لما وَدَّع عثمان خرج من عنده وعليه ثياب السفر متقلدا سيفه ، متنكبا قوسه ؛ فإذا هو بنفر من المهاجرين فيهم طلحة والزبير وعلى ؛ فقام عليهم ، فتوكأ على قوسه ، بعد ما سلم عليهم ، ثم قال : إنكم قد علمتم أن هذا الأمر كان إذا الناس يتغالبون إلى رجال ؛ فلم يكن منكم أحد ، إلا وفى فصيلته من يرأسه ، ويستبد عليه ، ويقطع الأمر دونه ، ولا يشهده ولا يؤامره ؛ حتى بعث الله جل وعز نبيه صلى الله عليه وسلم ، وأكرم به من اتبعه ، فكانوا يرأسون من جاء من بعده ، وأمرهم شورى بينهم ، يتفاضلون بالسابقة والقدمة والاجتهاد . فأن أخذوا بذلك وقاموا عليه ، كان الأمر أمرهم ، والناس تبع لهم ؛ وإن أصغوا إلى الدنيا وطلبوها بالتغالب ، سلبوا ذلك ، ورده الله إلى من كان يرأسهم ؛ وإلا فليحذروا الغير ، فان الله على البدل قادر ، وله المشيئة فى ملكه وأمره .

وإنى قد خلفت فيكم شيخا ، فاستوصوا به خيرا وكانفوه ، تكونوا أسعد منه بذلك . ثم ودعهم ومضى . فقال على : ما كنت أرى أن فى هذا خيرا ؛ فقال الزبير : لا والله ، ما كان قط أعظم فى صدرك وصدورنا منه الغداة » !

بل هـذا يزيد بن معاوية ؛ يروى الطبرى : أنه لما جىء برأس الحسين ونظر إليه ، قال :

يُفلِّقن هاما من رجال أعزة علينا وهم كانوا أعق وأظلما

ثم قال أتدرون من أين أُتى هـذا ؟ قال : أبى علىّ خير من أبيه ، وأمى فاطمة خير من أمه ، وجدى رسول الله خير من جده ، وأنا خير منه وأحق بهذا الأمر منه . فأما قوله أبوه خير من أبى ، فقد حاج أبى أباه وعلم الناس أيهما حكم له ؛ وأما قوله أمى خير من أمه فلعمرى فاطمة ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم خير من أمى ؛ وأما قـوله جدى خير من جده فلعمرى ما أحد يؤمن بالله واليوم الآخر يرى لرسول الله فينا عدلا ولا ندا ولـكنه إنما أتى من قبل فقهه ، ولم يقرأ : « قـل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ، وتعز من تشاء وتذل من تشاء ، بيـدك الخير ، إنك على كل شىء قدير » .

فهل تنضح بمثل هذا ، نفوس طويت للإسلام على مستكنة ، وإن قُرفت ببعض الجرائر ؟ اللهم إنى أبرأ إليك من هذا الرأى .

بقى بعد هذا لفتات عابرة ، لا يحول طول هذا الحديث دون الإلماع إليها ، وإن كانت هينة الخطر .

قال الأستاذ ص ٦٨ : « ثم خرج عبد الرحمن يتلقى الناس فى أنقاب المدينة متلثما لا يعرفه أحد ، فما ترك أحـدا من المهاجرين والأنصار وغيرهم من ضعفاء الناس ، إلا سألهم واستشارهم ؛ فأما أهل الرأى فأتاهم مستشيرا وتلقى غيرهم سائلا الخ » .

وعبارة الطبرى : « ودار عبد الرحمن لياليه يلقى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن وافى المدينة من أمراء الأجناد وأشراف الناس ، يشاورهم ، ولا يخلو برجل إلا أمره بعثمان » .

وقال الأستاذ : « فأخـذ عبد الرحمن بيده فقال : هل أنت مبايعى على كتاب الله وسنة رسوله ، وفعل أبى بكر وعمر ؟ قال على : اللهم لا ، ولـكن على جهدى من ذلك وطاقتى » .

وعبارة الطبرى ص ٣٧ ح ٥ : « ودعا عليا ، فقال : عليك عهـد الله وميثاقه لتعملن بكتاب الله وسنة رسوله ، وسيرة الخليفتين من بعده ؟ قال : أرجو أن أفعل وأعمل بمبلغ علمى وطاقتى » . ثم قال الطبرى ص ٤١ ح ٥ : « فرجع علىّ يشق الناس حتى بايع وهو يقول : خدعة وأيما خدعة ! قال عبد العزيز : وإنما سبب قول علىّ خدعة ، أن عمرو بن العاص كان قـد لقى عليا فى ليالى الشورى فقال : إن عبد الرحمن رجل مجتهد ، وإنه متى أعطيته العزيمة ، كان أزهد له فيك ، ولـكن الجهد والطاقة ، فأنه أرغب له فيـك . قال : ثم لقى عثمان ، فقال : إن عبد الرحمن رجل مجتهد ، وليس والله يبايعك إلا بالعزيمة ، فاقبل . فلذلك قال على : خدعة » .

***

أما بعد ، فمن كان سلفىّ العقيدة ، صادق الإيمـان ، فليقرأ كتاب صادق ، عثمان بن عفان ؟

مواعظ

قال على بن أبى طالب أمير المؤمنين : لا تكن كمن يعجز عن شكر ما أوتى فيبغى الزيادة فيما بقى ، وينهى الناس ولا ينتهى .

وكان ابنه الحسن رضى الله عنـه إذا وعظ يقول : يا لها موعظة إذا صادفت من القـلوب حياة ! أسمع حسيسا ولا أرى أنيسا ، ما لهم تفاقـدوا عقولهم ! فراش نار ، وذباب طمع .

وقال بكر بن عبد الله : اجتهدوا فى العمل ، فان قصر بكم ضعف فأمسكوا عن المعاصى .

الابدال

الابدال بين اللغويين والنحويين

لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد على النجار
الأستاذ بكلية اللغة العربية

يحكم اللغويون بالإبدال فى الكلمتين تتفقان فى المعنى ، وفى الحروف ما عدا حرفا . ولا يبالون بعد ذلك أوقع هـذا فى لغة من لغات العرب أم لغتين ، وقد حملهم على القول بالابدال فى هـذا أن القوم كانوا مجتمعين حينا من الدهر فى حيز من الأرض يضمهم ، فكان لسانهم واحدا لا اختلاف فيه . ولو قد بقوا متدانين ما جرى هذا الخلف فى لسانهم . فإذا ورد عنهم لفظان لمعنى واحد يختلفان فى بعض الحروف فالبصيرة تهدى إلى أن الموضوع أولا أحدهما ، وأن الآخر نشأ بطريق البدل ؛ ويبعد كل البعد أن يرتجل اللفظان بعد التفرق ويكون بينهما هذا التدانى والتقارب . فاختلاف اللاغين باللفظين بينهما ما ذكرنا لا يمنع القول بالابدال . وفى ذلك يقول أبو الطيب اللغوى : « (١) ليس المراد بالإبدال أن العرب تتعمد تعويض حرف من حرف ؛ وإنما هى لغات مختلفة ، تتقارب اللفظتان فى لغتين لمعنى واحد ، حتى لا يختلفان إلا فى حرف واحد » .

ولا يذهب هذا المذهب الواسع فى الإبدال النحويون . فهم يضيّقون فى أمره ، وينفون عن عراه ما يرجع إلى لغتين . قال ابن جنى (٢) : « فأما قولهم : جذوت وجثوت إذا قمت على أطراف الأصابع ـ وقرأت على أبى على :

إذا شئت غنتنى دهاقين قرية ... وصنّاجة تجذو على كل منسم

فليس أحد الحرفين بدلا من صاحبه ، بل هما لغتان » . وقال البطليوسى (٣)

(١) المزهر ، مبحث الأبدال (٢) سر الصناعة ، حرف الذال (٣) المزهر ، مبحث الأبدال .

فى شرح الفصيح : « ليس الألف فى الأرقان ونحوه مبدلة من الياء ، ولكنهما لغتان » وكذلك لا يقولون بالأبدال فى الحرفين ليس بينهما تقارب . وفى ذلك يقول أبو محمد البطليوسى وهو يفند ابن قتيبة إذ تابع اللغويين (١) : «ذهب ابن قتيبة فى هذا الباب مذهب أهل اللغة : فجعل ما ذكره فيه من المبدل وذلك غير صحيح على مقاييس النحويين ؛ لأن البدل عندهم لا يصح إلا فى الحروف التى بينها تجاور فى المخارج أو تناسب فى بعض الأحوال . وأما مثل أشرت العود ونشرته ووشرته ، وجاحست عنه وجاحشت ، ولبج به ولبط به ، فلا يرونه بدلا . وإنما هى ألفاظ تتقارب صيغها ومبانيها ، وتتدانى أغراضها ومعانيها . فيتوهم المتوهم أن أحدها بدل من الآخر » . ويقول أبو محمد بعد هذا عن النحويين : « ولا يحكمون على حرف أنه بدل من غيره ولا زائد إلا بدليل وقياس » .

والقارىء إذا استبطن الرأيين بان له سداد مذهب اللغويين ، وأنه أدنى للحق وأقرب للصواب؛ فقد علمت أن الذى يقضى به الحدس اللغوى أن اللفظ الأصلى واحد ، وأن الآخر نشأ عنه بطريق التحريف والأبدال ، والمثال الذى أورده أبو محمد فيما لا يراه من المبدل هو من المبدل لا محالة . فأشرت العود ووشرته ونشرته أصلها واحد هو إحدى هذه الصيغ ، واللغوى يجزم بأن فيها بدلا ثم يتعرف الأصل والفرع ، وكيف نشأ التفرع . ويبدو أن الأصل هو الهمز ؛ فأن معظم مادته يدور على التحزيز ، يقال : أشرت المرأة اسنانها : حززتها ، والمؤشر : المرقق ، وأُشُر المنجل أسنانه . وقد تفرع عن الهمز الواو ، فقالوا : وشرته ؛ كما قالوا فى آخيته : واخيته ، وجاءت النون فقالوا : نشرته . والأبدال من عمل اللسان ، وهو لا يضبطه ضابط ، ولا يحبسه حابس ، ولو بقى اللسان العربى غير مدوّن لبعد عن اللسان الأول كل البعد ، ولكن التدوين قيده فلا ينطلق ذات اليمين وذات الشمال . وقد كان مما حمل النحوى أن يذهب إلى ما ذهب إليه أنه لا يقول إن اللفظ مبدل إلا إذا قام عنده دليل خاص على تفرعه ، وليس هذا ميسورا دائما ، واللغوى لا يعنيه

(١) الاقتضاب ٢٢٤

أن يعين الأصل ويميز من الفرع ، وإنما همه فى أن يبين أن فى اللفظين بدلا وهذا ما يعنيه أبو محمد إذ يقول : إن النحويين لا يحكمون بالبدل إلا بدليل وقياس ، فهو يريد الدليل الخاص على ما علمت ، واللغويون يذهبون إلى ما يذهبون إليه يسوقهم أيضا دليلهم وقياسهم . وترى فوق رأى اللغويين إذ لا يقصرون الأبدال على ما تقارب من الحروف ؛ ونحن نجزم بأن المصريين إذ يقولون : ءُلت ، يريدون قات ، يبدلون الهمزة من القاف وليس بينهما التدانى الذى يشترطه أبو محمد ، ويقول بعض سكان الصعيد فى مصر : الدبنة فى الجبنة ، ويقول كثير من المصريين : الديش فى الجيش ، والجيم والدال ليسا على ما يشترط أبو محمد فى الأبدال .

وهنا أمر ينبغى التنبه له ، فان اللغويين مع توسعهم فى القول بالابدال يوصون بالاحتياط والتثبت فى المصير اليه . فقد يكون اللفظان يقضى ظاهر أمرهما بالبدل ، وهما ليسا منه فى قبيل ولا دبير ؛ وذلك أن يرجع أحدهما الى أصل غير ما يرجع اليه الآخر . ومن ذلك أنه يقال خَمَص الجرح وحَمَص اذا ذهب ورمه ، وليس أحد الحرفين بدلا من صاحبه (١) فانك تجد لكل واحد منهما وجها يحقق له حروفه . وذلك أن الخموص — بالخاء — من الشيء الخميص : الضامر . وهذا واضح ؛ لأن الشيء اذا ذهب ورمه ضمر ، فهو فيه كخمص البطن . وأما الحموص — بالحاء — فهو من الحِمَّص ، لأن الحمصة صغيرة مجتمعة ضامرة . وكذلك (٢) قَرَب حثحاث وحذحاذ إذا كان سريعا — والقَرَب طلب الماء — : ليس ذلك بدلا من صاحبه لأن حثحاثا من قول تأبط شرا :

كأنما حثحثوا حُصًّا قوادمه   أو أم خِشف بذى شث وطباق

أى أسرعوا به . وحذحاذ من معنى الشيء الأحذ . ويقال : صريمة حذاء اذا كانت ماضية . وحذحاذ وإن لم تكن من لفظ أحذ فانها قريبة منه ، ويقال ظليم أربد وأرمد . وليس هذا — فيما قال (٣) بعض اللغويين — من الابدال فأربد من الرُّبدة ، وأرمد من الرماد . ويقال (٤) : «ضربة لازم ولازب . وقال

١ — من سر الصناعة ، حرف الخاء ٢ — من سر الصناعة ، حرف الذال
٣ — المخصص ج ١٣ ص ٢٨٤ ٤ — المخصص ج ١٣ ص ٢٨٥ .

بعض أهل اللغة : ليس اللزوب كاللزوم : اللزوب تداخل الشيء بعضه فى بعض ؛ واللزوم المماسة والملاصقة » . وعندى أن هـذا من الابدال لتخصيص المعنى وتعيينه . ويقال : فِناء الدار وثِناء الدار وهما أصلان « أما فِناؤها (١) فن فنى يفنى ، لأنها هناك تفنى ؛ لأنك اذا تناهيت الى أقصى حدودها فنيت ، وأما ثِناؤها فن ثَنى يثنِى لأنها هناك أيضا تنثنى عن الانبساط لمجيء آخرها واستقصاء حدودها » .

دواعى الابدال

إن الإبدال الواقـع فى لهجتين سببه — كما أسلفنا — نسيان إحـدى القبيلتين الصورة الأصلية للـكلمة ، فتحرّف فى بعض الحروف . وللإبدال دواع أخرى :

١ — فن ذلك تجنب بعض الحروف واستحسان بعضها . ومن ذلك إبدال قريش وأكثر أهل الحجاز الهمزة حرف مـد فى نحو بئر ورأس ؛ إذ كانوا يتجنبونها فى هذا الموضع لأنها « حرف (٢) شديد مستثقل يخرج من أقصى الحلق ؛ إذ كان أدخل الحروف فى الحلق : فاستثقل النطق به ؛ إذ كان إخراجه كالتهوّع » . وفى لغة أهل اليمن إبدال الهمزة واوا : يقولون واسيته فى آسيته — على ما سبق لك — فـكأنهم كانوا يتجنبون الهمز فى هذا الموضع ، كما يفعل المصريون بالقاف . ويقال : عانجت الرجل فى عانقته . وهذا كان ممن انحرف لسانه عن القاف الى الجيم أو ما يقرب من الجيم ، كما ينطق بها العامة فى قرى مصر . وكذلك من قرأ فلا تكهر — على ما سبق — كان لسانه ترك القاف الى الـكاف . ويحمل على هذا ما جاء من الخبيب فى الحبيب ، والرخمة فى الرحمة ، يقال : ألقى عليه رَخمته أى عطفه . فهذا ـ فيما يبدو ـ جاء ممن تجنب الحاء . وتشاهد هذا الابدال فى الأعاجم الذين يتكلمون بالعـربية . وأمثلة هذا

---

(١) من سر الصناعة ، حرف الفاء .

(٢) المخصص ج ١٣ ص ٢٨٤

من الابدال الذى يقع من الناس كثيرة ؛ منها قول عبيد الله (١) بن زياد لهانئ بن قبيصة : أهرورى سائر اليوم ، يريد ، أحرورىّ . وكان عبيد الله يرتضخ لكنة فارسية . وإنما أتى عبيد الله فى ذلك أنه نشأ فى الأساورة عند شيرويه الأسوارى زوج أمه مرجانة . وذكروا (٢) أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لعمار : ويهك يا بن سمية ، يعنى ويحك . وأصل هذا الحديث فى البخارى (كتاب الصلاة ، باب التعاون فى بناء المسجد) يروى فيه أبو سعيد الخدرى رضى الله عنه حديث بناء مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وفيه « كنا نحمل لبنة لبنة ، وعمار لبنتين لبنتين . فرآه النبى صلى الله عليه وسلم ، فينفض التراب عنه ويقول : ويح عمار ! يدعوهم الى الجنة ويدعونه إلى النار » . هذا لفظ البخارى . وقد أورد الحافظ ابن حجر من الروايات : يا ابن سمية تقتلك الفئة الباغية ، ولم أقف على هذه الرواية التى ذكرها اللغويون. وممن وقع منه الابدال زياد الأعجم . كان (٣) يجعل السين شينا والطاء تاء ، فكان ينشد قوله :

فتى زاده الشلطان فى الود رفعة إذا غير السلطان كل خليل

فيقول : زاده الشلتان . وكان أبو مسلم الخراسانى إذا أراد أن يقول : قلت له قال : كلت له . وكذلك كان أبو حيان (٤) فى غير القرآن

٢ — وقد يدعو الى الابدال التوهم والخطأ . ومن أمثلة ذلك التُّخمة : التاء فيها مبدلة من الواو . وأصله الوخامة . وقد أتى هذا من قبل أنهم يقولون اتّخم ، ولا يكادون ينطقون بالثلاثى حتى يبين الواو ، فتوهم أن التاء أصلية وقد استمر بهم هذا التوهم فقالوا : أتخمه الطعام . ومن ذلك التهمة : تاؤها مبدلة من الواو . وسبب هذا شيوع اتّهم ، فظن أن التاء أصلية فى هذا البناء ، ويقولون : أسنتوا أى أصابتهم السنة والجدب ، والتاء بدل من الواو

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٤١ (٢) المخصص ج ١٣ ص ٢٧٦ (٣) البيان والتبيين ج ١ ص ٤١ (٤) البغية فى ترجمته .

أو الهاء ، وقد يكون سببه أن بعضهم يقول فى السنة السنَتْ فتوهم أن التاء أصلية .

٣ — وقد يبعث على الإبدال التناسب والازدواج فى الكلام . ومن أمثلة ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « ارجعن مأزورات لا مأجورات » ، وأصل مأزورات موزورات . ومنه قولهم : حياك الله وبياك : فقد قيل : إن الأصل : بوّأك . وهناك غير هذا من التخاريج . ومن هذا الوادى الأبدال للقافية كقوله (١) :

فأصبحت النساء مسلبات لهن الويل ، يمددن الثّدينا

يريد الثدىّ ، فأبدل من إحدى الياءين نونا ليتم له القافية النونية .

٤ — ومن دواعى الأبدال استبشاع الأصل لشناعته أو التشاؤم به . كما فى ويح وويب وويس ؛ فقد قيل : إن الأصل فى هذه الكلمات ويل . ويقولون : قاتمه الله يريدون قاتله الله . وهذا على رأى الفراء ؛ قال (٢) : « ومن كلام العرب أن يقولوا : قاتله الله ، ثم تستقبح ، فيقولون : قاتمه الله وكاتمه . ومن ذلك قولهم : أُيحك وويسك بمعنى ويلك إلا أنها دونها » ويقول العامة : نهار أسوخ ، يريدون : أسود ، وقد يدعون الكلمة بتمامها فيقولون: أبيض ، والحجر الأسعد فى الحجر الأسود . وسمعت من يسب غيره فيقول : ينعل ديكك ، تجنبا لسب الدين ، ومثل هذا كثير .

٥ — وقد يدعو إلى الأبدال تجنب ثقل التكرار فى الحرف ، وذلك فى المضعف . فقد يبدلون من أحد حروف التضعيف النون لأنه حرف غنة يستحب ؛ كما يقولون : حنظ فى حظّ ؛ قال الأزهرى (٣) : « وناس من أهل حِمْص يقولون : حنظ ، فاذا جمعوا رجعوا إلى الحظوظ . وتلك النون عندهم غنة ، ولكنهم يجعلونها أصلية ، وإنما يجرى هذا اللفظ على ألسنتهم فى المشدد ؛ نحو الرزّ يقولون: رنز ، ونحو أترُجّة ، يقولون . أُتْرنجة » ومن ذلك السبنتة للقطعة من الدهر ، وهى من السب بمعنى القطع . وهذا النوع من الابدال قد يقع بين

---

(١) اللسان فى ثدى . (٢) لسان فى كتم . (٣) اللسان فى حظظ .

العربية وغيرها. فالسنبلة في العربية شِبُّلِت في العبرية (١)، وشِبَّلتا في الارامية، والقنفذ هو في الآرامية قُبُّذ. وقد يكون البدل من حرف التضعيف غير النون كالراء في فرقع أصابعها ، وأصل ذلك فقعها إذ اغمزها حتى يسمع لمفاصلها صوت . ومن ذلك — فيما يرى صاحب (٢) التطور النحوي — نحو اخضوضر واعشوشب ؛ أصلهما اخضرضر ، واعشبشب ، فجرى الأبدال لثقل التكرار ، فهذا الوزن في الأصل من باب صمحمح . وقد رأينا الابدال في الأمثلة السابقة يكون من الحرف الأول . وقد يكون من غيره ، كما في تقصى وتقضى وأملى وغنَّى ، فأصل ذلك تقصص وتقضض ، وأمل وغنَّن . وهذا باب واسع في العربية ، ومنه السبت بمعنى القطع وأصله السب ، والحيوان وأصله الحيَيان فأبدل من الياء واوا تجنبا للتكرار .

٦ — وقد يدعو إلى الأبدال الرغبة في تضعيف الحرف — وهو عكس ما سبق — وذلك نحو لصّ إذا صح أن الأصل لصت على ما سيأتى . ومن ذلك سِت وأصلها سِدس ، ويقول بعض العامة في عشرين عشّين . ويقول العامة في الوجه : الوش ، وقد أبدلوا من الهاء جيما قريبة من الشين ثم أدغم الحرفان كما ترى .

٧ — وقد يدعو الى الابدال رَوم الحرف القوى كما يقولون : تميمجٌ في تميمى ، قال في المخصص (٣) : « الجيم تبدل من الياء في تميمى ونحوه : تميمج ؛ لأنها تواخى الياء في المخرج ، مع الطلب لحرف أجلد من الياء في الوقف ؛ إذ كانت الياء تخفى في الوقف لاتساع مخرجها فأبدل منها الجيم لأنها والياء والشين من مخرج واحد» . ومن هذا — فيما يرى المبرد — شاء في جمع شاة ، الهاء فيه أبدلت همزة لخفاء الهاء بعد الألف الخافى أيضا . وكذلك ماء أصله ماه بدليل جمعه على مياه . ولا يرضى هذا صاحب التطور النحوى ويقول (٤) : « وهذا خلاف الحقيقة ؛ إذ أنا نستنتج من استعراض اللغات السامية الأخرى

---

(١) التطور النحوى ص ٢٢ . (٢) ص ٢١ . (٣) ج ١٣ ص ٣٦٨ .
(٤) ص ٣٣ .

أن الصورة الأصلية لكلمة ماء كانت mai ماى أو قريبة منها ، وأن الهاء فى مياه وما ماثلها من الجموع زائدة » . ومن هذا إبدال الجيم أو القاف من الهاء فى الكلمات المعربة نحو الكوسج فى كوسه . – والكوسج : قصير اللحية – ومن ذلك البذرقة وهى الخفارة – وأصلها فى الفارسية بدراه أى طريق موحش فبد : سىء ، وراه : طريق ، والطريق الموحشة تحتاج الى خفارة . وذلك أن القاف من أمتن الحروف وأشدها جرسا ، وكذلك الجيم والهاء خفية (١) . وسوهاج بلدة من بلدان صعيد مصر تراها فى كتب البلدان العربية سوهاى ، فانظر كيف أبدل العامة من الياء الجيم لأنه حرف جلد قوى .

٨ — وقد يدعو الى الإبدال طلب الحرف الخفيف لوجود ما يمهد له ويجذبه . ومن أمثلة ذلك شِيَرة فى مكان شجرة . فترى أنهم كسروا الشين فاجتذب الكسر الياء بدل الجيم . وقد ورد ذلك فى قول الشاعر :

إذا لم يكن فيكن ظل ولا جنى ... فأبعدكن الله من شِيَرات

والمحفوظ فى شيرة الكسر . وقد نقل ابن مالك فى شرح كافيته فيها الفتح ولم أقف عليه فى كتب اللغة .

٩ — وقد يدعو الى الابدال فى العربية تعريب الكلمة يكون فيها الحرف لا يوجد فى العربية . وذلك كالآجر وأصله الآكر بالحرف بين الجيم والكاف ، وهو الذى اصطلح على تسميته بالجيم المصرية ، وكالفرند ، وأصله البرند بالباء الثقيلة التى يشتد فيها ضغط الشفتين أى البرند . ولا يقال : إن هذه الحروف كانت عند بعض القبائل العربية ، فقد كان ذلك مقصورا على القبائل التى تخالط غير العرب كاليمنيين الذين خالطوا الحبشة كان عندهم الجيم المصرية ، وقد تأثروا فيها — فيما يظهر — بالحبشة . وترى العامة فى مصر من لم يحذق الهجاء الأوربى ينطق بالكلمات المعربة على حسب النطق العربى الذى تعوده فيقول بيجاما ، ومن حذق ذلك الهجاء يقول : البيجاما بالجيم القريبة من الشين أو الجيم المعطشة كما يقولون . وقد عقد سيبويه لذلك بابا جعل عنوانه : « هذا باب اطراد الابدال فى الفارسية . وتقييده بالفارسية لكثرة الابدال فى عهده من هذه اللغة ؟

١ – راجع سيبويه ج ٢ ص ٣٤٢

علم الاجتماع

بين ابن خلدون ومونتسكيو

لحضرة الأستاذ سعيد زايد
ليسانسيه فى علم الاجتماع

---

٢ — مونتسكيو :

يعرّف مونتسكيو القوانين بأنها الصلات الدائمة الناشئة عن طبيعة الأشياء والتى تبين علاقاتها بعضها ببعض ، وهى نوعان : قوانين طبيعية وهى العلاقات الضرورية التى تنشأ عن طبيعة الأشياء كقانون الجاذبية مثلا ؛ وقوانين وضعية وهى القواعد التى تضعها الأمة لتسير على مقتضاها فى علاقات الأفراد بعضهم ببعض ، وتسير عليها الأمة فى علاقاتها بالأمم الأخرى وفى علاقاتها بأفرادها ؛ فكأن القوانين الوضعية — فى نظره — عبارة عن القوانين الدولية والقوانين المدنية والقوانين السياسية .

والظواهر الاجتماعية عنده تسير وفق قوانين تشبه القوانين الطبيعية فى جبرها وإلزامها ، ويتغير القانون ويتطور وفقا لحاجات كل أمة وظروفها ، كاللغة تنشأ فى البيئة الاجتماعية وتنمو نموا وافيا ، وتتطور متأثرة بعوامل البيئة الإقليمية والجوية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية . فالقانون يولد ويترعرع كمظهر من المظاهر الاجتماعية المتنوعة .

وفى تقرير مونتسكيو أن الانسان مدنى بطبعه ، يرى أن هذا قانون طبيعى بحت ؛ فالفرد يلزم أن يساير المجتمع الذى يعيش فيه ، وأن يصب أعماله فى قوالب اجتماعية . ولكن مونتسكيو فى محاولته الكشف عن القوانين التى تخضع لها الظواهر الاجتماعية لم يهتد إلى ما اهتدى اليه ابن خلدون ، وهو جعل هذه القوانين موضوع علم مستقل .

هذا من ناحية موضوع علم الاجتماع عند الباحث الغربى ؛ أما من ناحية المنهج فانه يتبع منهجا علميا ، فهو لم يقتصر على وصف الظاهرة وإنما حاول

أن يرجعها الى عناصرها بأن يتتبعها فى كل بيئة من البيئات ، ثم يحاول بعد ذلك أن يربطها بما عداها من الظواهر الأخرى ؛ وأخيرا على ضوء هذه الدراسة يحاول أن يصل إلى القوانين التى تخضع لها الظواهر الاجتماعية ؛ فنهجه إذن يتتبع مراحل الوصف ، ثم التحليل ، ثم التتبع ، ثم الربط ، ثم بيان الأثر ، ثم استنتاج القوانين . ولمونتسكيو أيضا منهج نقدى ، أى منهج سلبى يتبع فيه أسلوبا تهكميا ، حين يحاول عرض نظام من النظم السياسية التى كانت لاتروقه ، أوعند تكلمه عن الطقوس الدينية ، أو غير ذلك .

ومن أهم العوامل المؤثرة فى الظواهر الاجتماعية — فى رأيه — العامل الجغرافى ، حتى إنه ليلحظ تأثيره على ميول الناس وأخلاقهم وطبائعهم وعاداتهم وتقاليدهم وطرق تربيتهم وتدينهم ، إلى غير ذلك من الظواهر الاجتماعية ؛ فالمناخ البارد مثلا يزيد نشاط الناس وقوتهم ، فيولد فيهم الثقة بالنفس ، وتقل رغبتهم فى الانتقام وفى الملذات ، بعكس المناخ الحار الذى يقلل النشاط إن لم يعدمه ، ويولد عدم الثقة بالنفس ، والجبن والخوف ، وعادات وأخلاقا سيئة . وشعوب البلاد الحارة خجولون مثل الشيوخ ، وتزداد فيهم أيضا الرغبة فى الملذات . والمناخ أيضا يؤثر فى الحساسية والانفعال ؛ ففى جل البلاد الحارة يضطرب الرجل لأول شىء له علاقة باتحاد الجنسين ، بينما يظل رجل البلاد الباردة جامدا محتفظا بهدوئه .

ولما كان ذلك كذلك وجب سن تشريع حكيم لأهل البلاد المتوسطة ، فهم فى حاجة اليه أكثر من أهل البلاد الباردة ؛ فقد انعدمت عند هؤلاء التشاريع فى عهد الرومان ، ومع ذلك استطاعوا الوقوف ضد سلطتهم . ويفسر مونتسكيو ظاهرة تعذيب الهنود لأنفسهم ، وتحملهم هذا التعذيب بجلد ، مع أنهم من أهل البلاد الحارة ، بأن هذا قوة فى ضعف ؛ فالطبيعة التى منحتهم ضعفا جعلهم خجولين ، قد منحتهم أيضا خيالا جعلهم يعتقدون أن هذا العمل خير لهم .

ويجب أن يعمل المشرعون حسابا للعامل الجغرافى ، فيراعوا طبيعة كل أمة وما يلائمها من القوانين ، وما يكفل لها التقدم والرخاء . فالأمة كالطفل

يجب أن يتمرن على العمـل تدريجيا ، ويعجب مونتسكيو بتقاليد الصين فى احتفالهم بشق الأراضى ، وفى مكافأة الامبراطور لأحسن زارع ، ويرى أن فى ذلك تشجيعا لهم وترغيبا فى الزراعة .

وفى رأيه أن تحريم الاسلام للخمر فيه فائدة بالنسبة للبلاد الحارة فقط لا بالنسبه للبلاد كلها ، حارة كانت أو باردة ؛ فحاجة الفرد فى المناخ المختلف كونت طرق العيش المختلفة ، وهذه كونت شتى القوانين .

ويقرر مونتسكيو أن الاستعباد السياسى يعتمد على المناخ ، وكذلك يعتمد الاستعباد المدنى عليه ؛ فأفراد أمة واحدة يتميز بعضهم عن بعض ، يكون من الخطأ أن يظن أنه فى أمة حارة يكون جميع الأفـراد عبيدا ، وأن فى أمة باردة يكونون كلهم أحـرارا ، وإلا لما سارت الأمور فى مجراها الطبيعى . . . ويضرب مونتسكيو لبيان أثر العامل الجغـرافى فى الاستعمار السياسى مثلا وهو أن آسيا خضعت ثلاث عشرة مرة للاستعمار بينما أوربا لم تخضع أكثر من أربع مرات .

هذا من ناحية العامل الجغرافى ، أما من ناحية العامل الدينى فان مونتسكيو لا ينظر الى الأديان إلا باعتبار الخير الذى يعود منها على الدولة المدنية ، ويرى أن للعامل الدينى تأثيرا كبيرا فى الظـواهر الاجتماعية ؛ فالدين المسيحى دافع كبير لتشريع القوانين ، والحد من سلطة الحاكم الذى يرى فى نفسه العجـز عن القيام بكل شىء . فهذا الدين إذن مانع لقيام الاستبداد ، لأن الله أوصى فى الانجيل بالمعاملة الطيبة . والأديان غير السماوية أيضا لها تأثير فى الظواهر الاجتماعية ؛ إذ أن الدين حتى ولو كان خاطئا هو أفضـل ما وصلت اليه الأمم فى إصـلاح شعبها . ويرى مونتسكيو أن التدين يجب ألا يشغل الناس عن أداء واجباتهم بكثرة التأملات .

بعد ذلك يتعرض مونتسكيو للـكلام عن النظريات السياسية ، فيتكلم عن أشـكال الحـكومات وعوامل نشوئها وعوامل فسادها وانحلالها وعوامل بقائها ، ثم يعرض للنظام الاقتصادى فى كل منها وما يصلح فى كل شـكل من نظام خاص ، ويتبين ذلك فيما يلى :

فهو يرى أن هناك ثلاثة أنواع من الحكومات : الجمهورية ، الملكية ، الاستبدادية . والجمهورية تنقسم الى ديمقراطية ويتولى الحكم فيها جميع أفراد الأمة عن طريق الممثلين الذين يعبرون عن آرائهم ، ويسن قوانينها الشعب عن طريق الانتخاب العام أوعن طريق المجلس الذى ينتخبه ، ومبدؤها الفضيلة التى هى حب الوطن ، وهى صفة تعصم السياسى عن الوقوع فى الزلل ، وتفسد الديمقراطية اذا فقدت روح المساواة ،وهذا يأتى من التطرف فى روح المساواة نفسها ، أى رغبة كل فرد فى أن يكون مساويا لمن انتخبه للقيام على أمره ، فتعم الفوضى ولا يعرف من الحاكم ومن المحكوم . وإلى ارستقراطية وهى التى تتركز قوة الحكم فيها فى يد بعض النبلاء ، وقد يكون لهم مجلس شورى إذا كان عددهم كبيرا ، أما اذا استقل نبيل واحد بالحكم فمن هنا يأتى الخطر ؛ وأفضل الارستقراطيات ما كان شعبها فقيرا ؛ ففى هذه الحالة تنعدم مصلحة النبلاء فى ظلم الشعب ، وهى فى هذه الحالة تقترب من الديمقراطية . ومبدأ الارستقراطية هو الاعتدال الذى لابد منه لتحقيق المساواة فى هذه الدول . وتفسد هذه الحكومة اذا تحول النبلاء الى طبقة استبدادية تراعى مصالحها وتغفل عن مصالح الجمهور .

ويرى مونتكسيو أن الترف مجلبة لفساد الجمهورية بنوعيها ، فهو فى الديمقراطية يصرف الناس عن حب الوطن ، وفى الارستقراطية يجعل النبلاء يجرون وراء أطماعهم الشخصية فيعم البلاء . ومن أكبر العوامل التى تساعد على بقاء الجمهورية هو ضيق نطاقها ؛ فهى اذا انحصرت فى نطاق ضيق تعذر على الحاكم ظلم الرعية والعبث بأموالها وإذا فعل ذلك أمكن إقالته وإقصاؤه عن البلاد ، الأمر الذى لا يتم اذا كانت الجمهورية واسعة ، لأنه فى هذه الحالة يعتصم فى مدينة أخرى ، ويحدث الشغب والهرج فتعم الفوضى .

والحكومة الثانية هى الحكومة الملكية ، وهى التى يتولى الحكم فيها ملك مقيد بقوانين معينة تسنها الهيئات السياسية وتطلع عليها الناس ، وهذه الهيئات السياسية تكون الواسطة بين الملك والرعية ، ويجب أن يكون للملك مجلس شورى يتكون من الاشراف يتغير من وقت لآخر حتى لا يتم التآمر

على حقوق الشعب . ومبدأ الملكية هو الشرف ، فاذا راعى كل من الملك والهيئات السياسية والشعب الشرف فى أعماله وفى دائرة اختصاصه ، استقامت الأمور . وتفسد الملكية اذا عمل الملك بدون مشورة الاشراف ، فانه فى هذه الحالة يصبح ولا محاسب له على تصرفاته ، فتغلب عليه طباع القسوة وينقلب الحكم من ملكى الى استبدادى. ويجب أن تكون الملكية متوسطة الاتساع خوفا من تحولها الى جمهورية اذا ضاقت مساحتها ، وإلى حكومة أشراف إذا اتسعت مساحتها . والترف فى هذه الحكومة مفيد ، فهو منم للثروة .

والحكومة الثالثة هى الحكومة الاستبدادية ، وهى التى يتولى الحكم فيها ملك مطلق التصرف ،وأحيانا ينوب عنه وزير فى حكم الرعية ، وهنا تستقيم الأمور نوعا ؛ وأحيانا يعهد الى جملة من الناس فيكثر التشاحن والتقرب الى الملك ، فلا تستقيم الأمور . ومبدأ هذه الحكومة هو الخوف الذى يتركه الملك فى قلوب الرعية حتى تجب له الطاعة المطلقة ، وخوف الملك نفسه من وزرائه للاتحاد ضده . وهذه الحكومة لا يتطرق اليها الفساد لأنها فاسدة بطبعها . وإذا قلنا إنها تفسد ولو على سبيل المجاز نتج عن فسادها حكومة ديمقراطية . ولا خوف من اتساع مساحة هذه الحكومة ما دام هناك سرعة فى تنفيذ الأوامر .

هذه هى أشكال الحكومات عند مونتسكيو ، ويتبين منها أنه أول من قال بفصل السلطات بعضها عن بعض. وقد أشاد مونتسكيو فى كتابه بالحياة النيابية التى كانت ولا تزال تتمتع بها انجلترا فى ذلك الوقت الذى كانت ترزح فيه فرنسا تحت أعباء حكم لويس .

ودخل الدولة يجب أن يراعى فيه — عند مونتسكيو — شيئان : حاجات الدولة وحاجات المواطنين ؛ ويجب أن يراعى الحكام الحكمة فى جباية الضرائب فلا يسرفوا فى جمعها لارضاء شهواتهم أو لعمل أشياء كمالية تافهة ، فكثرة جباية الضرائب تشعر الأهالى أنهم يعملون لغيرهم فيميلون الى الكسل. ولما كان لابد من الضرائب فيجب فرضها على الكماليات، ويجب فرض أقل الضرائب على الأرض المزروعة، لأن ذلك يساعد على النشاط والعمل ، وفى ذلك فائدة للدولة.

وأيضا يجب أن تكون الضرائب بسيطة فى التجارة بحيث لا يشعر المشترى أنه يدفع شيئا أكثر من ثمن بضاعته، كما يجب إعطاء التجار فى الحكومة الاستبدادية امتيازا حتى يستطيعوا المنافسة مع حرس الملك والأشراف فى الحكومة الملكية والارستقراطية. والضرائب فى الجمهورية يجب أن تساعد المواطن على حفظ أملاكه. ودخل الدولة يتفق ونوع الحكومة، فيمكن زيادة الدخل فى الجمهورية لأن الفرد يعتقد أنه يدفع بنفسه ولنفسه، وإن اعتدلت الملكية ازداد دخلها. أما الحكومة الاستبدادية فلا يمكن زيادة دخلها لأن زيادته زيادة للاستعباد.

هذه هى آراء العلامة مونتسكيو فى موضوع علم الاجتماع، والأساس القائم عليه، وفى مناهج البحث فى هذا العلم، وفى العوامل المؤثرة فى الظواهر الاجتماعية، وفى النظريات السياسية. وقبل أن نقلون بينها وبين آراء فيلسوف المغرب ابن خلدون، نحب أن ننبه الى أننا لا نوافق على جميع آرائه وخاصة ما ورد فيها بشأن الدين الاسلامى، وننبه الى حقيقة أهم وهى أننا يجب أن نبعد عن أذهاننا بتاتا الأحكام القيمية فى معرض كلامنا عن العلم.

أما عن مقارنتنا بين فيلسوف العرب وعالم الغرب فإننا ستتبع فيها طريقتنا فى عرض آراء كل منهما.

فمن ناحية موضوع علم الاجتماع وأساسه فان ابن خلدون يتفق مع مونتسكيو فى القول بأن النظم الاجتماعية تخضع لقوانين جبرية لا تقل صرامة عن قوانين الطبيعة، إلا أن ابن خلدون فى قوله بهذا يعتبر أكثر حزما من مونتسكيو الذى يقول إن الذى يخفف من ظهور هذه القوانين هو العالم الانسانى؛ ويتفقان أيضا فى أنها تتغير من مجتمع الى آخر، إلا أن ابن خلدون يمتاز عن مونتسكيو فى أنه فى محاولته الكشف عن هذه القوانين قد جعلها موضوع علم مستقل بذاته، ويقول فى ذلك معتزا «بأنه بحث مستحدث ...» الأمر الذى لم يهتد إليه مونتسكيو بعده بعدة قرون. وهكذا يعتبر ابن خلدون المؤسس لعلم الاجتماع والمنظم لأصوله، فهو قد رسم منهج العلم وأخذ فى

تطبيق مسائله ، ويعتبر تقسيم ابن خلدون لموضوعات علم الاجتماع فى كتابه الأول التقسيم الذى تسير عليه مدرسة دوركهم حديثا على وجه التقريب .

أما عن مناهج البحث فان كلا منهما يستعمل الاستقراء فى منهجه ، غير أن استقراء مونتسكيو كان أعم من استقراء ابن خلدون ، فقد استقرأ كل حوادث التاريخ فى مختلف الزمان والمكان ، واتبع المنهج العلمى الصحيح ، فكان يصف الظاهرة ثم يحللها ثم يتتبعها فى المجتمعات المختلفة ، ثم يربطها مع الظواهر الاخرى ، ثم يبين أثرها فى المجتمع ، ثم يستنتج بعد ذلك القوانين ؛ بينما ابن خلدون يقتصر استقراؤه على الحوادث التى حصلت فى الأمة الاسلاميه ثم يحكم بعد ذلك فتأتى أحكامه ناقصة لتسرعه . ولعل هذا يرجع إلى الوسط الذى كان يعيش فيه كل منهما ؛ فابن خلدون عاش فى عصر انحلال وفساد بينما مونتسكيو عاش فى عصر طلائع النهضة الذى قامت فيه حركة تأليف ونشر واسعة النطاق أثرت على مونتسكيو تأثيرا كبيرا فأتت النتائج التى استخلصها من بحثه أقرب إلى الحقيقة من نتائج ابن خلدون الذى اعتمد فى بحثه على الأمة الاسـلامية فقط .

أما عن العوامل المؤثرة فى الظواهر الاجتماعية ، فان ابن خلدون ومونتسكيو يعطيان للعامل الجغرافى أهمية كبرى فى التأثير على الظواهر الاجتماعية ، ويغالى الأخير حتى إنه ينسب اليها التدخل فى الظواهر السياسية .

ونحن وإن كنا نرى أن للعامل الجغرافى أثرا فى الظواهر الاجتماعية إلا أننا لا نرى أن له هذه الأهمية الكبرى التى ينسبانها اليه . فهو لا يعدو أن يكون عاملا من ضمن العوامل الكثيرة التى تؤثر فى الظواهر الاجتماعية ، كالعامل الدينى والعامل الاقتصادى وغير ذلك من العوامل . أضف إلى ذلك أن كلا منهما يرتكب أخطاء جغرافية كخطأ ابن خلدون فى تقسيمه للعالم إلى أقاليم سبعة . أما العامل الدينى فانهما يعطيانه أيضا أهمية كبرى ، ويقول ابن خلدون : إن الدولة العظيمة أصلها الدين إما عن نبوة أو دعوة حق . ولا يذهب مونتسكيو إلى ما ذهب اليه ابن خلدون فى هذا ولكنه يقرر رأيا معتدلا وهو أن الدين يمكن أن يقوم بالحكم السياسى إذا ما طرأ على القوانين الوضعية أى انحلال .

أما عن النظريات السياسية فان ابن خلدون يختلف عن مونتسكيو فى نظريته المبتكرة التى تسمى بالعصبية والتى جعلها أساسا لقوة الدفاع والرياسة وغالى فقال إن الدعوة الدينية من غيرها لا تتم ، وهذه النظرية لم يقل بها مونتسكيو ولم تعرض له على بال إلا عند كلامه عن مبدأ الحكومة الملكية وهو الشرف ، فقال إن الشرف يكون فى نسب الملك . وتقسيم مونتسكيو لأشكال الحكومات تقسيم صحيح؛ فهو فى تقسيمه هذا يحاول أن يذكر أسباب قيام كل دولة ، وأسباب سقوطها ، وعوامل بقائها ؛ وابن خلدون لم يهتد إلى هذا التقسيم المنظم ، وإن كان قد ذكر شيئا عن أشكال الحكومات فانه لم يعرض لذلك إلا من الناحية التطورية المحضة لا من الناحية الموضوعية . وقد ذكر مونتسكيو عوامل مهمة تكفل للدولة البقاء والاستمرار ، واقتصر ابن خلدون فى هذا الباب على الدين . ومونتسكيو أول من فصل اختصاص السلطات وأشاد بالحياة النيابية .

ويمكن أن نرى وجها من أوجه الشبه بينهما فيما قاله كل منهما عن الترف ؛ فالترف عند ابن خلدون أساس انحلال الدولة ، وهو كذلك عند مونتسكيو فى الحكومة الجمهورية . وكذلك عما قاله كل منهما عن التجارة وهل يصح أن يتدخل السلطان فيها ؟ نفى ابن خلدون وحرم ذلك على السلطان لما فى ذلك من منافاة لروح المنافسة الحرة . وأيضا أوجب مونتسكيو منح التجارة منحا خاصة حتى يستطيعوا الوقوف بجانب حرس الملك فى الحكومة الاستبدادية والأشراف فى الحكومة الملكية والارستقراطية . وإنى أرى رأى ابن خلدون وهو تحريم التجارة على الحاكم لتكفل حرية التجارة والمنافسة .

هذه هى آراء ابن خلدون ومونتسكيو فى علم الاجتماع ، يتبين للناقد المنصف من استعراضها أننا لم نكن مغالين حين ذكرنا فى المقدمة أن فيلسوف المغرب يعتبر المؤسس الأول لعلم الاجتماع .؟

باب الأسئلة والفتاوى

طعام أهل الكتاب

جاء إلى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتي :

أتشرف بأن أرسل مع كتابي هذا قصاصة من مجلة الاثنين في ١٩٤٧/٣/١٠ بأنه جائز أكل (البلوبيف) أي اللحم المفروم الذي يأتي من الخارج داخل علب محفوظة بناء على فتوى محرر المجلة المذكورة ، فهل توافقونه على أكله (أي هذا اللحم الموصوف) مع الاحاطة بأنه من المشكوك فيه جداً أن يذكر ذابحه اسم الله . كما أن الذبح لم يحصل بالطريقة الأسلامية المألوفة ، بل إن بعضهم يقول بأن الذبح في البلاد الخارجية وغالبيتها مسيحية أياكان المذهب بقتل البهيم ببلطه بين عينيه ، وعند ما تهدأ حركته يقومون بتجهيزه من سلخ وتقطيع وما إلى ذلك . فارجو الافادة .

محمد زكي محمد علي

الجواب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى وآله وصحبه ومن تبعهم باحسان إلى يوم الدين .

أما بعد : فتفيد اللجنة — قال الله تعالى « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبُع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب » وقال تعالى « اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم » .

فقد حرم الله بالآية الأولى تناول شيء مما ذكر فيها . فالميتة هي الحيوان الذي مات حتف أنفه . والمنخنقة هي التي ماتت بالخنق وهو الشد على العنق بحبل ونحوه . والموقوذة التي تضرب بعصا أو بلطة أو نحوهما حتى تموت . والمتردية هي التي تقع من مكان عال أو في حفرة فتموت . والنطيحة التي ينطحها غيرها فتموت . وما أكل السبع هو الحيوان الذي ينهشه الأسد أو

غيره من الحيوانات المفترسة ، فلا يجوز أكل شيء مما يبقى منه . أما ما أهل لغير الله به ، فهو ما ذكر عليه عند الذبح اسم الصنم أو غيره . وما ذبح على النصب هو المتقرب به إلى الأصنام والتماثيل .

هذه الأصناف كلها محرمة بنص هذه الآية ، غير أنها من حيث علة التحريم والغرض منه على نوعين : الأول — ما كانت علة تحريمه إرادة حفظ العقيدة وحمايتها من الشرك وعبادة غير الله تعالى ، ويشمل هذا ما أهل به لغير الله ، وما ذبح على النصب . والثانى — ما كان تحريمه لمعنى فى الحيوان نفسه ، ويشمل هذا بقية المحرمات المذكورة فى الآية من الميتة والدم ولحم الخنزير والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع .

وتحريم جميع ما اندرج فى هذين النوعين عام يشمل ما يكون للمسلم ولغيره . فكما يحرم على المسلم تناول شيء من حيوان قتله بالخنق أو بالوقذ أو مات عنده بشيء من الأشياء التى تقدم بيانها ، يحرم عليه تناول ذلك كله إذا حصل شيء منه عند غير المسلم أو بفعله ؛ فوقوذة غير المسلم كوقوذة المسلم كلتاهما محرمة على المسلم . وهذا هو الحكم فى أخوات الموقوذة مما ذكر فى الآية الكريمة .

أما قوله تعالى « وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم » فالغرض منه رفع الحرج عن المسلمين فى تناولهم ما يصنعه أهل الكتاب من طعام وما يذبحونه من حيوان ؛ فقد كان المسلمون قبل نزول الآية يتحرجون من طعامهم وذبائحهم لمخالفتهم إياهم فى العقيدة ، فبين الله تعالى أن ذلك حلال لهم كجميع الطيبات من المآكل والمشارب ، وأراهم أن اختلاف العقيدة لا يمنع تبادل أسباب المعيشة ، فيطعم المسلم من طعام الكتابى كما يطعم الكتابى من طعام المسلم .

وبهذا يتبين أن الآية الثانية واردة فى غير ما وردت له الآية الأولى ، وأن طعام أهل الكتاب الذى أحله الله للمسلمين لا يصح أن يتناول ما وردت بتحريمه الآية الاولى من الميتة والموقوذة والمنخنقة وما إليها

فالطعام الذى يصنعه أهل الكتاب من الحيوان الذى يحل أكله لو ذبحه المسلم كالبقر والغنم ، حلال ما لم يعلم أن هذا الحيوان من الميتة وأخواتها . فإذا

علم أن الحيوان مذبوح ولو بعد ضربة قاتلة ببلطة أو نحوها، وأنه ذبح ذبحا مخرجا للدم الأحمر، وكان وقت الذبح حيا أية حياة ولو غير مستقرة، حل أكله. وكذلك يحل إذا جهل أنه ذبح بعد الضرب أو لم يذبح، مالم يعلم أنه من الأصناف السابقة: الموقوذة وأخواتها، متى كان غالب الأمر عندهم هو الذبح ولو بعد الضرب على نحو ما قدمنا.

أما إذا علم أنهم لا يذبحون، أو كان الشأن عندهم عدم الذبح بل يضربون الحيوان حتى تزهق روحه، فانه لا يحل فى هذه الحالة، لأنه يكون إذاً من الموقوذة.

هذا، وما لم يعلم أنهم سموا عليه غير اسم الله تعالى فهو حلال بالاجماع، على ما حكاه الطبرى وابن كثير. وهذا تناول ما إذا علم أنهم يذكرون عليه اسم الله، وما علم أنهم يتركون فيه التسمية، وما جهل فيه الحال.

والخلاصة: أنه يجوز تناول الأطعمة المذكورة فى السؤال متى كانت واردة من بلاد غالب أهلها أهل الكتاب، وهم الذين يؤمنون بنبى ويقرون بكتاب كاليهود والنصارى، وكان الغالب عليهم أنهم يذبحون ولو بعد الوقذ وقبل الموت، وإن لم يذكروا اسم الله عليها.

وبهذا علم الجواب عن السؤال. والله أعلم؟

جثث الموتى

وجاء الى اللجنة الاستفتاء الآتى أيضا:

نرجو الافادة عن حكم الشرع والدين الحنيف بالنسبة لمن يشهر بجثث الموتى عامة والمسلمين خاصة بوضعها على عربات وتسييرها فى الشوارع والطرقات والميادين العامة حال كونها عارية متناثرة بمنظر تشمئز منه النفوس والمناداة عليها بأن الرطل منها بقرش ونصف، راجيا ذكر الأسانيد والآيات المؤيدة للحكم الشرعى فى ذلك.

محمود أبو رحاب

الجـواب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان الى يوم الدين .

أما بعد ـ فتفيد اللجنة بأن أصول الشريعة تقضي بالمحافظة على كرامة الانسان وتمنع من إهانته حيا أو ميتا ، حتى جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم كسر عظم الميت ككسر عظم الحى فى الحرمة والإثم ، على ما رواه البيهقى وأبو داود وابن ماجه من حديث عائشة رضى الله عنها

غير أن الشريعة الحكيمة التى وضعت الانسان فى هذا الموضع من التكريم وحثت على احترامه حيا وميتا ، رأت أنه إذا خرج عن إنسانيته وسعى فى الأرض بالفساد وحارب الله ورسوله ، فأغار على الآمنين وأزهق أرواحهم وسلب أموالهم ، كان جزاؤه أن يفعل به ما يردع غيره ويحفظ على الناس أمنهم : « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتّلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ، ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم » .

ولا ريب أن فى تقطيع الأيدى والأرجل من خلاف وفى التصليب تنكيلا بالمجرم وتشهيرا به على وجه تعظم به العبرة ويستقر به الأمن ، وفى ذلك إهانة لهذا الصنف من الناس وامتهان لهم ، فكان لولى الأمر إذا رأى أن فى التشهير بالمفسد بعد قتله زجرا لغيره ومنعا له من أن يفسد فى الأرض ، أن يشهر بما يراه محققا لهذه المصلحة .

وعلى هذا اذا كان الميت الذى شهّر بجثته بتسييرها على عربة فى الشوارع والطرقات على ما ورد فى السؤال من هؤلاء المفسدين ، ورأى ولى الأمر أن التشهير به على هذا النحو محقق لمصلحة الزجر والردع ، كان له أن يفعله ولا إثم عليه فيه . والله أعلم ! .

رئيس لجنة الفتوى

عبد المجيد سليم

فتوى شرعية

للصائمين

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد العزيز السيد موسى
الواعظ بالقاهرة

لما كنت أصطاف بسورية فى السنة الماضية تعرف بى مصرى أصله من أسيوط ونشأ بسورية ، اسمه الدكتور محمد سعيد السيوطى ، وعند ما عرف أنى أزهرى قدم لى رسالة من تأليفه اسمها (مداواة الصائمين) ووظيفته طبيب شرعى للواء حمص ، فقرأتها فوجدته يتكلم فى موضوع العلاج بالحقن ، ذهب فيها إلى أن أخذ الحقنة تحت الجلد مفطرة للصائم .

قال فى هذه الرسالة بالنص :

« وبما أن السادة الفقهاء جعلوا للطبيب رأيا فى باب الصوم بادرت بتأليف هذه الرسالة الموجزة خدمة لاظهار حكم شرعى ولتكون كأساس يبنى عليه ، وسميتها (مداواة الصائمين) . وكان الداعى لتأليفها اطلاعى منذ نحو سنة على مقالة فى جريدة العمران الغراء مدبوجة بيراع فاضل أجاز فيها استعمال الحقن الدوائية للصائمين تحت الجلد مستندا لقياس شرعى وفنى . ثم وافيت دمشق فتحققت أن الكثيرين من الفقهاء شرعوا يفتون بعدم فساد صوم المحقونين بالأدوية تحت الجلد ، واندفع الأطباء والناس للعمل بذلك . وبما أن القياس الشرعى والفنى الذى أتى به صاحب المقالة فاسد شرعا وفنا ، صار من المتعين بيان ذلك إظهارا للحقيقة وإرشادا للامة ، فأقول : إن الأصل الذى بنى عليه الفقهاء فساد الصوم فيما يتعلق بالأطعمة والأدوية يرجع لإدخالها المعدة أو لوصول المواد المذكورة لمسمى جوف من الأجواف فى الجسم الانسانى ، ولم يكن المتقدمون والمتأخرون من

الفقهاء مطلعين على الاكتشافات الطبية الحديثة من حيث تعدد طرق إدخال الدواء وقواعد الامتصاص وكيفية نفوذ الأدوية للاجواف ، فاكتفوا بوضع قواعد عامة ترجع كلها للأصلين المذكورين ، إلا أن مابلغه فن المداواة من الرقى الباهر بتعيينه كيفية دخول كل مادة دوائية للجسم وأجوافه ، وطريقة امتصاصها ، وسرعته وتنوعه بالنسبه لتنوع البنية الفسيجية لمختلف الأعضاء ــ أضاء ما أظلم ، وأوضح ما أبهم » . انتهى

ثم أخذ يتحدث عن امتصاص ما يدخل الجسم بواسطة الحقنة ويقارن بين الطرق الفنية والطرق الشرعية ، وما قرره الشرع الشريف من قواعد تفطر الصائم أو لا تفطره ، وبيّن على ضوء ذلك أن الأدوية التى تحقن داخل العضلات يقع امتصاصها بسرعة وتدخل الدورة الدموية العامة ، وأن النسيج الخلوى الذى تحت الجلد يمتص الادوية بسرعة أيضا نظرا لوفرة شبكات العروق الشعرية وسعة السطح الماص ، وتدخل الأجواف وتتخلل أعماق الأنسجة . وإدخال الأدوية بالحقن إلى الاوردة وهى أسرع من هذا وذاك ، لأنها تدخل رأسا إلى الدورة الدموية فينفذ لكافة الأنسجة والأجواف . هذا ملخص كلام طويل لمؤلف الرسالة . ثم قال ما نصه :

« يتبين مما تقدم أن الأدوية من أى طريق أدخلناها فانها تنتهى بالدخول إلى الدورة الدموية العامة بواسطة شبكات العروق الشعرية ، وتذهب بالدورة الدموية إلى الأعضاء والأجواف والأنسجة التى تنتخبها ، فينتفع الجسم بها » . انتهى

ومنه يظهر أن ما تقذفه الحقن إلى الجسم فهو واصل إلى الجوف لا محالة ، وأن الجسم ينتفع به ، وإلا لو كانت الحقنة التى تحت الجلد تقف فى مكانها ولا تسرى فى الجسم لكانت غير مجدية ولا نفع منها . وعلى ذلك فهى مفطرة لأنها تصل إلى الجوف . والفقهاء قالوا كل ما وصل إلى الجوف فهو مفطر . هذه هى القاعدة العامة عندهم . وإن الموصل إلى الجوف فى زمنهم هى المسالك

الطبيعية التى هى من صنع الرحمن ، وكذلك ما وصل إلى الجوف من طريق الجروح الجسمية ، إنما طريق الحقن أمر حدث فيما بعد لأن الطب وجد أن اتصال الدواء عن طريق الحقنة أسرع وأنفع منه عن طريق المعدة والأمعاء ، وقد لا يكون مستساغا عن طريق الفم إلا مع الغضاضة النفسية ، والشرع الشريف قرر أن إيصال الدواء عن طريق الفم والمعدة مفطر للصائم ، وعلى ذلك يكون إدخال الدواء من تحت الجلد مفطر من باب أولى .

وصاحب الرسالة قال ما نصه :

« ولذا يجب الاحتياط فى أمور الدين والتفكير الطويل قبل إصدار الأحكام المتعلقة به ، وإيفاؤها حقها من البحث والتنقيب . وما الذى يضر الصائمين إذا احتاطوا فى أمر دينهم وتداووا ليلا ؟ » ثم قال :

١ — « إن من يطلع على هذه المقالة ويعلم أن إدخال الدواء بالحقن تحت الجلد كتناوله من طريق المعدة ثم يجريها عمدا ، يفسد صومه وتلزمه الكفارة مع القضاء .

٢ — « إن من أجرى هذه الحقن الدوائية تحت الجلد أو داخل العضلات أو داخل الأوردة غير عالم بأنها مفسدة للصوم ، عليه أن يقضى الأيام التى حقن فيها » .

هذا هو مغزى ما فى هذه الرسالة . فعلى حضرات السادة العلما إن رأوا غير ذلك أن يوضحوا للناس ما يرون ، مدعمين ما يقولون بالدليل والبرهان ، لأن الدين النصيحة لله ولرسوله وعامة المسلمين . فهذه الفتوى تقدمت بها الآن إلى مجلة الأزهر رجاء أن يعرف الناس ما يعملون فى شهر رمضان المبارك وهو على قاب قوسين أو أدنى ، فأرجو المبادرة إلى البيان الصحيح من الهيئات العلمية كلجنة فتوى الأزهر ، ومن حضرة صاحب الفضيلة مفتى الديار المصرية حتى يتبين الحق ، وهو الهادى إلى سواء السبيل ؟

الزواج فى الشريعة الاسلامية

لحضرة الأستاذ صالح بكير
المدرس بكلية أصول الدين

اتفق عامة فقهاء الاسلام على أن النكاح عقد رضائى يستلزم الإيجاب ويفيد حل استمتاع كل من الزوجين بالآخر على الوجه المشروع، وفى هذا المعنى تتفق القوانين الوضعية مع ما قررته الشريعة الاسلامية الغراء، وكل ما فى الأمر أن القوانين الوضعية تجرد عقد النكاح من الصفة الدينية؛ فالمشرع الوضعى يتجاهل الدين كما ذكرنا ذلك سابقا، بينما الشريعة الاسلامية تعتبر النكاح من المسائل الدينية، أى أنه أمر دينى يستمد قواعده من الدين وأن الدين يحض عليه وأنه أفضل من الاشتغال بالنوافل. وتتفرع على هذا أحكام كثيرة، منها عدم صحة زواج المسلمة بغير المسلم، وعدم صحة زواج المسلم بالمشركة التى ليس لها كتاب سماوى، بخلاف القوانين الوضعية فانها تجيز ذلك. وسنتعرض لذكر أركان وشروط عقد النكاح فى الفقه الاسلامى على وجه الايجاز، مع بيان النقاط التى تتفق مع القوانين الوضعية وما تختلف معها فيه.

أركان أو شروط انعقاد النكاح:

الركن هو ما يتوقف على وجوده وجود الشىء. وأركان النكاح هى:

(١) الايجاب والقبول. فالإيجاب هو اللفظ الصادر أولا من أحد المتعاقدين، والقبول هو اللفظ الصادر ثانيا من المتعاقد الآخر. وهذا مذهب الحنفية. ويقول مالك رضى الله عنه إن القبول هو ما يصدر من الزوج أو وكيله.

(٢) الصيغة: يجب أن يكون الايجاب والقبول بلفظين وضعا للمضى أو أحدهما، وتكفى الاشارة من الأخرس. ويشترط فى الايجاب أن يكون لفظا دالا على التمليك فى الحال، فيصح حينئذ أن يكون بلفظ الزواج والنكاح والهبة وأن القبول لا يشترط فيه لفظ خاص بل يكفى أن يكون اللفظ دالا على الرضا والموافقة. وهذا مذهب الحنفية. وأما مذهب الشافعية فينص على أن النكاح لا ينعقد إلا بلفظ النكاح أو التزويج، لأنه ليس فى النكاح تمليك لا حقيقة

ولا مجازاً ، ولأن التزويج للتلفيق والنكاح للضم حتى تراعى فيه مصالح المتناكحين ولا ضم ولا ازدواج بين المالك والمملوكة أصلا حتى لا تراعى فيه إلا مصالح المالك ، ولأن الاشهاد فيه شرط والكناية يحتاج فيها إلى النية ولا اطلاع للشهود على النيات ، ولأن التمليك مفسد للنكاح . وكذا الهبة لا ينعقد بها النكاح لأنها من ألفاظ الطلاق حتى يقع الطلاق بقوله : وهبتك لأهلك ، فلا يكون موجبا لضده .

وقالت المالكية : إن الايجاب هو اللفظ الدال على النكاح كأنكحت وزوجت، لا بلفظ الهبة إلا إذا كان مصحوبا بتسمية المهر . وجاز بلفظ المضارع إذا قامت القرينة على الانشاء لا الوعد ، وجاز من باب لفظ الامر . والقبول يكون كلفظ قبلت ورضيت، ويكون ذلك من الزوج أو وكيله . وصح تقديم القبول من الزوج كأن يقول زوجني ابنتك فيقول الولى زوجتك إياها . ولا تكفى الاشارة والكتابة إلا لضرورة .

فيتضح من هذا أن النكاح لا يتم بصريح اللفظ الدال عليه دون الكتابة وأن الإشارة لا يلجأ إليها إلا للضرورة بالنسبة للأخرس .

وهذا يتفق تماما مع ما يؤخذ من القوانين الوضعية كما بينا سابقا . غاية ما فى الأمر أن الشريعة الاسلامية تزيد عن القوانين الوضعية اشتراط أن تكون الصيغة على شكل خاص زيادة فى التحقيق وإزالة لكل شك وإبهام حتى لا يكون عقد النكاح عرضة لنقض أو اعتراض لخطورة هذا العقد بالنسبة للزوجين لما يترتب عليه من آثار تلحق الزوجين وأولادهما وأقاربهما .

(٣) أهلية العاقدين : المراد بالأهلية الحرية والعقل والبلوغ والاسلام إذا كانت المتزوجة مسلمة فلا ينعقد زواج المجنون . وهذا مذهب الحنفية . واتفقت المذاهب الثلاثة على أن النكاح لا ينعقد إلا من جائز التصرف .

وأما المكره فذهبت الحنفية إلى أن نكاحه صحيح بخلاف المالكية والشافعية فانهم يقررون عدم انعقاد زواج المكره لأنه لا إرادة له ـ وهذا يتفق مع القوانين الوضعية من وجوب خلو العقد من عيوب الرضا أى بوجوب توفر صفة الأهلية فى المتعاقدين لاعتبار العقد صحيحا — ويلاحظ أن الاكراه بالنسبة للقوانين الوضعية (حيث أن العقد لا يحصل إلا أمام مامور

الأحوال المدنية وفى دار حكومية ومع ما يشترطه القانون من شروط شكلية أخرى لا تدع سبيلا إلى الأكراه) لا يمكن أن يتأتى عادة إذ أن فى مقدور المكره وهو أمام هيئة حكومية وفى دار حكومية أن يطلب حمايتها من هذا الأكراه ، ولذا كان ادعاء الأكراه لا يمكن أن يقبل بسهولة ، ولذا يعتبر النكاح فى هذه الصورة صحيحا ، ولو أثبت أحد المتعاقدين أنه كان مكرها وتوفرت شروط الأكراه وأثبت هذا جاز المكره فسخ عقد النكاح . وهذا يتفق مع مذهب الحنفية .

وأما الخطأ : فلا يمكن تصوره إلا فى الخطأ فى الشخصية ، وبذا لا يمكن أن يلاقى القبول الايجاب أو بالعكس ، فلا ينعقد النكاح ، بينما الخطأ فى الصفات الأخرى لا عبرة به ، وينعقد النكاح . وهذا يتفق مع ما قلناه سابقا فى القوانين الوضعية إذ ترى أن الخطأ فى الشخصية لا يتأتى عمليا بسبب ما أحيط به عقد النكاح من قيود شكلية ، وحتى على فرض حصول الخطأ فان النكاح لا ينعقد ، ولكن الخطأ فى الصفات الأساسية يكون سببا لطلب فسخ النكاح وهذا يتفق مع الشريعة الاسلامية ، ومثال ذلك تزوجت امرأة رجلا تعتقد أنه كفء لها فتبين لها بعد ذلك عدم كفاءته لها فلها فى هذه الحالة أن تطلب فسخ عقد النكاح .

(٤) اتحاد أو اتصال مجلس العقد : يجب لصحة انعقاد النكاح اتحاد مجلسه على معنى أنه إذا صدر الايجاب من أحد المتعاقدين فلا يقع منهما أو من أحدهما ما يدل على الانشغال والأعراض عن العقد والاشتغال بغيره حتى يصدر القبول لأنه إذا وجد ما يفيد الأعراض أو الانشغال عن العقد والقيام من المجلس قبل حصول القبول عد هذا انهاء للايجاب فيبطل ولا ينتج أثره ، فلو صدر القبول بعد ذلك فانه لا يصادف محلاله . وليس بالمراد بهذا هو فورية القبول بأن يكون اثر الايجاب لأنه لو طال المجلس وتراخى القبول عن الايجاب ولم يحصل من المتعاقدين ما يدل على الانشغال والأعراض عنه فالمجلس متحد ومتصل ، وهذا إذا كان العاقدان حاضرين بالمجلس ، ولكن إذا كان أحد المتعاقدين غائبا عن المجلس فان العقد يجوز بطريق الكتابة أو بطريق الرسول ، وفى هذه الحالة يكون مجلس الايجاب هو مجلس قراءة خطاب الغائب أمام الشهود

أو إسماع الشهود رسالة الرسول ، ويكون القبول فى هذه الحالة متصلا بالايجاب وبهذه الطريقة يكون الشهود قد سمعوا شطرى العقد وشهدوا الايجاب والقبول ، وهذا مذهب الحنفية . وقالت المالكية لايضر الفصل اليسير . وقالت الشافعية يجب أن يكون القبول على الفور .

والذى يستفاد من القوانين الوضعية أنه بسبب الاجراءات الشكلية يكون الايجاب والقبول من المتعاقدين فى مجلس واحد سواء حصل القبول على الفور أو على التراخى . وهذا القدر يتفق مع الشريعة الاسلامية كما هو واضح ، بينما القوانين الوضعية لا تجيز نكاح الغائب إلا لضرورة قصوى . والنكاح بطريق الوكالة أو الرسالة حيث لابد من مثول الزوجين أنفسهما أمام مأمور الأحوال المدنية وهما طرفا عقد النكاح .

٥ — موافقة القبول للايجاب : تجب موافقة القبول للايجاب ولو ضمنا لأنه إذا حصلت المخالفة بينهما فلا تتلاقى ارادتا الطرفين على موضوع العقد وغرضه ، فلا يوجد حينئذ عقد مطلقا ، وهذا شرط بديهى كما فى سائر العقود . وهذه نقطة متفق عليها بين جميع الشرائع إسلامية كانت أو وضعية .

٦ — المحل : وهو الزوج والزوجة . ويتضح من هذا أن النكاح لاينعقد إلا إذا اختلف الجنس . وقالت المالكية بعدم صحة نكاح الخنثى المشكل .

٧ — الولى : هذا شرط يشترطه الشافعية والمالكية بالنسبة لزواج الأنثى خلافا للحنفية فانهم يجيزون ان تزوج الأنثى نفسها ، ولاتتفق هذه النقطة مع القوانين الوضعية بالنسبة للشافعية والمالكية ، بينما تتفق ومذهب الحنفية.

الشروط :

(١) يشترط لصحة النكاح أن تكون غير محرمة على من يريد التزوج بها بأى سبب من أسباب التحريم المؤبد أو المؤقت . وسيأتى بيان ذلك .

(٢) يشترط حضور شاهدين . وأجاز الحنفية شهادة الأعميين والفاسقين وابنى العاقدين ، وشهادة رجل وامرأتين . ولكن يشترط فى الشهود العقل والحرية والبلوغ والاسلام (إذا كانت المرأة مسلمة) ويشترط أن يسمع الشهود عبارتى الايجاب والقبول من المتعاقدين ، ولا يشترط فهم

المفردات ومعانيها بل يكفى العلم بالقصد دون اللفظ . وهذا مذهب الحنفية. وأما مذهب المالكية فلا يشترط حضور الشهود فى مجلس العقد ، ولكن يجب إعلامهم وإخبارهم ، كما يجب الاعلان والاشهار بحيث لو تواطأ الزوجان والشهود على الكتمان لا يصح النكاح لأن نكاح السر منهى عنه . وقالت الشافعية والحنابلة بوجوب حضور الشهود لمجلس العقد ، ولا يضر الكتمان . ولكن الشافعية والمالكية والحنابلة اشترطوا ذكورة الشهود وعدلهم . والقوانين الوضعية تتفق فى وجوب حضور الشاهدين ووجوب الاعلان والاشهار (ولكن قبل الزواج) وتختلف فى عدم وجوب الذكورة .

(٣) أن يكون كل من العاقدين ذا صفة تخول له أن يتولى العقد وتجعل له الحق فى مباشرته (وهذا شرط لنفاذ العقد) وإلا كان الزواج موقوفا على إجازة الزوج أو الزوجة ، وهذا زواج الفضولى .

والقوانين الوضعية بسبب اشتراطها بأن يكون متولى العقد هما الزوجان فلا توجد هذه الحالة ، فيجب أن يتولى العقد الزوجان فقط دون غيرهما وإلا كان الزواج باطلا .

(٤) أن لا يعلق النكاح على شرط غير كائن أو حادثة غير محققة الحصول ، ولكنه لا يبطل بالشرط الفاسد بل يلغى الشرط ويصح النكاح، كما أنه لا يثبت لأحد الزوجين خيار شرط أو خيار رؤية أو خيار عيب ، فالشرط لاغ إلا فى حالتى الجب والعنة ، فللمرأة الخيار . وهذا مذهب الحنفية . وقالت الشافعية والمالكية بثبوت خيار العيب إلا فى الفتق . وقالت الحنابلة بثبوته فى الجميع .

والعيوب المثبتة للخيار تسعة ، ثلاثة تشترك فيها الرجال والنساء وهى الجنون والجذام والبرص ، وعيبان يختصان بالرجال وهما الجب والعنة ، وأربعة تختص بالنساء ، وهى القرن والرتق والفتق والعضل .

وقالت الشافعية والمالكية والحنابلة إذا حصل العيب بعد العقد وقبل الدخول كان للمرأة الخيار ، وكذلك بعد الدخول الا عند الشافعية . وأما إذا حدث العيب بالزوجة فللرجل الفسخ عند الحنابلة ، والأصح من مذهب الشافعى . وقالت المالكية والشافعية فى القول الثانى بعدم الخيار .

ويلاحظ أن هذا الشرط هو شرط للزوم العقد . والذى عليه العمل الآن طبقا للمادة ٨ من قانون سنة ١٩٢٠ أن خيار العيب يثبت للمرأة إذا كان العيب مستحكما لا يمكن البرء منه أو يمكن بعد زمن ولا يمكنها المقام معه إلا بضرر أيا كان هذا العيب. وواضح أن لها أن تطلب الطلاق فى هذه الأحوال.

والقوانين الوضعيه لا تقر مطلقا تعليق النكاح على شرط أو أجل أو ظرف أوخيار . ولكن إذا ظهر مايجعل الحياة الزوجية فيها ضرر للزوجين أو لأحدهما فان لهما طلب الطلاق كما سيأتى فى الطلاق .

(٥) أن لا يكون لأحد الزوجين ولا لغيرهما حق فسخ العقد (وهذا شرط نفاذ فتتوقف إجازته على إجازة صاحب الحق) فلو ثبت لأحد الزوجين أولغيرهما حق فسخ العقد كان العقد غير لازم ، وذلك كأن تزوج الكبيرة العاقلة نفسها من زوج كفء ولكن على مهر أقل من مهر مثلها وبدون رضاء أقرب عصبتها فان لهذا العاصب طلب فسخ هذا النكاح إن لم يتم الزوج المهر إلى مهر مثلها ، وكما إذا زوج غير الأب والجد من الأولياء عند عدمهما الصغير والصغيرة أو من فى حكمهما من غير المكلفين (وكان الزوج كفأ والمهر مهر المثل بالنسبة للانثى الصغيرة) فان هذا الزواج غير لازم إذ للصغير والصغيرة حق طلب فسخ الزواج إذا بلغ . وهذه الصورة لاتوجد فى القوانين الوضعية ، لأنه ليس للابوين أولغيرهما حق التزويج .

هذه هى الشروط التى اشترطها فقهاء الاسلام للزواج على وجه الاختصار . وقد رأى ولى الأمر نظرا للحالة الاجتماعية فى هذا العصر إصدار تشريعات وضعية لتنظيم عقود الزواج والطلاق . فمن ذلك القانون الخاص بتحديد سن الزواج ، إذ أن الأصل فى الشريعة الاسلامية جواز تزويج الصغير والصغيرة فزواجهما صحيح ويعتبر شرعا . ولكن هذا التشريع الحديث قيد الموثق ومنعه من توثيق عقود زواج الصغار ، ولكن إذا حصل الزواج فان كل ما فى الأمر أن لا تسمع دعوى النفقة . وبهاتين الوسيلتين توصل المشرع الوضعى إلى عدم إجراء زواج الصغير إلا إذا بلغ ١٨ سنة والصغيرة إلا إذا بلغت ١٦ سنة إلا بأمر . وبهذه الوسيلة الملتوية أمكن أن يوجد اتفاق مع القوانين الوضعية فى تحديد سن الزواج ؟

القتال فى الاسلام

مثل من التاريخ يكشف عن هدف المسلمين فى الفتح

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الحميد بخيت
المدرس بكلية أصول الدين

يتحدث خصوم الاسلام كثيرا عن قيام الاسلام بالسيف ، وعن أن أهله ما وصلوا الى امتلاك تلك الأصقاع المترامية فى الدنيا القديمة إلا بقوة السلاح . والحقيقة الثابتة أن الاسلام كان أول من حد من شرة الحرب ، ومنع من سفك الدماء فى غير ضرورة ، وأمر بالعدل فى القتال ، فقال تعالى : « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعتدوا ، إن الله لايحب المعتدين » وأمر أن لا يقتل الأسرى وأن يحسن اليهم ، ونهى عن قتل خدم المقاتلين ورجال الدين والنساء والأطفال . وكل ما فعله الاسلام فى هذا الأمر إقراره الحرب دفاعا عن الحوزة ، ونشرا للدعوة فى حدود الرحمة والاحسان . فلم يسمع عن أمة مثل ما سمع عن المسلمين فى هذا الشأن .

بيد أننا نحب أن نضع أمام القارىء مثلا من تطبيق المسلمين لمبدأ مشروعية القتال ، وذلك فى حروبهم الأولى ؛ إذ يرى محب الحق كيف بلغ المسلمون ما بلغوا من عزة وسيادة ، واتساع رقعة وفتح أقطار ، وأن هدفهم لم يكن الاستعباد ولا فرض السيادة ، ولا الشغف بسفك الدماء وحيازة الأموال والضياع ، بل إن هدفهم بعد ، إنما كان كفالة الحرية لسائر الأمم ، ونشر العدالة التى جاء بها الاسلام . وإليك ما حدث بين المسلمين والفرس فى القادسية سنة ١٤ هـ قبل حدوث القتال :

— لما نزل سعد القادسية ، ألقى الرعب فى أهل فارس ، وظل سعد بجيشه شهرين يرسل السرايا ، ثم كتب الى يزدجرد امبراطور الفرس ، أهل فارس من أصحاب الضياع فى جهة القادسية . فأرسل يزدجرد الى رستم قائد الجيش الفارسى ، فقدم اليه ، فقال له الامبراطور : إنى أريد أن أوجهك

فى هذا الوجه (يقصـد المسلمين بالقادسية) فأنت رجل فارس اليوم ، وقد ترى ما حل بالفرس مما لم يأتهم مثله .

فأظهر رستم الاجابة لطلب يزدجرد ، ثم قال له : دعنى فان العرب لا تزال تهاب العجم مالم تضرهم بى ، ولعل الدولة أن تثبت بى إذا لم أحضر الحـرب فيكون الله قـد كفى ، ونكون قد أصبنا المـكيدة ، والرأى فى الحرب أنفع من بعض الظفر ، والاناة خير من العجلة ، وقتال جيش بعد جيش ، أمثل من هزيمة بمرة ، وأشد على عدونا . فصمم الملك على تنفيذ أمره .

أما عن سعد قائد الجيش الاسلامى ، فانه عندما بلغته أنباء الفرس ، أرسل إلى عمر الخليفة يخبره بما وصله عن الفرس ، فـكتب اليه عمـر يقول : لا يكربنك ما يأتيك عنهم ، ولا ما يأتونك به ، واستعن بالله وتوكل عليه ، وابعث اليه رجالا من أهل المناظرة والرأى والجلد يدعونه ، فان الله جاعل دعاءهم توهينا لهم

فأرسل سعد إلى يزدجرد نفرا من أصحابه على رأسهم النعمان بن مقرن ، وحنظلة بن الربيع ، وفرات بن حيان ، وعاصم بن عمرو ، والمغيرة بن شعبة ، فقدموا على يزدجرد ، وتجاهلوا رستم الذى كان قريبا منهم بالقادسية ؛ فاستأذنوا على يزدجرد ، فأمر بهم فحبسوا حتى أحضر وزراءه ورستم معهم ، واستشارهم فيما يصنع معهم ويقـوله لهم ؛ واجتمع الناس ينظرون اليهم ، وتحتهم الخيول ، وعليهم البرود العربية ، وبأيديهم السياط ، فأذن لهم ، وأحضر الترجمان ، وقال له : سلهم ماجاء بكم ، وما دعاكم إلى غزونا ، والولوع ببلادنا ؟ أمن أجل أننا تشاغلنا عنكم اجترأتم علينا ؟ فقال النعمان بن مقرن لأصحابه : إن شئتم تـكلمت عنكم ، ومن شاء آثرته ، فقالوا : بل تكلم . فقال :

« إن الله رحمنا ، فأرسل إلينا رسولا يأمرنا بالخير وينهانا عن الشر ، ووعدنا على إجابته خير الدنيا والآخرة ، فـلم يدع قبيلة إلا وقاربه منها فرقة وتباعد عنه بها فرقة ، ثم أمر أن نبتدئ بمن خالفه من العرب ، فبدأنا بهم ، فدخلوا معه على وجهين : مكره عليه فاغتبط ، وطائع فازداد ؛ فعرفنا جميعا فضل ما جاء به على الذى كنا عليه من العدواة والضيق . ثم أمرنا أن نبتدئ بمـن يلينا من الأمم فندعوهم إلى الانصاف . فنحن ندعوكم إلى ديننا ، وهـو دين

حسن الحسن ، وقبح القبيح كله ، فإن أبيتم ، فأمر من الشر هو أهون من آخر شر منه : الجزية . فان أبيتم فالمناجزة ، فان أجبتم إلى ديننا خلفنا فيكم كتاب الله وأقمناكم عليه على أن تحكموا بأحكامه ، ونرجع عنكم وشأنكم وبلادكم ؛ وإن بذلتم الجزية ، قبلنا ومنعناكم ، وإلا قاتلناكم »

لما سمع يزدجرد هذا الكلام أخذته العزة بالإثم ، وأخذ يهدد ، فقال : إنى لا أعلم فى الأرض أمة كانت أشقى ولا أقل عددا ولا أسوأ ذات بين منكم . قد كنا نوكل بكم قرى الضواحى فيكفوننا أمركم . لا تغزوكم فارس ، ولا تطمعوا أن تقدموا لفارس ، فان كان الجهد دعاكم ، فرضنا لكم قوتا إلى خصبكم ، وأكرمنا وجوهكم وكسوناكم ، وملكنا عليكم ملكا يرفق بكم .

فقام المغيرة بن زرارة أحد أعضاء الوفد فقال : أيها الملك ! إن هؤلاء رؤوس العرب ووجوههم ، وهم أشراف يستحيون من الأشراف ، وإنما يكرم الأشراف ويعظم حقهم الأشراف ، وليس كل ما أرسلوا به قالوه ، ولا كل ما تكلمت به أجابوك عنه ، وقد أحسنوا ولا يحسن بمثلهم إلا ذلك . فاختر إن شئت الجزية ، وإن شئت فالسيف ، أو تسلم فتنجى نفسك !

فغضب يزدجرد وقال : أتستقبلنى بمثل هذا ! فقال المغيرة : ما استقبلت إلا من كلمنى ، ولو كلمنى غيرك لم أستقبلك به . فقال يزدجرد : لولا أن الرسل لا تقتل لقتلتكم ! لا شىء لكم عندى ! ثم استدعى بوقر من تراب فقال : احملوه على أشرف هؤلاء ، ثم سوقوه حتى يخرج من المدائن . ارجعوا إلى صاحبكم فأعلموه أنى مرسل إليه رستم حتى يدفنه ويدفنكم معه فى خندق القادسية ، وينكل به وبكم ، ثم أورده بلادكم حتى أشغلكم بأنفسكم بأشد مما نالكم من سابور !

فقام عاصم بن عمرو ليأخذ التراب ، وقال : أنا أشرفهم ! أنا سيد هؤلاء ! فحمله على عنقه وخرج به من الإيوان والدار ، إلى راحلته فركبها ، وأخذ التراب وقال لسعد : أبشر ، فوالله لقد أعطانا الله أقاليد ملكهم !

وأخيرا لم تجد المفاوضات بين الفرس والمسلمين ، فكانت الحرب ، وكانت موقعة القادسية الفاصلة ، فانهزم الفرس ، وانساح المسلمون فى بلادهم ، وكان جزاء وفاقا لما انتوى طغاة الفرس أن يفعلوه مع دعاة الحرية والحق ، ضد الظلم والبغى والطغيان ؟

الزهد في شعر الحسن بن هانئ

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الحميد المسلوت
المدرس بكلية اللغة العربية

أشعار الحسن بن هانئ في الزهد كثيرة، منها المقطوعات والقصائد، ومنها ما جاء خالصاً غير مشوب، ومنها ما انتثر حتى في قصائد مجونه وخمرياته. ولقد قال أبو العتاهية: قد قلت في الزهد عشرين ألف بيت ووددت أن لي مكانها الأبيات الثلاثة التي قالها أبو نواس:

يا نواسي توقـر وتعزّ وتصبر
إن يكن ساءك دهر إن ما سرّك أكثر
يا كبير الذنب عفـ ـو الله من ذنبك أكبر

ومنها:

أعظم الأشياء من أصغر عفو الله أصغر
ليس للإنسان إلا ما قضى الله وقدر
ليس للمخلوق تدبـ ـير بل الله المدبر (١)

ويروى عن الشافعي أنه قال: دخلنا على أبي نواس وهو يجود بنفسه فقلنا له: ما أعددت لهذا اليوم؟ فقال:

تعاظمني ذنبي فلما قرنته بعفوك ربي كان عفوك أعظما
فما زلتَ ذا عفو عن الذنب لم تزل تجود وتعفو منة وتكرما
ولولاك لم يغوى بإبليس عابد وكيف وقد أغوى صفيك آدما

ويروى عن علي بن محمد بن زكريا قال: دخلت على أبي نواس وهو يجود بنفسه فقال: تكتب؟ قلت: نعم، فأنشأ يقول:

دب في الفناء سفلا وعلوا وأراني أموت عضوا فعضوا

---

(١) جـ ٧ صـ ٤٤٧ تاريخ بغداد.

ذهبت شرّتى بجـدة نفسى فتذكرت طاعـة الله نضوا
ليس من ساعة مضت بى إلا نقصتنى بمرها بى حـذوا
لهف نفسى على ليال وأيا م سلبتهن لعبا ولهوا
قـد أسأنا كل الإساءة يا ر ب فصفحا عنا إلهى وعفوا

وقيل إنه حين حضره الموت قال اكتبوا هذه الأبيات على قبرى :

وعظتك أجداث صُمُتْ ونعتك أزمنـة خفت
وتـكلمت عن أوجه تبلى وعن صور سُبتُ
وأرتك قبرك فى القبو ر وأنت حى لم تمت

ويروى عن محمد بن نافع أنه قال « كان أبو نواس لى صديقا فوقعت بينى وبينه هجرة فى آخر عمره ، ثم بلغنى وفاته فتضاعف على الحزن ، فبينا أنا بين النائم واليقظان إذا أنا به فقلت : أبا نواس ! قال : لات حين كنية ! قلت : الحسن بن هانئ . قال نعم . قلت : ما فعل الله بك ؟ قال : غفر لى بأبيات قلتها تحت ثنى الوسادة . فأتيت أهله فلما أحسوا بى أجهشوا بالبكاء ، فقلت لهم : هل قال أخى شـعرا قبل موته ؟ قالوا : لا نعلم إلا أنه دعا بدواة وقرطاس وكتب شيئا لا ندرى ماهو ، فقلت : أتأذنون لى فأدخل ؟ قال : فدخلت إلى مرقده فإذا ثيابه لم تحرك بعدُ ، فرفعت وسادة فلم أر شيئا ، فرفعت أخرى فإذا رقعة مكتوب فيها :

يا رب إن عظمت ذنوبى كثرة فلقـد علمت بأن عفوك أعظم
إن كان لا يرجوك إلا محسن فمن الذى يدعو ويرجو المجرم
أدعـوك رب كما أمرت تضرعا فإذا رددت يدى فمن ذا يرحم
مالى إليك وسيلة إلا الرجا وجميل عفوك ثم أنى مسلم (١)

ويروى (٢) أن مسلمة بن مهدى قال : لقيت أبا العتاهية فقلت من أشعر الناس ؟ فقال جاهليا أم إسلاميا أم مولدا ؟ فقلت كل . قال : الذى يقول فى المديح :

---

(١) تاريخ بغداد جـ ٧ صـ ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ (٢) المصدر نفسه صـ ٤٤٣ .

إذا نحن أثنينا عليك بصالح … فأنت كما نثنى وفوق الذى نثنى
وإن جرت الألفاظ منا بمدحة … لغيرك إنسانا فأنت الذى نعنى

والذى يقول فى الزهد :

وما الناس إلا هالك وابن هالك … وذو نسب فى الهالكين عريق
إذا امتحن الدنيا لبيب تكشفت … له عن عدو فى ثياب صديق

قال مسلمة : ولقيت العتابى فسألته عن ذلك فرد على مثل ذلك .

ولقد كان المأمون يقول : لو سئلت الدنيا عن نفسها فنطقت لما وصفت نفسها بأحسن من قول أبى نواس : إذا امتحن الدنيا الخ . وهذا البيت من قصيدة أولها :

ألا رُبَّ وجه فى التراب عتيق … ويا رب حسن فى التراب رقيق
ويا رُب حزم فى التراب ونجدة … ويا رب رأى فى التراب وثيق
فقل لغريب الدار إنك راحل … إلى منزل نائى المحل سحيق
إذا امتحن الدنيا لبيب تكشفت … له عن عدو فى ثياب صديق

ويروى ابن منظور (١) أن أبا العتاهية كان يقول : سبقنى أبو نواس إلى ثلاثة أبيات وددت أنى سبقته اليها بكل ما قلته فإنه أشعر الناس فيها ، منها قوله :

يا كبير الذنب عفو الله من ذنبك أكبر

وقوله : من لم يكن لله متهما … لم يمس محتاجا إلى أحد

وقوله : إذا امتحن الدنيا لبيب تكشفت … له عن عدو فى ثياب صديق

ثم قال : قلت فى الزهد ستة عشر ألف بيت وددت أن أبا نواس له ثلثها بهذه الأبيات .

ومن شعره فى الزهد وذكر الشيب وأنه نذير الموت قوله :

انقضت شرتى فعفت الملاهى … إذ رمى الشيب مفرق بالدواهى

---

(١) ص ٦٣

ونهتني النهى فملت الى العذ ل وأشفقت من مقالة ناهى
أيها الغافل المقيم على اللهـ ـو ولا عـذر فى المعاد لساهى
لا بأعمالنا نطيق خلاصا يوم تبدو السماء فوق الجباه
غير أنا على الاساءة والتفـ ـريط نرجو لحسن عفو الاله

إقرار بالذنب، وإنابة الى الحق، ورجاء فى واسع المغفرة.

وله فى هذا المعنى قوله:

أية نار قدح القادح وأى جد بلغ المازح
لله در الشيب من واعظ وناصح لو حذر الناصح
يأبى الفتى إلا اتباع الهوى ومنهج الحق له واضح
فاسم بعينيك الى نسوة مهورهن العمل الصالح
لا يجتلى العذراء من خدرها إلا امرؤ ميزانه راجح
من اتقى الله فذاك الذى سيق اليه المتجر الرابح
فاغد فما فى الدين أغلوطة ورح لما أنت له رائح

ومن شعره فى التذكير بالموت والتنفير من المعاصى والدعوة إلى الطاعة وتقوى الاله قوله:

أخى ما بال قلبك ليس ينقى كأنك لا تظن الموت حقا
ألا يابن الذين فنوا وبادوا أما والله ما بادوا لتبقى
وما للنفس عندك من مقام إذا ما استكملت أجلا ورزقا
وما أحد بزادك منك أحظى ولا أحد بذنبك منك أشقى
ولا لك غير تقوى الله زاد إذا جعلت الى اللهوات ترقى

ولعل ذكر الموت كان ينغص عليه حياته ويملأ نفسه، فكان دائب الخوف منه، والحذر من مباغتاته، فيقول:

لا تأمن الموت فى طرف ولا نفَس وإن تمنّعت بالحجاب والحرس
فما تزال سهام الموت نافذة فى جنب مدرع منها ومتّرس
أراك لست بوقاف ولا حذر كالحاطب الخابط الشجراء فى الغلس

ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها ... إن السفينة لا تجرى على اليبس

ومن مواعظه التى ترمى إلى التخويف من الله ، وتدعو إلى الاجتهاد فى الطاعة والتشمير فى العبادة ، واطراح مفاتن الدنيا وغرور الحياة ، قوله :

يا نفس خافى الله واتئدى ... واسعى لنفسك سعى مجتهد
من كان جمع المال همته ... لم يخل من غم ومن نكد
يا طالب الدنيا ليجمعها ... جمحت بك الآمال فاقتصد
وأراك تركب ظهر مطمعة ... تطوى بها البلدا إلى بلد
لو لم تكن لله متهما ... لم تمس محتاجا إلى أحد
فاقصد فلست بمدرك أملا ... إلا بعون الواحد الصمد
والقصد أحسن ما عملت به ... فاسلك سبيل الخير واجتهد
والحرص يفقر أهله حسدا ... والرزق أقصى غاية الحسد
ولعل من يشجى بغصته ... إلا ذوو الآمال والعدد
ولرب ساع فات مطلبه ... لم يوت من حزم ومن جلد
ومشمر فى الرزق خطوته ... ظفرت يداه بمرتع رغد
أو ما ترى الآجال راصدة ... لتحول بين الروح والجسد
وإذا المنية أممت أحدا ... لم تنصرف عنه ولم تحد
لو أن دون النفس واقية ... لفديتها بالمال والولد
يا من أقام على خطيئته ... سدت عليك مذاهب الرشد
منتك نفسك أن تتوب غدا ... أوما تخاف الموت دون غد
الموت ضيف فاستعد له ... قبل النزول بأفضل العدد
واعمل لدار أنت جاعلها ... دار المقامة آخر الأمد
يا نفس موردك الصراط غدا ... فتأهبى من قبل أن تردى
ما حجتى يوم الحساب إذا ... شهدت علىّ بما جنيت يدى

وهذا البيت الأخير مأخوذ من قول الله سبحانه وتعالى : « يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » .

ومن تحسره على ما أضاع من أيامه وندمه على ما اقترف من آثامه قوله :

إذا لم تنه نفسك عن هواها ... وتحسن صونها فإليك عنى
فإنى قد شبعت من المعاصى ... ومن إدمانها وشبعن منى
ومَن أسوا وأقبح من لبيب ... يُرى متطربا فى مثل سنى

ومن ضراعاته وتوسلاته قوله :

أيا من ليس لى منه مجير ... بعفوك من عذابك أستجير
أنا العبد المقر بكل ذنب ... وأنت السيد المولى الغفور
فإن عذبتنى فبسوء فعلى ... وإن تغفر فأنت به جدير
أفر اليك منك وأين إلا ... اليك يفر منك المستجير

وإنه ليستشعر فى أعماق نفسه أن الله رقيب عليه ، ومطلع على ما يقع منه وما يند من هفواته ، فيقول فى ذلك :

إذا ما خلوتَ الدهر يوما فلا تقل ... خلوت ولكن قل علىّ رقيب
ولا تحسبن الله يغفل ساعة ... ولا أن ما يخفى عليك يغيب
لهونا بعمر طال حتى ترادفت ... ذنوب على آثارهن ذنوب

ومن قوله فى تأنيبه لنفسه :

ألم ترنى أبحت اللهو نفسى ... ودينى واعتكفت على المعاصى
كأنى لا أعود الى معاد ... ولا أخشى هنالك من قصاص

هذا طرف من شعر الحسن بن هانىء فى الزهد ، وهو كما نرى ونرجح إحساس فاضت به نفسه فى أوقات تعقلها وتبصرها فى سوءاتها وعيوبها . وهذه الأشعار إنما تمتاز بما تحمله من صدق وحرارة وإخلاص ، ولا يحس بالنقص ولا يشعر بالحاجة الشديدة الى عفو الله ورحمته مثل المسيء المذنب الذى تتمثل له إساءته ويشخص أمام بصره ذنبه . ونحن نرجو أن يكون الله قد عفا عنه وتاب عليه وقبله قبولا حسنا ، بما أقر من معاصيه وندم على سيئاته وتضرع اليه فى بعض خلواته ؟

الخطابة فى الاندلس

منذر بن سعيد البلوطى

لفضيلة الأستاذ الشيخ أحمد الشرباصى
المدرس بمعهد الزقازيق

لقد عجبت طويلا حينما وجدت المرحوم الشيخ علام سلامه يهوّن من شأن خطبة البلوطى أمام الناصر فيقول : « على أنا لا نجد فى هذه الخطبة من المحاسن إلا ارتجالها ، إن صح أنها مرتجلة ، أما هى فحديث معاد وإسهاب ممقوت ، وعبارات تقعقع فى الأسماع ، دون أن تترك أثرا فى النفوس » ! وزاد عجبى حينما وجدت الأستاذ الجليل الشيخ عبد الجواد رمضان مدرس الأدب الأندلسى بكلية اللغة العربية — حرسها الله معقلا للغة القرآن وأدب العرب — يبالغ فى السخرية بها فيقول : « ولعمرى لقد اتهمت ذوق الناصر وذوق ولى عهده لإعجابهم بهذه الخطبة التى لا تزيد فى نظرى على خطبة من خطب الجمعة التى فى ديوان ابن نباتة ، ويكررها « سيدنا » الشيخ صالح ويعيدها فى جامع بلدنا (١) » !! .

كيف يقولون ذلك والخطبة قوية الأسلوب جيلة المعنى ، تدل على سليقة عربية ، وبديهة حاضرة ، وامتلاك لنواصى العبارات ؟ وقد كان صاحبها موفقا فى الطريقة التى سلكها ، والغاية التى أهدف اليها ، لأنها ألقيت فى حضرة ملك يزوره رسول ملك آخر ، وهذا الرسول سيكون عينا تنقل الى مولاها وسيدها كل ما رأت وما سمعت ، ولذلك كان البلوطى حريصا — وجميل منه أن يحرص — على أن يتغنى بعزة الخليفة ، والتنويه بفخامته ، وما تهيأ له من توطيد الملك وتدعيم الامارة ، فتراه يذكر أن الناصر هو الذى أقام العدل بعد انتشار الظلم ، ونصرهم بعد الذلة والهزيمة ، وحقن دماءهم ، وعمر بلادهم ،

---

[١] مذكرة الاستاذ المقررة على الشهادة العالية بالكلية .

وحمى ثغورهم ، وباشر الأمــور بنفسه ، ورغب عن ملذاته فى سبيل وطنه ، حتى أصبح له سلطان قاهر وجد ظاهر ، وسيف منصور ، من ورائه عــدل مشهور ، حتى أظهر قومه على أعدائهم ، وجعل الملوك تتقرب إليهم بعقــد المواثيق معهم ؛ ثم يحض الرعية على الطاعة ، ويحذّر من الخروج على الجماعة ، ويحذر من المشركين الساعين فى تفريق الملأ وخذلان الدين وهتك الحريم ، وتوهين دعوة الرسول الكريم ! . . .

ماذا يكون شعور المسلمين حينما يسمعون ذلك ؟ . لاشك أنهم يتقدون حماسة وشجاعة لنصرة المجاهد العظيم الذى بذل فى سبيل عزتهم ما بذل ، ولا شك أنهم يرحبون بالشهادة فى جهاد هؤلاء المشركين الملحدين الساعين بالفتنة ، العاملين على الكيد والخسران . .

بل ماذا يكون شعور القسطنطينى حين يسمع هذه الآيات البينات ؟ . . . لا شك أن فرائصه ترتعد ، ولا شك أنه يؤمن إيمانا جازما بأن هــذا شعب قد اتحد فصار كالجسم الواحــد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى .

ليت شعرى ! أيستطيع « الشيخ صالح » حقيقة أن يقف هذا الموقف الرهيب ، ويؤدى إليه حقــه ، ويتكلم فيه بمثل هــذا الــكلام ؟ ! وأين هى تلك العبارات التى تقعقع فى الأسماع دون أن تترك أثرا فى النفوس ؟ ! .

نعم، نحن لاننكر أن فى الخطبة البلوطية بعض التكرار والأسهاب ، ولكن ذلك لا يعيبها ، بل قد يــكون مما يزينها ويجملها ، وبخاصة فى هذا الحفل المشهور ، فالغرض الذى يحاول الخطيب تثبيته فى الأذهان محدود ، والموقف رهيب ، والمتكلم مرتجل كما يتحدث الرواة ، والجموع التى تسمع كثيرة مختلفة ، فهى فى حاجة إلى الأطناب حتى تعرف وتعى ما يقال !

زد على ذلك أن البلوطى - فى أرجح الروايات وأكثرها ، وفى الظاهر الذى ليس لنا أن نتخطاه إلا بموجب - قد فوجىء فارتجل ، والمفاجأ المرتجل يقبل منه القليل ، وتغتفر له الهنات ، لأنه لم يقدح زناد فكره ، ولم يتهيأ لموقفه ، وهو قد أخذ على غرة ، وإن كان قد تقدم بنفسه ؛ كما أن الخطب من شأنها

الاسهاب والافاضة ، والتطويل وتكرار المعانى، إذ يقرر العلماء أن « الأسلوب الخطابى » لا يلزم فيه تنسيق الفكرة ، أو تدعيم الحجة ، أو ترتيب الأجزاء ، أو تحديد الألفـاظ والعبارات ؛ وإنما يطلب به الايضاح والتأثير ، ولا شك أن البلوطى قد فعل ذلك ووفق فيـه توفيقا كبيرا . فاذا ذكرنا بعد هـذا أو مع هذا رهبة الموقف وجلال المخاطبين ، وخوف الزلل ، وتوقع اللحن ، وخشية النقد من الجموع السامعة مما يبلبل الخاطر ويقلقل المستمر ، أدركنا أن ما قاله البلوطى فى هذا الموقف من خير ما يقال فى أمثال تلك المناسبات ! الحق أن هذه الخطبة قوية ، وهى تدل على ما عند البلوطى من قدرة على الخطابة أهلته لزعامة أهل هذا الفن الأدبى فى ذلك البلد العربى الجميل ! .

وللبلوطى أخلاق كريمة ، وصفات نبيلة ، وبميزات تؤهله لأن يكون من نماذج المثل العليا فى سمو الهمة وصـدق اليقين ونقاء الشمائل ، والتضحية فى سبيل الحق ، والخبرة بالفنون والآداب ! ونود أن نعرض من ذلك طرفا تذكر فتشكر ،وتتلى فتؤثر . . .

فما يدلك على إخـلاصه ، وصفـاء قلبه ، وصدق يقينه بربه ، أنه أصاب الأندلسيين فى آخـر مدة الناصر لدين الله أمير المؤمنين قحط شديد ، فرأى القاضى الفقيه ، الخطيب الواعظ الزاهد ، منذر بن سعيد البلوطى ، أن يفزع الناس إلى ربهم طلبا للرحمة والسقيا ، وأن يصلوا صلاة الاستسقاء ، فدعاهم الى أن يخرجوا حفاة عراة أذلة إلى العـراء ، يبالغون فى الرجاء ويلحون فى الدعاء ، ويسألون الله من رحمته وفضله ؛ وتأهب البلوطى لذلك فصام بين يديه ثلاثة أيام تنفلا وتطهيرا وإنابة واستجداء ورهبة ؛ واجتمع خلق كثـير من الأندلسيين بالمصلى الجامع فى قرطبة ، واعتلى الخليفة سطح قصره ليشارك الناس فى الدعاء الى الله تعالى ، ووقف البلوطى الخطيب بين هذه الجموع المتراصة وقد شخصوا إليه بأبصارهم ، فقـال :

« أيها الناس ! سـلام عليكم ، كتب ربكم على نفسـه الرحمة ، أنه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فأنه غفور رحيم . أنتم الفقراء الى الله ، والله هو الغنى الحميد ، إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد ، وما ذلك

على الله بعزيز ! » . وكان البلوطى يتكلم من قلبه ، ويقتطع الألفاظ من كبده ، فهو دامع العين ، خاشع الفؤاد ، مرتجف الأعضاء ، بادى الخوف والرجاء ، متجه بجميع عواطفه وحواسه إلى ربه العلى الكبير ، وهذا شأن للاخلاص يزلزل الجبال ، وينقل الأمور من حال إلى أحوال ؛ فضجت أصوات الحاضرين بالبكاء والدعاء ، والإنابة والاستغفار ، ثم مضى فى خطبته البليغة فأفزع النفوس بوعظه ، وانبعث الإخلاص بتذكيره ، فما أتم خطبته حتى بللهم الغيث : « وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب ، أجيب دعوة الداع إذا دعان ، فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون » !

وقيل فى هذا الموقف إن الخليفة الناصر لدين الله لما رأى القحط والجدب فى هذا اليوم العصيب بعث إلى البلوطى رسولا يحركه على الخروج إلى الاستسقاء إذ منه يقبل الرجاء ويسمع الدعاء ؛ وجاء الرسول إلى البلوطى فذكر له أن مولاه الخليفة مهتم بالأمر مغموم من الواقع بالرعية ، وأن الناس قد تسابقوا إلى المصلى الجامع ، فقال البلوطى للرسول بلهجة المؤمن الموقن المعتز بدينه وربه : ليت شعرى ! ما الذى يصنعه الخليفة سيدنا ؟ فقال له الرسول : ما رأيناه قط أخشع من يومنا هذا ، إنه لمنتبذ حائر ، منفرد بنفسه ، لابس أخشن الثياب ، مفترش التراب ، قد رمى به على رأسه ولحيته ، وبكى واعترف بذنوبه ؛ وهو يقول : هذه ناصيتى بيدك ، أتراك تعذب الرعية وأنت أحكم الحاكمين ! لن يفوتك شىء منى ! !

فتهلل وجه البلوطى الامام حينما سمع هذا الكلام ، وقال لغلامه : يا غلام ! احمل الممطر (١) معك ، فقد أذن الله تعالى بالسقيا . إذا خشع جبار الأرض ، فقد رحم جبار السماء ! . وكان الأمر كما قال ، فلم ينصرف الناس عن موقفهم هذا إلا عن السقيا التى عمتهم وعمت أرضهم ودوابهم ، وذلك بفضل الصدق فى النية والاخلاص فى الوجهة ! .

---

(١) الممطر الآلة التى تقى الانسان من المطر ، وتسميها العامة فى مصر « الشمسية » لأنها تقى الانسان من الشمس أيضا .

من زعيم المحدثين فى البديع ؟

لفضيلة الأستاذ الشيخ أحمد موسى
المدرس بكلية اللغة العربية

صار الشعراء المحدثون فريقين : فريقا يتعقب أثر الأقدمين ولا ينفصل عن عمود الشعر العربى ومناهجه القديمة إلا فى النزر اليسير حيث يخضع للصفات العقلية الجديدة التى ألمعنا اليها فى كلمة سابقة ، ومن هذا الفريق : مروان ابن أبى حفصة ، وعلى بن الجهم ، ودعبل الخزاعى ، وأشجع السلمى ، وابن الرومى ، والمتنبى ؛ وفريقا آخر يأبى الا أن يعيش فى عصره ، فيجارى روحه ويتمشى مع حياته الجديدة ، ويعتنق التجديد الذى حدثناك عنه فى كلمة خالية ، ومن هذا الفريق : بشار بن برد ، وابن هرمة ، والعتابى ، وأبو نواس ، ومسلم ابن الوليد ، وأبو تمام ، وابن المعتز ، والبحترى ، على اختلاف ما بينهم فى مقدار العناية بهذه الأصباغ ؛ وأجلى ما كانت تلك العناية فى القرن الثالث الهجرى على يد أبى تمام وابن المعتز ؛ فقد طارا بهذه الصناعة الى أعناء السماء حتى ابتعدا بها عن مألوف الشعر فى عهده القديم .

فإذا ما أراد الباحث أن يكشف عن رجل هذه الحلبة الذى بلغ غايتها واستولى على أمد السبق فيها فانه يجد أن أسبق النصوص التى تعرِّف بالبديع وتشير الى رجاله الذين تسابقوا فى ميدانه قول الجاحظ (١) : « ومن الخطباء الشعراء من كان يجمع الخطابة والشعر الجيْد والرسائل الفاخرة مع البيان الحسن : كلثوم بن عمرو العتابى ، وكنيته أبو عمرو ؛ وعلى ألفاظه وحذوه ومثاله فى البديع يقول جميع من يتكلف مثل ذلك من شعراء المولدين كنحو منصور النمرى ، ومسلم بن الوليد الأنصارى وأشباههما ؛ وكان العتابى يحتذى حذو بشار فى البديع ، ولم يكن فى المولدين أصوب بديعا من بشار وابن هرمة » .

وقول عبد الله بن المعتز (٢) : « قد قدمنا فى أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا فى القرآن الكريم واللغة وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(١) البيان والتبيين ج ١ - ٥٩ (٢) مقدمة كتاب البديع .

وكلام الصحابة والأعراب وغيرهم وأشعار المتقدمين من الكلام الذى سماه المحدثون « البديع » ليعلم أن بشارا ومسلما وأبا نواس ومن تقيلهم وسلك سبيلهم لم يسبقوا الى هذا الفن ولكنه كثر فى أشعارهم فعرف فى زمانهم حتى سمى بهذا الاسم فأعرب عنه ودل عليه » .

وقول الآمدى (١) : « ليس الأمر لاختراعه — يعنى أبا تمام — لهذا المذهب على ما وصفته ، ولا هو أول فيه ولا سابق اليه ، بل سلك فى ذلك سبيل مسلم ، واحتذى حذوه ... على أن مسلما أيضا غير مبتدع لهذا المذهب ولا هو أول فيه ، ولكنه رأى هذه الأنواع التى وقع عليها اسم البديع وهى الاستعارة والطباق والتجنيس منشورة متفرقة فى أشعار المتقدمين فقصدها وأكثر فى شعره منها » .

وقول الجرجانى فى أثناء حديثه عن أبى تمام وإيجاعه له (٢) : « وأنا أدين بتفضيله وتقديمه ، وأنتحل موالاته وتعظيمه ، وأراه قبلة أصحاب المعانى وقدوة أهل البديع » . وقوله (٣) : « فلما أفضى الشعر إلى المحدثين ورأوا مواقع تلك الأبيات ، من الغرابة والحسن ، وتميزها عن أخواتها فى الرشاقة واللطف ، تكلفوا الاحتذاء عليها فسموه « البديع » فمن محسن ومسىء ، ومحمود ومذموم ، ومقتصد ومفرط » .

وقول ابن رشيق (٤) : « على أن مسلما أسهل شعرا من حبيب وأقل تكلفا ، وهو أول من تكلف البديع من المولدين وأخذ نفسه بالصنعة وأكثر منها ، ولم يكن فى الأشعار المحدثة قبل مسلم صريع الغوانى إلا النبذ اليسيرة ، وهو زهير المولدين كان يبطىء فى صنعته ويجيدها . . . وقالوا أول من فتق البديع من المحدثين بشار بن برد وابن هرمة ، ثم اتبعهما مقتديا بهما كلثوم ابن عمرو العتابى ، ومنصور النمرى ، ومسلم بن الوليد ، وأبو نواس ، واتبع هؤلاء حبيب الطائى ، والوليد البحترى ، وعبد الله بن المعتز . فانتهى علم البديع والصنعة اليه » .

---

[١] الموازنة ـ ٦ [٢] الوساطة ـ ٢٥ . [٣] الوساطة ـ ٣٨
[٤] العمدة جـ ١ ص ١١٠

فاذا ذهبنا نتحسس زعيم الصبغ البديعى فى عهد المحدثين على ضوء هذه النصوص، طالعنا منها اضطراب ، وبادأنا تحير . فالجاحظ وابن المعتز يريان أن زعيم هذه الحلبة وممهد ذلك الطريق هو بشار بن برد وإن كانا يختلفان فى التصريح بأسماء رجالها ، فيعد الجاحظ : العتابى ، والنمرى ، ومسلم بن الوليد ، وابن هرمة ؛ ويذكر ابن المعتز مسلما وأبا نواس ، ولكن إذا تأملنا نصيهما فقرأنا فى نص الجاحظ قوله : كنحو منصور النمرى ومسلم بن الوليد الأنصارى وأشباههما ، وقرأنا فى نص ابن المعتز قوله : ليعلم أن بشارا ومسلما وأبا نواس ومن تقيلهم وسلك سبيلهم ... تلاقى النصان وذهب ما بينهما من اختلاف ، لقبولهما كل من جنح لهذا المذهب وورد ورده .

وأما الآمدى وابن رشيق فيتفقان على أن زعيم هذه الأصباغ هو مسلم ابن الوليد وإن كانا يختلفان اختلافا هينا يسيرا . فالآمدى يحكم على مسلم بأنه أول من قصد هذه الأصباغ من المحدثين وأكثر فى شعره منها ، وهو متبع للقدماء وليس بالمبتدع المبتكر ؛ وابن رشيق يحكم عليه بأنه أول من تكلف البديع من المولدين وأخذ نفسه بالصنعة وأكثر منها ، ولكنه لم يخل الأشعار المحدثة قبل مسلم من البديع وإن كان خفيفا يسيرا ، حيث : قال « ولم يكن فى الأشعار المحدثة قبل مسلم صريع الغوانى إلا النبذ اليسيرة » . ومن هذا يمكن أن نقول : إنه يتفق مع الجاحظ وابن المعتز على أن البديع كان معروفا فى شعر المحدثين قبل مسلم ، ولكن أول من تكلفه هو مسلم . وقد قال بعد هذا : « وقالوا : أول من فتق البديع من المحدثين بشار بن برد . . . »

ولا شك أن هناك فرقا ملموسا بين التكلف الذى أسنده إلى مسلم ، وبين الفتق الذى أسنده إلى بشار ، ومن هنا يتلاقى مع الجاحظ وابن المعتز ولا يباينهما . ولعل وجهة الآمدى فى إصراره على أن مسلما زعيم البديعيين فى عصر المحدثين مبنية على ما نسلمه له من أن مسلما أول من أسرف فى استخدام الأصباغ البديعية إسرافا لم يعهد من قبله ، وذلك لا يدفع أن يكون مسبوقا ببشار ومن لف لفه ، فيلتقى مع الجاحظ وابن المعتز وابن رشيق . وأما الجرجانى فيصر على أن أبا تمام قدوة أهل البديع .

ولعل ذلك راجع إلى أن هـذه الأصباغ قد بلغت غايتها من النضج والاكتمال على يد أبى تمام ، وليس يعنى أنه أسبق المحدثين إلى هذا اللون من الـكلام يؤكد ذلك قوله بعد : « فلما أفضى الشعر إلى المحدثين ورأوا مواقع تلك الأبيات من الغرابة . . . تـكلفوا الاحتـذاء عليها فسموه البديع ». والمعروف أن أول من سماه بالبديع هو مسلم بن الوليد فقد جاء فى معاهد التنصيص فى ترجمة مسلم (١) « وهو فيما زعموا أول من قال الشعر المعروف بالبديع ، وهو لقّب هذا الجنس بالبديع واللطيف » فيكون أول المتـكلفين للبديع عند الجرجانى هو مسلم بن الوليد ، وذلك لا يمنع أن يكون مسبوقا إلى هذا البديع بغيره من المحدثين وإن لم يتـكلفوه كما تـكلفه .

وأياما كان فقـد اتفقت كلمة القدامى من النقاد على أن المحدثين لم يحدثوا البديع إحداثا ولم يبتـكروه ابتـكارا ، بل هم مقلدون للقدماء ، وكل ما كان لهم هو الإكثار من هذه الأصباغ ، وإطلاق اسم البديع عليها مع اختلاف مابينهم فى مقدار عنايتهم بهذه الصنعة ، فاختلفت أساليبهم فى الشعر تبعا لذلك ، كما اتفقوا تصريحا أو تلويحا على أن زعيم هذه الحلبة فى عصر المحدثين هو بشار ابن برد ؛ أما مبلغ تجديده ودعائم زعامته فذلك ما سنفرده ببحث خاص ؟

---

[١] جـ ٢ / ١٠

العطلة السنوية لمجلة الازهر

بناء على ما جاء فى اللائحة الداخلية لمجلة الأزهر من ضرورة وقف إصدار مجلة الأزهر شهرين متواليين من أشهر الصيف ليأخذ حضرات محرريها وعمالها فيهما الراحة الضرورية لهم ، قررنا عدم إصدارها فى شهرى رمضان وشوال من هذه السنة ، وهما يوافقان شهرى يوليو وأغسطس من السنة الميلادية على اختلاف بينهما فى أيام معدودة .

ونعلن أن الادارة فى غضون هذين الشهرين تكون قائمة بعملها ومستعدة لإجابة طلب كل من يتصل بها لأمر يتعلق بالمجلة ؟

مدير مجلة الأزهر

محمد فريد وجدى

بسم الله الرحمن الرحيم

الاسلام والعمران

يشيع أعداء العقائد أن الاديان والعمران لا يتفقان ، لا لأن الأديان لا ترفع رأسا بالحياة الدنيا فحسب ، ولكن لأنها تنطوى على غرض خطير وهو نشر دعوتها فى العالم أجمع ، وإعلان الحرب على كل أمة لا تدين بدينها متى تسنى لها ذلك . وقد عرف من تاريخ الأمم أن الحروب الدينية كانت كوارث على العمران العالمى ، وقد فنيت أمم برمتها فى سبيلها ، وسقطت حضارات كانت مفاخر للجماعات التى أقامتها ؛ كل ذلك كان فى سبيل التخالف فى العقائد بين الأديان المحرفة .

ليس يعقل أن يحمل دين إلهى أهله على الإسراف فى قتل المخالفين لهم فى العقيدة ، والذهاب فى اضطهادهم والتمثيل بهم الى أبعد حدود الوحشية ؛ ولكن رجال الدين هم الذين كانوا يحنون على أتباعهم فيوهمونهم بأن هذه القسوة فى معاملة أعدائهم تقع عند الله موقع القبول ، ويكتب لهم عليها حسنات ينعمون بها فى حياتهم الخالدة .

كان همّ الأمم قبل الاسلام أن يغزو بعضها بعضا ، إما لسلب بعضها بأيدى البعض الآخر من الأموال والذخائر ، واتخاذ الأسرى وتسخيرهم فى الأعمال ، وإما لضم بلادهم أو بعضها الى بلادها إشباعا لنهمة عياهلهم فى امتداد السلطان واتساع رقعة الملك .

فكان إذا وقعت الحرب بين أمتين انقطع ما كان بينهما من علاقات ، لا الى مدى معقول ، وفى حدود الانسانية ، ولكن الى الوحشية المجردة من كل عاطفة ، والقسوة التى ليس لها حد تقف عنده ؛ فمن حرق الزروع ، وهدم المدن ، وإبادة ماحوت من آثار ، الى تقتيل الأسرى ، ونهب دور غير المحاربين ، والعدوان عليهم بكافة ألوان الإرهاق والتعذيب .

على هذا الوجه ساءت العلاقات بين الأمم والشعوب ، والى هذا الحد بلغت

الأحقاد الدفينة بين الجماعات ، كأن بينها تِرات موروثة من مئات السنين ؛ فان كان حظ الرق الذى اكتسبته الانسانية من الحروب انتقال مايكون لدى الأمم المقهورة من أسرار الصنائع والعلوم إلى الامم الغالبة ، وانتشارها على هذا الوجه بين الشعوب ، فان ما خسرته هذه الانسانية من تضاغن هذه الجماعات المتناحرة وما جرته من التخريب ، زاد على ذلك الكسب أضعافا مضاعفة ، واقتضى أن يجمد العالم على حالة واحدة آلافا من السنين .

وقد دلت الحرب الماضية والتى سبقتها على أن شنشنة الأمم فى حب تخريب العمران ، لا تزال على ما كانت عليه ؛ فقد رأينا الأمم المتمدنة تجاوزت بآلاتها الجهنمية ضرب المحاربين ، الى تخريب دور الأهلين ، ودفنهم تحت أنقاضها بتسليط أسراب جهنمية من الطائرات عليهم ، وما كان يدور بخلد أحد قبل نشوب هاتين الحربين بأن المتمدنين يبلغ بهم التحاقد مع وحدة دينهم ومدنيتهم الى حد التفكير فى إبادة بعضهم بعضا ، وهدم عمرانهم وتذرية أنقاضه فى ذيول السافيات !

جاء الاسلام والدول العالمية على ما وصفت ، وقد شوهد أن العالم غير الاسلامي لا يزال عليه ، فأنحى على الفساد فى الارض إنحاء ، فى عبارات مؤثرة ، وألوان من البيان ، اقتلع جذور هذه الوحشية المتطرفة من قلوب أهله ، وأحل محلها إنسانية لا تعدو عليها الاعتبارات العدائية ، ولا تبلغ منها الاحقاد الموروثة كائنة ما كانت .

اعتبر القرآن الفساد فى الأرض من الجنايات الاجتماعية الكبرى ، وحذر أهله منها فى آيات جمة ، ووصف مرتكبيه من الأفراد والجماعات بأوصاف لا تدع لمن فى قلبه أثارة من الانسانية ، ميلا الى ارتكابه مهما تخيل وراء ارتكابه له من الفوائد .

حرّم الاسلام الفساد فى الارض ، كما حرم الفسق والسرقة وجميع الجرائم الشنيعة ، والآثام الذميمة ولم يستثن ؛ ومراد الله من ذلك واضح وهو أنه أعد المسلمين لأن تؤول اليهم خلافة الأرض ، كما آلت الى الدول الكبرى قبلهم ، وأنهم فى طليعة عصر جديد من حياة البشرية ، وفى حاجة الى مبادىء وأصول

من النوع الذى سيجدون الحاجة ماسة إليه فى سيرتهم وهم يتحملون التبعات العالمية التى ألقتها الأقدار على عواتقهم ، فأكثر الله لهم من الوصايا الخاصة بوجوب احترام آثار العمران فى الأرض ، باعتبار أن العالم أمة واحدة ، وإن قضت عليها الجهالات بالانقسام والتفرق ، وأن مصيرها التوحد لا محالة ، وأن هذا العمران ليس بملك أمة واحدة ، ولكنه حق لجميع العالم ، فلاشاة جانب منه يعود بالضرر على العالم كله ، إن لم يكن إلا بتأخير ما سيبتنى عليه من عمران أرقى منه ، فقد كفى به إثما مبينا .

وهنا يجب أن نسرد للقارىء بعض الآيات التى تنهى عن الفساد فى الأرض يرى فيها ما ذكرناه من معانيها بأجلى عبارة ، وأرفع بيان :

قال الله تعالى تشنيعا على المفسد : « وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد » والمراد من الحرث المزروعات . فالقرآن كما يحض على احترام حياة الناس يحض على عدم العدوان على المزروعات

وقال تعالى يذم قساة الفاتحين : « إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة ، وكذلك يفعلون» فهو ينبه ذويه بأن الفتح الذى قد تقضى به سنة الوجود لا يقتضى إفساد المدن وتحطيم عمرانها ، وإذلال أهلها ، كما كان يفعل الرومانيون من شد وثاق أشراف الأمة التى يفتحون بلادها ، وسوقهم كالأغنام الى عاصمتها ليجروا عربة النصر بين هتاف النظارة ، وما ينصب عليهم من إهاناتهم .

ووصف الله الفاسقين الذين أعد لهم سوء العذاب يوم الدين بقوله : « الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ، ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ، ويفسدون فى الأرض ، أولئك هم الخاسرون » . عهد الله هو ما عاهد أرواحهم عليه من الايمان به ، وقطعُ ما أمر الله بوصله المراد منه قطع صلات الأرحام والأخوة العامة بين الناس ، والافساد فى الأرض بازعاج أمن اهلها ، وإفقارهم ، وتخريب مدنهم ، وكل ما ينطبق عليه معنى الإفساد .

وقد وجه الحق جل وعز الخطاب الى هذه الأمة فقال تعالى : « فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتُقطّعوا أرحامكم » أى فهل يتوقع منكم أيها

المسلمون أصحاب الدين العالمى العام إن ولاكم الله خلافة الأرض أن تفسدوا فى الأرض ، وتقطعوا صلات القرابة الانسانية بينكم ؟ ثم وجه سبحانه وتعالى الى الذين يجرءون على ذلك أشد ما يوجه الى الجناة الطاغين من الزجر ، فقال تعالى : « أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم » .

ومما لا أحب أن أغفله من البيان عقب ما مر من هـذه الآيات ، هو أن من أدل الادلة على أن هـذا القرآن مصـدره الوحى الإلهى ، أن كل هـذه التوصيات باحترام العمران ، وعدم الفساد فى الأرض ، صادرة من بلاد العرب وقد كانت على عهد نزوله تـكاد تـكون خالية من آثار العمران ، وكان العرب قد نسوا منذ أجيال أنه قد كان من قبائلهم من لها قـدمة فى العمران ؛ فـكثرة التوصية فى هذا الموضوع إشارة قوية من الحق الى أن المسلمين سيحتكون بالامم ذوات العمران ، ويخشى أن يحملهم الورع على تحطيم ما يجـدونه من آثاره فى دور العبادة والملاعب والنوادى وغير ذلك ؛ وقد امتد ملك العرب إلى نحو ربع الـكرة الأرضية ، وصادفوا فيها من القصور والمؤسسات ودور العبادة ما لا سبيل الى حصره فتركوه على حاله . ولقـد صادفوا فى مصر من التماثيل والانصاب والأصنام ما كانت الامم الموحـدة تعتبر تحطيمه من جلائل الاعمال ، فتركها المسلمون على حالها لم يتعرضوا لها بسوء ، ولولا ذلك لخفى علينا من تاريخ الفراعنة ما لا يمكن الوصول اليه .

حقا إن هذا لمن العجب العاجب ، ولا سيما إذا أضيف اليه أن الأمم فى أول عهدها بدين جديد تبالغ فى التمسك به ، وتتشدد فى دحض كل ما عداه وإبطال دعوته ، والتعقية على آثاره ؛ فكان بناء على هذا يجب أن تغرق الأمة الاسلامية فى أول عهدها بالفتوحات فى تحطيم كل ما تصادفه لدى أعدائها من دور العبادة ، وما تقابله من النصب والتماثيل ، وتتعدى ذلك الى رجاله والقائمين عليه ، فتوغل فيهم قتلا وتعذيبا على سنة الأقدمين ؛ فظهور المسلمين فى أول عهدهم بالدين بهذا المظهر العالى من التسامح مع المقهورين ، وحماية معابدهم ومعاهدهم ، وإطلاق الحرية لهم فى القيام بأمور دينهم ، كل ذلك من الدلائل الباهرة على أن الاسلام هو الدين العام الذى يسع الناس أجمعين ؟

محمد فريد وجدى

اجتهاد عمر رضى الله عنه

لحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ عبد العزيز المراغى
الإمام الخاص لحضرة صاحب الجلالة الملك المعظم

عرضنا فى المقال السابق لشىء من اجتهاد أبى بكر رضى الله عنه ، ومقدار ما وُهب من فطنة ودقة نظر وصلابة ، إلى أن أفتى فى حياة الرسول عليه السلام وبين يديه .

ونحن اليوم نعرض لدرس ألوان من الاجتهاد من عقلية من أكبر العقليات فى تاريخ الاسلام ؛ ولسنا نعدو الحق إن قلنا من أكبر العقليات فى تاريخ البشرية ؛ تلك هى عقلية الخليفة الثانى عمر رضى الله عنه ، ومؤسس الدولة الاسلامية بحق ، ومرسى قواعد التشريع والادارة على أمتن آساسها بحق .

ولعمر نواح ما أظن أحدا يستطيع أن يلم بشتى أطرافها ؛ فنواحيه مليئة بما شئت من فكر ، ومن عظمة ، ومن عبقرية ؛ وحسبك فى تلك العقلية إشادةً بذكر وتخليداً لمجد أن نزل القرآن الكريم موافقا لعمر فى شىء كثير مما ارتآه ، وما كان يحرص كل الحرص على أن يكون شرعا خالدا للمسلمين .

وقد ألف السيوطى رحمه الله رسالة فى هذا الموضوع أسماها : قطف الثمر فى موافقات عمر . ولا يزال نظام عمر الإدارى مثلا يحتذى حتى فى عصور النور كما يسمونها ؛ ولا تزال آراء عمر وما سنَّ من نظم للضرائب والجبايات مثلا حقا لمن أراد العدل والنصفة فى التشريع ، وأراد التخفيف عن كاهل الممولين ، والتوفيق بين مصالح العمل ورأس المال .

ولم يكن عمر رضى الله عنه رغم هذه العقلية الجبارة النفاذة البصيرة ليستبد برأى يظن من الخير أن يشرك فيه غيره من أصحاب الحل والعقد ؛ روى البخارى « أن القراء كانوا أصحاب مجالس عمر ومشاوراته كهولا وشبانا » . وفى مسلم « أن نافع بن الحارث الخزاعى لقى عمر بعسفان ، وكان عمر يستعمله على مكة ، فقال : من استعملت على أهل الوادى ؟ قال : ابن أبزى ، قال : ومن ابن

أبزى ؟ قال : مولى من موالينا ، قال : فاستخلفت عليهم مولى ؟ قال : إنه قارئ لكتاب الله عز وجل ، وإنه عالم بالفرائض . قال عمر : أما إن نبيكم صلى الله عليه وسلم قد قال : « إن الله يرفع بهذا الكتاب أقواما ويضع به آخرين » . والقراء يومذاك كلمة ترادف العالم اللسن العارف باللغة الفاهم لمرامي القرآن ولحن الخطاب ؛ ولم تكن القراءة يومذاك صنعة كما هي اليوم ، وإنما هي صفة لمن توافرت فيه ما أسلفنا من شروط .

ولست ترى جانبا من جوانب الحياة للجماعة لم يجتهد فيه عمر ، حتى فيما نص عليه ؛ فقد جاء عيينة بن حصن يطلب نصيبه من الصدقات باسم المؤلفة قلوبهم ، فقال له عمر : « الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » فليس لمؤلف قلبه نصيب بعد اليوم » . وهو يرى أن التأليف إنما كان وللناس إليه حاجة لجبر ضعفهم ودفع المعرة عنهم ؛ أما وقد قويت شوكة الاسلام واستكملت الدولة نضوجها السياسى فليس لمنافق ولا لمداج ولا لمخادع نصيب . وعمر كان حريصا كل الحرص على إبراز هذه الناحية وتوضيحها من وجهة نظر المسلمين ، ودفع تلك العناصر التى لا يجمعها شمل ولا يضمها عقد ، وليست من بابة واحدة ؛ وهذا هو السبب الذى دفع بعمر إلى إجلاء نصارى نجران وقد كانوا صالحوا الرسول على أن يدفعوا إليه الجزية مقابل أن يدفع المسلمون عنهم وأن يحفظوا لهم حرية عقيدتهم ؛ ولما تولى أبو بكر أقر نصارى نجران على هذه المعاهدة ، ولكن لعمر رأيه وله وجهته وغايته فى النظر إلى كيان الدولة السياسى ووحدتها القومية .

دعا عمر بعد توليه يعلى بن أمية ، وطلب اليه أن يجلى نصارى نجران عن ديارهم ، وقال له : « ايتهم ولا تفتنهم عن دينهم » ثم أَجْل من أقام منهم على دينه وأَقْرِر المسلم وامسح أرض كل من يجلى منهم ، ثم خيرهم البلدان ، وأعلمهم أنا نجليهم بأمر الله ورسوله ألا يترك بجزيرة العرب دينان ، فليخرج من أقام منهم على دينه ، ثم نعطيهم أرضا كأرضهم إقرارا لهم بالحق على أنفسنا ووفاء بذمتهم فيما أمر الله من ذلك بدلا بينهم وبين جيرانهم من أهل اليمن وغيرهم فيما صار لجيرانهم من الريف » .

وفى الحق لم يكن هـذا من عمر نقضا لمعاهدة أقرها الرسـول وأبو بكر من بعده .

والناس لا يقدرون مقدار وحـدة العقيدة وما لها من خطر ، خصوصا فى القـرون الوسطى ؛ وما نظن عصرنا الحاضر — عصر المدنية كما يسمونه — بدعا من ذلك ؛ فلا تزال بلاد فى الشرق والغرب تضطرم نيران الخلافات فيها ، نظـرا لاختلاف العقيدة ، سواء أكانت دينية أم سياسية أم مذهبية ؛ وشىء من الأناة فيما يقع اليوم بين الدول من اختلاف لا ندرى ما يؤدى اليه ، نظرا للخـلاف المبنى على فلسفتين فى الحياة الاقتصادية حلتا من القـوم فى الشرق والغرب محل العقيدة عند من تبنى حياتهم على العقيدة . هذا أمر ما نظن أحدا ليترى فيه إلا إذا كان مكابرا للواقع والحس . وهل الحروب الصليبية إلا أثر من آثار الخلافات ؟ وهل حروب النهضة فى أوربا وما تلاها من الحروب إلا نتيجة مباشرة أو غير مباشرة لهذا الخلاف ؟ وحروب الردة قد علمت المسلمين أن يتنبهوا للأخطار الكامنة فى حياة الأمة الاسلامية ، لوجود عناصر لا تلائمهم فى العقيدة ، والمخالفون لهم لم يتركوا فرصة لم يغتنموها لاستغلالها ضد المسلمين .

وقد وُحّدت الدولة بمجىء عمر ، ورسخت مؤسساتها ؛ وعمر لم يلجأ الى لون من ألوان العسف التى تستعملها الدول عند تبادل السكان وتبادل أراضيهم ، بل استعمل كل ما يمكن أن يقوم به مصلح إنسانى يرعى القانون قبل المصلحة الفردية ؛ ولم يكن النصارى ليضاروا بذلك ، فقد أعطوا أرضا خارج الجزيرة ، واستكملت لهم بذلك مصلحتهم ، كما روعيت مصلحة المسلمين . وكذلك كان أمر اجتهاده مع اليهود ، وهم قـد رأوا من شدته وحزمه وتصرفه فى الأمور ما لم يدع سبيلا للريبة فى نفوسهم بأن عمر فاعل بهم ما فعل لا رغبة فى الانتقام لأنهم مخالفون فى الدين ، وإنما هو معنى من معانى التنسيق للدولة وتوحيد عناصرها وتوجيه جهودها ؛ وإلا فقد بقى كثير من أهل الذمة على دينهم فى البلاد التى فتحها المسلمون لقاء دراهم معدودة من الجزية ضمنوا بها حريتهم فى العقيدة ، وضمنوا بها حماية جيش المسلمين .

وعمر كان يصدر فى هذه التصرفات والاجتهادات السياسية عن نفس منظم

لا تبالى بشىء فى سبيل المصلحة . ولعل هذا هو السبب فى أن الرسول عليه السلام لم يول عمر شيئا من أمر السرايا التى استهل بها المسلمون عهدهم بالغزو والقتال ، ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن من الخير أن يبقى عمر بجواره ، لما شهد من حسن رأيه وجميل سياسته . وقد روى فى ذلك « أن وفد نجران حين قدم المدينة يجادل رسول الله ونزل قوله تعالى: « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون » دعا الوفد الى قبول هذه الحجة أو الملاعنة ، ورأى الوفد أن يعود الى بلده ، وطلبوا من الرسول عليه السلام أن يبعث معهم رجلا حكما فيما شجر من خلاف بينهم ، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : ايتونى العشية أبعث معكم الحكم القوى الأمين . قال ابن هشام : إن عمر بن الخطاب كان يقول : ما أحببت الإمارة قط حبى إياها يومئذ رجاء أن أكون صاحبها ، فرحت الى الظهر مهجرا ، فلما صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر سلم ثم نظر عن يمينه وعن يساره ، فجعلت أتطاول له ليرانى ، فلم يزل يلتمس ببصره حتى رأى أبا عبيدة بن الجراح فدعاه ، فقال : اخرج معهم فاقض بينهم بالحق فيما اختلفوا فيه » .

هذا يفسر لنا المنزلة التى يراها الرسول عليه السلام لعمر فى نفسه، وهو لا يرى أن يترك عمر المدينة مدة قد تدعو حاجة لوجوده والاستئناس برأيه؛ والرسول عليه السلام ما كان ليترك استشارة أصحابه فيما يحزبهم من أمر ؛ وقصة الأسارى فى بدر شاهدة على مانقول ، وشاهدة على تلك الوجهة التى يراها عمر ، وهو أن يقلل ما أمكن من دواعى الخلاف فى العقيدة بين الجماعة ؛ والعقيدة إذ ذاك واليوم أهم مقوم من مقوماتها ؛ وفى سبيل هذه العقيدة لم يتوان عمر يوم بدر فى قتل خاله العاص بن هشام ؛ وقد روى أن عمر التقى يوم بدر مع سعيد ابن العاص فقال له إنى أراك كأن فى نفسك شيئا ؛ أراك تظن أنى قتلت أباك وإنى لو قتلته لم أعتذر اليك من قتله ، ولكنى قتلت خالى العاص بن هشام ابن المغيرة ، فأما أبوك فأنى مررت به وهو يبحث بحث الثور بروقه فحدت عنه وقصده ابن عمه على فقتله .

هذه العقلية المتأثرة بروح المحبة للجماعة ، وروح الحفاظ على كيان الدولة ، هى التى دفعت بعمر الى كثير مما اجتهد فيه من أحكام لمصلحة سياسية متصلة بالدولة أو بنظامها . ويجب أن نلاحظ أن كل شىء فى ذلك الوقت كان منصرفا الى تدعيم النظام العام ، وتثبيت سلطان الجماعة على أى وضع كان ، متى كان فى ذلك تقرير لدين الله وإعلاء لكلمته ؛ وكل شىء فى سبيل ذلك هين مهما استدعى من بذل أو تضحية . وروح الجماعة متى استولى سلطانها على شىء كان التفكير دائما سليما ؛ لأنه تفكير منزه عن الغرض ، برىء من مصلحة الفرد ، خاصة اذا نبع من عبقرية جبارة كعبقرية عمر .

وسنعرض فى المقال المقبل لطرف آخر من اجتهاداته ؟

كلمات حكيمة

قال على بن الحسين بن على لابنه وهو يعظه :

يا بنى إن الله لم يرضك لى فأوصاك بى ، ورضينى لك فحذرنى منك ، واعلم أن خير الآباء للأبناء من لم تدعه المودة إلى التفريط فيه ، وخير الأبناء للآباء من لم يدعه التقصير الى العقوق .

وقال عمر بن عتبة :

لما بلغت خمس عشرة سنة قال لى أبى : يابنى قد تقطعت عنك شرائع الصبا فالزم الحياء تكن من أهله ، ولا تزايله فتبين منه ، ولا يغرنك من اغتر بالله فيك فمدحك بما تعلم خلافه من نفسك ، فان من قال فيك من الخير مالم يعلم إذا رضى ، قال فيك من الشر مثله إذا سخط ؛ فاستأنس بالوحدة من جلساء السوء تسلم من غب عواقبهم :

الاحسان الى البنات

لفضيلة الأستاذ الشيخ طه الساكت
المدرس فى الأزهر

عن عائشة رضى الله عنها قالت : « دخلتْ علىّ امرأةٌ ومعها ابنتان لها تسأل ، فلم تجد عندى شيئاً غير تمرة واحدة ، فأعطيتها إياها ، فقسمتْها بين ابنتيها ولم تأكل منها ، ثم قامت فخرجت ؛ فدخل النبى صلى الله عليه وسلم علينا فأخبرتُه ، فقال : « من ابتُلى من هذه البنات بشىء فأحسن إليهن ، كن له سِترا من النار » . رواه الشيخان .

وعنها رضى الله عنها قالت : « جاءتنى مسكينة تحمل ابنتين لها ، فأطعمتُها ثلاث تمرات ، فأعطت كل واحدة منهما تمرةً ، ورفعتْ إلى فيها تمرة لتأكلها ، فاستطعمتْها ابنتاها ، فشقت التمرة التى كانت تريد أن تأكلها بينهما ، فأعجبنى شأنها ؛ فذكرتُ الذى صنعتْ لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : « إن الله قد أوجب لها بها الجنة ، أو أعتقها بها من النار » . رواه مسلم .

* * *

هذان حديثان صحيحان ، اتفق الشيخان على رواية أولهما ، وانفرد مسلم عن البخارى برواية آخرهما . ويبدو لمن تأمل أنهما قصتان مختلفتان وإن تقاربتا لفظا ومعنى . وأجاز صاحب الفتح اتحادهما ، على أن يكون مراد الصِّدِّيقة بقولها « فلم تجد عندى شيئا غير تمرة واحدة » أنها لم تجد سوى تمرة تخص الأم بها ، أو أنها عثرت على تمرة فى أول الأمر فأعطتها إياها ، ثم عثرت على اثنتين بعدها فأعطتهما إياها كذلك ، فيصرن ثلاثا . وفى هذا من التكلف ما لا يعنينا .

وإنما الذى يعنينا من هذه القصة أو القصتين ـ عدا ما نشير إليه بعد ـ عناية الاسلام بالبنت ، وترغيبه فى إكرامها والاحسان إليها ، وإعدادها لأن تكون أمّا صالحة ، تبنى أسراً كريمة ، وتنشىء أجيالا سعيدة ، من بعد أن أنقذها من حُفَر الوأد (١) وانتشلها من بؤر الذلة والمهانة !

---

(١) وأد بنته يئدها : دفنها حية ، وهى وئيد ووئيدة وموءودة . قاموس .

لقد جبل الناس قديما وحديثا على كراهية البنت ، حتى قالوا « دفن البنات من المكرمات (١) » . وقال عبدالله بن طاهر :

لكل أبي بنت يراعي شئونها ثلاثة أصهار إذا حمد الصهر
فبعل يراعيها ، وخدر يكنها ، وقبر يواريها ؛ وخيرهم القبر

وبلغ من كراهية العرب للبنت فى الجاهلية أن فريقا منهم كانوا يئدونها وهي طفل ، وكان أحدهم إذا دنا وضع امرأته استخفى عن الأعين حتى ينظر ما تلد له ؛ فإن كان ذكرا ابتهج واستبشر ، وإن كانت أنثى اغتم وتكدر ، وظل مستخفيا حائرا حتى يقضى فى أمر ابنته ؛ فإن بدا له أن يستحييها تركها حتى إذا كبرت ألبسها جبة من صوف أوشعر وجعلها ترعى الإبل والغنم فى البادية ، وإذا أراد أن يقتلها تمهل حتى إذا صارت سداسية قال لأمها زينيها وطيبيها حتى أذهب بها إلى أحمائها ، ويكون قد حفر لها حفرة فى الصحراء ، فإذا بلغ تلك الحفرة التى أعد لها ، قال لها : انظرى إلى هذه البئر ، فإذا نظرت إليها دفعها من خلفها ثم هال التراب عليها ، ويزعم أنه هدم ركنا من أركان المعرة أو الفقر . وفى هؤلاء نزل قوله تعالى : « وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم (٢) . يتوارى من القوم من سوء ما بُشر به أيمسكه على هُون أم يدُسه فى التراب ؟ ألا ساء ما يحكمون » .

ومن آثار هذه الجاهلية الأولى ما نشاهد من غضب الرجل على امرأته إذا ولدت بنتا ، وربما ذهب به الجهل بالله والسخط على قضائه أن يطلق أمها ، كأنها التى صورتها وأنشأتها بشرا سويا ؛ ولم لا يخلق لنفسه إذاً وهو أقدر من المرأة وأقوى ؟ ! وهل وُجد هذا الجاهل على ظهر الأرض ، واشتم نسيم الحياة لولا المرأة ؟ ! ومن ذا الذى يدرى أيّ الأولاد خير وبركة ؟ فلرب جارية خير لأهلها من غلام ، كما نشاهد ذلك كثيرا ؛ وصدق الله « وعسى أن تكرهوا شيئا

(١) زعم بعض الرواة أنه حديث ، فان ورد فله وجه صحيح ولاسيما إن كانت البنت سيئة التربية فى زمن كله فتنة وفساد ، غير ان الأشبه به أنه موضوع كما قال بعض أئمة النقد . انظر كشف الخفاء .

(٢) ممتلىء غما وحزنا . وسواد وجهه كناية عن تغيره لما أصابه .

وهو خير لكم ،وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون » .

حارب الإسلام هذه العادة البغيضة المنكرة حتى قضى ، أو كاد يقضى عليها ؛ ولم يكتف بتهجينها وتقبيحها والقضاء عليها ، حتى دعا إلى إكرام البنت ،وبالغ فى طلب الإحسان إليها . ولقد أجمع المربون على أن أهدى سبل التربية ، وأقوم مناهج الحكمة ، ألا يقنع المربى باقتلاع رذيلة حتى يغرس مكانها فضيلة ، وألا يرضى بهدم منكر حتى يبنى على أنقاضه معروفا ؛ وذلك شأن سيد المربين ، صلوات الله وسلامه عليه ، فى محوه آثار الرذائل ، وإقامته معالم الفضائل ، ودعوته الى الحق ، وهدايته الى الرشد ، منذ بعثه الله ليتمم مكارم الأخلاق .

هذا ، والإحسان الى البنت درجات ، أدناها أن ينفق عليها وليها ، ويؤدى إليها حقها ، ويبرئ نفسه من التأثيم فى شأنها (١) ؛ وبدهى أن هذا كله ليس مراد النبى صلى الله عليه وسلم من الاحسان إليها فى هذا الحديث ، لأنه من الأمور العامة التى لا تستوجب هذا الوعد الكريم ، ويكاد الأولياء يتفقون فيها ، إن لم يكن لدافع من الحنان والرحمة ، فللتبرؤ من تهمة التفريط فى التربية .

وإنما مراده صلى الله عليه وسلم أمر فوق هذا ، من الايثار والمعروف وحسن الصنيع ؛ ولذا أشار الى إحسان المرأة بما آثرت ابنتيها وقدمتهما على نفسها . على أن هناك آثارا وروايات ، وإن لم تبلغ مبلغ هذين الحديثين منزلة ، تفسر لنا المراد من الاحسان وتوضحه ؛ ففى حديث ابن عباس عند الطبرانى أن هذه البشارة ، وهى الحجاب من النار ، لمن ولى من هذه البنات شيئا « فأنفق عليهن وزوجهن وأحسن أدبهن » وفى حديث أبى سعيد فى الأدب المفرد « فأحسن صحبتهن واتقى الله فيهن » . وفى حديث ابن مسعود عند الطبرانى أيضا « من كانت له ابنة (٢) فأدبها وأحسن أدبها ، وعلمها فأحسن تعليمها ،

(١) أثمه تأثيما : قال له أثمت .

(٢) هذا صريح فى أن فضل الاحسان وجزاءه يقع لمن ولى شيئا من البنات ولو واحدة فقط ، وتؤيده روايات أخرى .

وأوسع عليها من نعمة الله التى أوسع عليه » . فهذه الآثار وما إليها دليل على أن الاحسان الذى يريده النبى صلى الله عليه وسلم لا يتم إلا بتعليم البنت وتأديبها والحدب عليها ؛ ولا سبيل الى ذلك إلا إذا نهج بها وليها منهجا قويما، لحمته هذا الدين المتين ، وسداه خلق الاسلام الكريم . فأيما منهج سار على غير هدى من الدين الحنيف ، فليس من الاحسان الى البنت فى قليل ولا كثير، بل إنه إساءة إليها من ورائها حساب عسير !

***

وبعد ، ففى الحديث جملة من الطرائف يجمل بنا أن نشير إليها ، لما تحويه من معان سامية ، وأدب رفيع :

فنها تصدّق أم المؤمنين رضى الله عنها بالقليل التافه حيث لم تجد غيره ، حرصا منها على الخير، ومبالغة فى امتثال وصيته صلى الله عليه وسلم لها ، إذ قال : «لا يرجع من عندك سائل ولو بشق تمرة » رواه البزار من حديث أبى هريرة . وفى ذلك عبرة لمن يمتنع عن الصدقة لقلة ذات يده ، فان العدم أقل من القليل ، ورب حفنة من البر والشعير أزكى وأطهر عند الله من آلاف الدراهم والدنانير.

وفى خلو بيت النبى صلى الله عليه وسلم ، أحيانا ، من متاع الدنيا على سعة ما أفاء الله عليه ، درس وعظة للأغنياء الكانزين ، وعزاء وسلوى للفقراء البائسين !

ومنها أنه لا حرج على أحد أن يذكر بره ومعروفه — قل أو كثر — ما سلم قصده من الأمراض النفسية كالمن والفخر والرياء وما إليها ، كما هو الظن بالصديقة أم المؤمنين ! فأما اختصاص البنات بهذه البشارة فلما فيهن من الضعف وانخفاض الجناح وشدة الحاجة إلى الرعاية والتهذيب ؛ أما البنون فلديهم ، فى أغلب الأحوال ، من قوة البدن وجزالة الرأى ، واحتمال الشدائد ما يغنيهم عن المبالغة فى الرفق والاحسان . ولعل هذا هو السر فى التعبير بالابتلاء (١) مع ما جرت به العادة من استياء الناس بولادة البنات !

---

(١) فى قوله « من ابتلى » الخ وفى بعض الروايات « من يلى » بالياء . وهى ظاهرة .

وإذا كان فى حديثه صلى الله عليه وسلم هذا عظة لمن ابتلى بالبنات ، ففى ذريته الطاهرة أكبر العبر والعظات . لقد احتسب بنيه كلهم أطفالا صغارا ، ولم يجاوز طور الطفولة إلا بناته الفضليات ، فأدبهن وعلمهن وأحسن إليهن ثم اختار لهن خيرة الأزواج . ولم يعش منهن بعده إلا الزهراء . وقد كانت أسرع أهل بيته لحاقا به ، صلوات الله وسلامه عليه وعلى من اهتدى بهديه فى مناهج التربية والآداب ؟

شيء من أخبار الخيار

قال رجل ليونس بن عبيد : هل تعلم أحدا يعمل بعمل الحسين ؟ قال يونس : لا والله ولا أحداً يقول بقوله !

قيل لمحمد بن على بن أبى طالب : ما أقل ولد أبيك ؟ فقال له محمد : العجب كيف وُلِدْنا . (يريد من استيعابه جميع أوقاته فى تدبير شئون الدولة والعبادة)

ولما ضرب سعيد بن المسيب (لتشيعه لذرية على) قالت له امرأة : لقد أقمت مقام خزية ! فقال لها سعيد : من الخزية فررت .

وشكا الناس الى مالك بن دينار القحط ، فقال : أنتم تستبطئون المطر ، وأنا أستبطىء الحجارة (يريد أنهم قد فسدت نياتهم وأعمالهم حتى استحقوا أن يرجمهم بالحجارة) .

وشكا أهل الكوفة إلى الفضيل بن عياض القحط ، فقال لهم : أمدبراً غير الله تريدون ؟ (يريد أن مدبر العالم أراد ذلك لحكمة يعلمها فقابلوا تقديره بالاحترام)

واجتمع محمد بن واسع ومالك بن دينار فى مجلس بالبصرة فقال مالك بن دينار : ما هو إلا طاعة الله أو النار . فقال محمد بن واسع : ماهو كما تقول بل ليس هو إلا عفو الله أو النار . قال مالك : صدقت . ثم قال مالك : إنه يعجبنى أن يكون للرجل معيشة قدر ما يقوته . فقال محمد بن واسع : ولا هو كما تقول ، بل يعجبنى أن يصبح الرجل وليس له غذاء ويمسى وليس له عشاء ، وهو مع ذلك راض عن الله . قال مالك : ما أحوجنى إلى أن يعلمنى مثلك !

أوائل المتكلمين من المسلمين

غيلان الدمشقي

لفضيلة الأستاذ الشيخ على مصطفى الغرابى
المدرس بكلية أصول الدين

لقد تحدثت فى مقالى السابق عن بعض آراء « غيلان » التى من بينها قوله بأن « الانسان مختار فى أفعاله وليس مجبورا عليها » ، وقد قلنا إنه مقابل لرأى جهم الذى يقول إن الانسان مجبور . وفى هذا المقال نريد أن نبين أولا موقف القرآن من هذين الرأيين ، وثانيا نتمم الكلام على غيلان .

أما أولا — فأننا نقول : لماذا لم يكن موقف القرآن صريحا فيما يتعلق بالجبر والاختيار ؟ أى لم يصرح لنا القرآن الكريم بأن الانسان مجبور على أفعاله ، وأنه لا اختيار له مطلقا ، وأنه كالريشة فى مهب الرياح ، كما لم يصرح كذلك بأن له الاختيار المطلق ؛ وإنما نراه يعبر تارة عن الانسان بما يفيد أنه مسلوب الاختيار ، ويعبر عنه تارة أخرى بما يفيد أنه مختار ؛ فمثلا يقول فى أول سورة (الانسان) : « إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا » فإن من يقرأ هذه الآية يراها تدل بظاهرها على أن الانسان مختار فى أفعاله وليس مجبورا على إتيانها وفعلها ؛ لأنها تقول إننا أرشدناه الى الطريق المستقيم ، وهو بعد هذا البيان إما أن يتبع هذا الطريق المستقيم فيكون شاكرا ، وإما أن لا يتبعه فيكون كافرا ؛ فعلينا البيان وعليه أن يختار . بعد هذه الآية التى قلنا إنها تدل بظاهرها على أنه مختار نقرأ فى آخر السورة نفسها آية تدل بظاهرها على أنه مجبور ، وهى قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » .

فمن هذا يظهر أن القرآن الكريم لم يقف بالانسان عند حد الاختيار

المطلق ، كما أنه لم يقف به عند حد الجبر المطلق . كما رأينا فى هاتين الآيتين . وحينئذ يأتى هذا السؤال الذى قدمناه .

والجواب على هذا أن القرآن لو صرح بأن الانسان مسلوب الاختيار دائما لما كان هناك معنى للمسئولية ، ولو سقطت المسئولية لسقط الجزاء على الأعمال ، فلا يكون هناك فرق بين المحسن والمسىء ، والله سبحانه وتعالى يقول : « أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ؟ ساء ما يحكمون » .

ولو صرح بأن الانسان له الاختيار المطلق فى أفعاله حتى إنه يأتى كل ما يشاء ، ويقدر على كل ما يريد ، لكان فى هذا ما يشبه أن يكون مشاركة لله فى خلقه . على أن المشاهد أمامنا ، والحاصل فى هذه الحياة ، والذى يقع لنا فى أمورنا ، يكذب الجبر المطلق للإنسان ، كما أنه يكذب الاختيار المطلق له . وإذا كان الله سبحانه قد أعطى الانسان جانبا من الاختيار وبهذا يكون خاضعا لوصف كونه مجبورا فى جانب آخر مقابل لجانب الاختيار فيه ، فما مدى هذا الجبر عنده ؟ وما مدى هذا الاختيار ؟ وإلى أى حد يكون مقدار الجبر عند الانسان ؟ وإلى أى حد يكون مقدار الاختيار عنده ؟

إن أمر اختيار الانسان أو جبره من المسائل التى تختلف فيها النفوس ولا تتفق عليها ؛ وكل أمر لا يمكن ضبطه ، وأنه لو فتح باب التقدير فيه للنفوس لذهبت به بعيدا عن المقصود ، وخاصة إذا كان لا يتعلق به تشريع عملى يراد فرضه ؛ كل أمر بهذه المثابة فان القرآن الكريم يعبر عنه تعبيرا غير محدد بحيث لا يخرج به الى أحد الجانبين ، أو ينص فيه على أحد الطرفين . وبما أن مشكلة (الجبر والاختيار الانسانى) مشكلة صعب على الانسان إدراكها ، وهى دائما — من وقت أن أدرك الانسان وجوده — محل خلاف عند أرباب الديانات ، وعند الفلاسفة ، ولم يصلوا فيها الى رأى مقطوع به ؛ لما كان هذا شأن هذه المشكلة فى الماضى ، وستبقى الى أن يفنى الله الأرض ومن عليها ، فان القرآن الكريم — كشأنه فى مثل هذه المشاكل التى لا يترتب عليها إصلاح النفوس — قد وقف فيها عند الحد الذى ذكرناه ، ولكن عبر عنها

فقط بآيات مختلفة تدل فى مجموعها على أن للانسان اختياراً بمقدار يصحح مسئوليته ، لا اختياراً مطلقاً يجعله يخرج عن حدوده البشرية ، ولا جبراً مطلقاً يسلب عنه المسئولية . ومن يتدبر آيات القرآن التى ذكرت فى هذين الوصفين (الجبر والاختيار) لا يجدها تخرج عن هذا المعنى الذى ذهبنا اليه .

وحينئذ إذا قلنا : إن هذه الآراء دخيلة على المسلمين من الأمم الاجنبية التى دخلت تحت حوزة المسلمين ، يكون معنى هذا القول أن الانحياز إلى أحد الطرفين والتزام القول بأحدهما والجدل فيه والدفاع عنه ، قد أتى إلى المسلمين من هذه الأمم ، ولم يأتهم من مصدر عقيدتهم ، وهو القرآن ؛ لاننا عرفنا رأى القرآن فى هذا ، وأنه ما قطع فى أحد الطرفين بحكم ولا نص على رأى ، دفعاً لما قلنا ، وبعداً عن الجدل الكلامي ، والنقاش اللفظى الذى وقع فيه المتكلمون مخلصين . ولو تدبر كل منهم ما يريده الآخر لما طال هذا النقاش ، ولما وقع ذلك الاختلاف . هذا أولا

وأما ثانياً فاننا نقول :

اتفق المؤرخون الذين كتبوا عن «غيلان» على أن هشام بن عبد الملك هو الذى قتله ، إلا أنهم اختلفوا فى سبب قتل هشام له ، فيروى ابن المرتضى أن هشاما قتله لأنه رآه ينادى على بيع ما فى خزائنهم ، أيام ولاه عليها عمر ابن عبد العزيز ، وأنه كان يسب بنى أمية ؛ فأقسم هشام ليقتلنه إذا ولى أمر خلافة المسلمين ، فلما ولى خلافة المسلمين نفذ ما أقسم عليه وقتله . وبناء على ما رواه ابن المرتضى يكون قتل هشام لغيلان سياسيا لا دينيا .

وأما باقى المؤرخين فيروون ما يدل على أن هشاما قتله لقوله بالقدر ، وأنه أحضر له الأوزاعى فقطعه هذا بعد أن سأله فى ثلاث مسائل لم يجب غيلان على واحدة منها ، فلما انقطع غيلان أخذه هشام وأمر به فقطعت يداه ورجلاه فمات ، وقيل : إنه صلب حيا على باب (كيسان) بدمشق .

وفى هذا يقول ابن نباتة المصرى فى كتابه (سرح العيون) : لما بلغ هشام ابن عبد الملك مقالة غيلان فى القدر ، أرسل اليه وسأله : ياغيلان ماهذه المقالة

التى بلغتنى عنك فى القدر ؟ فقال : يا أمير المؤمنين : هو ما بلغك ، فأحضر من أحببت يحاجّنى ، فان غلبنى ضربت رقبتى . فأحضر الأوزاعى ، فقال له الأوزاعى : ياغيلان إن شئت ألقيت سبعاً ، وإن شئت خمساً ، وإن شئت ثلاثا . فقال غيلان : ألق ثلاثا ، فقال له الأوزاعى : أقضى الله على عبد ما نهى ؟ قال غيلان : ما أدرى ما تقول ! قال الأوزاعى : فأمر الله بأمر حال دونه ؟ قال غيلان : هذه أشد من الأولى . قال الأوزاعى : فحرم الله حراما ثم أحله ؟ قال غيلان : ما أدرى ما تقول . فأمر به هشام فقطعت يداه ورجلاه فمات اهـ

بناء على رواية ابن نباتة يكون غيلان قد قتل دفاعا عن رأيه فى القدر . ولقد اشتهر غيلان بهذا الرأى وجد له فيه أكثر من آرائه الأخرى ، حتى إنه كتب به الى عمر بن عبد العزيز فدعاه عمر الى سماع رأيه ؛ فاقتنع به وولاه أمر الخزائن .

وفى هذا يقول ابن المرتضى فى كتابه « المنية والأمل » : إن غيلان لما كتب إلى عمر بن عبد العزيز كتابا ، قال فيه : « أبصرت ياعمر وما كدت ، ونظرت وما كدت ، اعلم ياعمر أنك أدركت من الاسلام خلقا باليا ، ورسما عافيا ، فيا ميت بين الاموات ، فهل وجدت يا عمر حكيما يعيب مايصنع ؟ أو يصنع مايعيب ؟ أو يعذب على ما قضى ؟ أو يقضى ما يعذب عليه ؟ أم هل وجدت رشيدا يدعو الى الهدى ، ثم يضل عنه ؟ أم هل وجدت رحيما يكلف العباد فوق الطاقة ، أو يعذبهم على الطاعة ؟ أم هل وجدت عدلا يحمل الناس على الظلم والتظالم ؟ الخ .

لما كتب غيلان إلى عمر بهذا دعاه عمر ، وقال له : أعنّى على ما أنا فيه . فقال غيلان : ولنى بيع الخزائن ورد المظالم ، فولاه ، فكان يبيعها وينادى عليها ويقول : « تعالوا إلى متاع الخونة ، تعالوا إلى متاع الظلمة ، تعالوا إلى من خلف الرسول فى أمته بغير سنته وسيرته ... الى آخر ماذكره . فسمعه هشام فتوعده أن ينتقم منه إذا ولى هذا الأمر ، وكان ما أراد ونفذ فيه القتل والصلب كما ذكرنا .

أما ابن نباتة فانه يقول : قال ابن مهاجر : بلغ عمر بن عبد العزيز أن غيلان وفلانا (يظهر أن فلانا هو صالح صاحبه كما قال ابن المرتضى) نطقا فى

القدر فأرسل اليهما ، وقال : ما الأمر الذى تنطقان به ؟ فقالوا : هو ما قال الله يا أمير المؤمنين . قال : وما قال الله ؟ . قال : « هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا » ثم قال : « إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا » ثم سكتا . فقال عمر : اقرآ ، حتى بلغا « إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا . وما تشاءون إلا أن يشاء الله » إلى آخر السورة . قال : كيف تريان يا ابنى الآتانة ! تأخذان الفروع وتدعان الاصول » . اهـ

من هاتين الروايتين يظهر لنا أن غيلان كان مشغولا بالجدل دفاعا عن رأيه فى اختيار الانسان . وعلى الرواية التى تذهب الى أن قتل غيلان كان لأجل قوله بالاختيار نعلم أن غيلان كان رجلا مخلصا لرأيه ، ويكفينا فى الحكم على تبرئته أنه ما كان يريد بهذا الرأى إلا تصحيح المسئولية وقيام الناس بالتكاليف التى كلفهم الله سبحانه بها ، ولولا هذا لاعتمد الناس على أنهم مجبورون ، وهربوا مما كلفهم الله به ، وبهذا تسقط التكاليف وتضيع التشاريع . فجازى الله هذا الرجل جزاء إخلاصه لرأيه ، وأثابه على تعذيبه فى الدنيا فيه نعيما خالدا ، وجزاء مقيما ؟

مواعظ بليغة

قال عمر بن ذر : عباد الله لا تغتروا بطول حلم الله ، واحذروا أسفه ، فانه قال عز وجل : « فلما آسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعين . فجعلناهم سلفا ومثلا للآخرين » .

وقال الربيع بن خيثم : لو أن لى نفسين اذا علقت إحداهما سعت الأخرى فى فكاكها ! ولكنها نفس واحدة ، فان أنا أوثقتها من يفكها ؟

وقال النبى صلى الله عليه وسلم : « من كانت الدنيا همه ، طال فى الآخرة غمه ، ومن خاف الوعيد ، لها عما يريد ، ومن خاف ما بين يديه ، ضاق ذرعا بما فى يده » .

متى كان التحدى بالقرآن ؟

بقلم فضيلة الأستاذ الشيخ عبد المتعال الصعيدى
المدرس بكلية اللغة العربية

اختار الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم من بين العرب خاتماً لرسله ، وقد اقتضى هـذا أمرين فى المعجزة التى اختص بها : أولهما أن تكون من جنس ما اشتهر العرب بالنبوغ فيه ، لأن معجزة كل رسول تكون من جنس ما نبغت فيه أمته ؛ وثانيهما أن تكون معجزة باقية على الدهر ، لتبقى بقاء الشريعة التى أريد ختم الشرائع بها ، كما أريد ختم الرسل بالرسول الذى اختير لتبليغها ؛ وقد اقتضى هذا وذاك أن يكون القرآن الكريم معجزة النبى صلى الله عليه وسلم .

وقد كان بعض الرسل يبعث ومعه معجزته ، كما أرسل موسى الى فرعون ومعه معجزة العصا وغيرها من معجزاته ، لأنه طلبها من ربه قبل أن يرسله الى فرعون .

ومعلوم أن النبى صلى الله عليه وسلم حين أرسل لم ينزل عليه من القرآن إلا هذه الآيات من سورة العلق : « اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذى علـم بالقلم ، علم الإنسان مالم يعلم » . فلم يكن معه من معجزة القرآن حين بعث ما يتحقق به التحدى المطلوب فى المعجزة ، لأن القرآن لم ينزل عليـه جملة حين بعث ، وإنما نزل عليه مفرقاً فى ثلاث وعشرين سنة ، وكان ينزل عليه مفرقاً على حسب الأحوال والوقائع .

ولم يتهيب النبى صلى الله عليه وسلم ما بعث به أول أمره كما تهيبه موسى ، ولم يطلب من ربه أن يؤيده بمعجزة كما طلب موسى منـه ؛ لأن قومه لم يبلغوا من القوة والطغيان ما بلغ فرعون ، وكان له منزلة بينهم قبل بعثته حتى

كانوا يلقبونه الأمين ، فلم يتهيب من أجل هـذا أمرهم ، ولم ير نفسه فى حاجة الى طلب معجزة يذهب بها اليهم ؛ وهذا الى أنه أراد أن يسلك فى دعوتهم طريقا هادئا غير طريق التحدى ، وأن يتلطف فى دعوتهم ما أمكنه أن يتلطف معهم.

فأخذ فى أول أمره يدعو فى السر من آنس منه قبولا لدعوته ، فآمنت به زوجه خديجة ، ثم آمن به ابن عمه على بن أبى طالب ، وأقرب أصدقائه اليه أبو بكر الصديق ؛ ولم يزل يتلطف فى دعوته ويدعو اليها فى خفية ، حتى آمن به نحو أربعين من قومه ، وكانوا يكتمون إسلامهم عن قومهم خوفا منهم ، فاذا أراد أحدهم الصلاة ذهب الى شعاب مكة فصلى بها مستخفيا ؛ ولما بلغوا ذلك العدد اختار لهم دار واحد منهم ليجتمعوا بها سرا ، وهى دار الأرقم بن أبى الأرقم ، وكانت بأصل الصفا منفردة عن غيرها من الدور ؛ وقد مكث على هـذا ثلاثا أو أربعا من السنين ، يتلطف فى دعوته ، ولا يتحدى أحدا بها ، فلم يكن فى حاجة الى معجزة يتحدى بها من يعارضه .

ثم أمر بعد هذا أن يجهر بالتبليغ ، فتلطف أيضا فى الجهر به ، وابتدأ فجمع عشيرته الأقربين من بنى عبد المطلب ، فعرض عليهم دعوته ، وطلب منهم أن يؤمنوا به ، فتكلم القوم كلاماً لينا ، ولم يشتد فى جوابه إلا عمه أبو لهب ، فانه قال لهم : خذوا على يديه قبل أن تجتمع عليه العرب ، فان أسلمتموه ذللتم ، وإن منعتموه قتلتم . فقال أخوه أبو طالب : والله لنمنعنه مابقينا !

ولما جهر بالدعوة لم يطالبه قومه بآية عليها فى أول الأمر ، بل كانوا يسخرون منه ويستهزئون به فى مجالسهم ، وكان إذا مر عليهم يقولون : هـذا غلام عبد المطلب يكلم من السماء ! وكانوا لا يهتمون فى أمره بأكثر من ذلك ، استخفافا بدعوته ، واستهانة بأمرها ، لأنهم كانوا يظنونها سحابة صيف ، ولا يظنون أنه سيكون لها شأن بينهم .

فلما ثابر عليها وأخذ فى عيب آلهتهم وتسفيه عقولهم ، ثارت حمية الجاهلية فى رءوسهم ، وأخذتهم الغيرة على آلهتهم ؛ ولكنهم مضوا على استخفافهم بأمره ، فلم يتوجهوا إليه أن يكف عنهم ، ولم يطالبوه بمعجزة يؤيد بها دعوته ،

بل ذهبوا الى عمه أبى طالب فشكوه اليه ، فردهم رداً جميلا ، فانصرفوا عنه ينتظرون ما يفعل معه .

ولكنه مضى فى دعوته لا يصده شىء عما يريد ، فتزايد الأمر عليهم ، وأضمروا له العداوة والحقد ، ولكنهم مضوا فى تغاضيهم عنه ، وذهبوا إلى عمه أبى طالب يشكونه مرة أخرى ، وقالوا له : إما أن تكفه أو ننازله وإياك فى ذلك حتى يهلك أحد الفريقين . فدعاه أبو طالب وقال له : يا بن أخى ، إن القوم جاءونى فقالوا لى كذا ، فأبق على نفسك ، ولا تحملنى من الأمر مالا أطيق . فظن أن عمه خاذله ، فقال له : والله ياعم ، لو وضعوا الشمس فى يمينى والقمر فى يسارى على أن أترك هذا الأمر ما فعلت ، حتى يظهره الله أو أهلك دونه ! ثم بكى وولى ، فقال أبو طالب : أقبل يا بن أخى ، فأقبل عليه ، فقال له : اذهب فقل ما أحببت ، والله لا أسلمك !

فلما رأوا أبا طالب لا يجيبهم إلى منعه عن عيب آلهتهم ، أخذوا يؤذونه ويؤذون أصحابه ، فلقوا من أذاهم شيئاً كثيراً ، ولكنهم صبروا على أذاهم ، وثبتوا على إيمانهم ، ولم يكف النبى صلى الله عليه وسلم عن عيب آلهتهم ، فاجتمعوا للشورى فى أمره ، فقال لهم عتبة بن ربيعة العبشمى : يامعشر قريش ، ألا أقوم لمحمد فأكلمه وأعرض عليه أموراً علّه يقبل بعضها فنعطيه إياها ، ويكف عنا ؟ فأجابوه إلى ذلك ، فقام إلى النبى صلى الله عليه وسلم وهو يصلى فى المسجد ، فقال له : يا بن أخى ، إنك منا حيث قد علمت ، من خيارنا حسباً ونسباً ، وإنك قد أتيت قومك بأمر عظيم فرّقت به جماعتهم ، وسفّهت أحلامهم ، وعبت آلهتهم ودينهم ، وكفّرت من مضى من آبائهم ، فاسمع منى أعرض عليك أموراً تنظر فيها ، لعلك تقبل منها بعضاً .

فقال النبى صلى الله عليه وسلم : قل يا أبا الوليد أسمع .

فقال : يا بن أخى ! إن كنت إنما تريد بما جئت من هذا الأمر مالاً جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالا ، وإن كنت تريد شرفا سوّدناك علينا ، حتى لا نقطع أمراً دونك ؛ وإن كنت تريد ملكا ملّكناك علينا ؛

وإن كان هذا الذى يأتيك رِئِىٌّ من الجن لا تستطيع رده عن نفسك طلبنا لك الطب ، وبذلنا فيه أموالنا حتى نبرئك منه ، فإنه ربما غلب التابع على الرجل حتى يُدَاوَى .

فقال له النبى صلى الله عليه وسلم : لقد فرغت يا أبا الوليد ؟ فقال : نعم . فقال : فاسمع منى . فقرأ عليه أول سورة فُصِّلَتْ «بسم الله الرحمن الرحيم ، حم ، تنزيلٌ من الرحمنِ الرحيم ، كتابٌ فصِّلَتْ آياتُهُ قرآناً عربياً لقومٍ يعلمونَ » الآيات إلى قوله : «فإنْ أعرَضُوا فقلْ أنذرتُكم صاعقةً مثلَ صاعقةِ عادٍ وثمود إذْ جاءتهم الرُّسلُ مِنْ بينِ أيديهمْ ومِنْ خلفهمْ ألاَّ تعبُدوا إلا اللهَ قالوا لوْ شاء ربُّنا لأنزلَ ملائكةً فإنا بما أرسلتمْ بهِ كافِرُونَ » .

فأمسك عتبة بفيه ، وناشده الرحم أن يكفَّ عن ذلك ؛ فلما رجع عتبة سألوه فقال لهم : والله لقد سمعت قولا ما سمعت مثله قط ! والله ما هو بالشعر ولا بالكهانة ولا بالسحر ! يامعشر قريش أطيعونى فاجعلوها لى ، خَلُّوا بين الرجل وبين ما هو فيه ، فاعتزلوه ، فوالله ليكونن لكلامه الذى سمعت نبأ ، فإن تصبه العرب فقد كفيتموه بغيركم ، وإن يظهر على العرب فعزُّه عزُّكم . فقالوا له : لقد سحرك محمد ! فقال لهم : هذا رأيى .

ثم عرضوا على النبى صلى الله عليه وسلم بعد ذلك أن يشاركهم فى عبادتهم ويشاركونه فى عبادته ، فأنزل الله تعالى فى ذلك «قُلْ يأيها الكافرونَ ، لاأعْبدُ ما تعبدونَ ، ولا أنتمْ عابدُونَ ما أعْبُدُ » السورة .

ثم طلبوا منه بعد ذلك أن ينزع من القرآن ما يغيظهم من ذمِّ الأوثان والوعيد الشديد ، فيأتى بقرآن غيره أو يبدله ، فأنزل الله جوابا لهم فى سورة يونس « قلْ ما يكونُ لِى أنْ أبدِّلهُ مِنْ تِلقاءِ نفسى إنْ أتَّبِعُ إلا ما يُوحَى إلىَّ » الآية - ١٥ - من سورة يونس .

فلما رأوا أن هذه المطالب التى يعرضونها عليه لا تقبل منهم ، صاروا إلى تعجيزه بطلب الآيات ، وكانوا يطلبونها على سبيل التعنُّت ، ولم يطلبوها

ليؤمنوا بها ، وكان هذا بعد أن مضى زمن طويل على بعثته اليهم ؛ فكان من أول ما ورد من هذا فى آخر سورة الأعراف « وإذا لم تأتهم بآية قالوا لولا اجتبيتها ؟ قل إنما أتبع مايوحى إلىَّ من ربى ، هذا بصائر من ربكم وهدًى ورحمة لقوم يؤمنون » الآية ـ ٢٠٣ ـ من سورة الأعراف ، وهي السورة التاسعة والثلاثون من السور التى نزلت بمكة .

ثم ورد بعد ذلك فى سورة الفرقان « وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعامَ ويمشى فى الأسواق ؟ لولا أُنزلَ إليه مَلَكٌ فيكونَ معهُ نذيراً . أو يلقى إليه كنزٌ أو تكونُ له جنةٌ يأكلُ منها ؟ وقال الظالمونَ إنْ تتبعون إلاَّ رجلاً مسحوراً » الآيتين ـ ٧ ، ٨ ـ من سورة الفرقان ، وهى السورة الثانية والأربعون من السور التى نزلت بمكة .

ثم ورد بعد ذلك فى سورة طه « وقالوا لولا يأتينا بآية من ربه ؟ أوَ لم تأتهم بيِّنةُ مافى الصُّحفِ الأولى » الآية ـ ١٣٣ ـ من سورة طه ، وهى السورة الخامسة والأربعون من السور التى نزلت بمكة .

ثم ورد بعد ذلك فى سورة القصص ما يشبه أن يكون تحدياً بالقرآن : « فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا لولا أوتى مثل ما أوتى موسى ؟ أو لم يكفروا بما أوتى موسى من قبل ؛ قالوا سحران تظاهرا ، وقالوا إنا بكل كافرون ؟ قل فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما أتبعه إن كنتم صادقين ، فإن لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم ، ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ؟ إن الله لا يهدى القوم الظالمين » الآيات ـ ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ـ من سورة القصص ، وهى التاسعة والأربعون من السور التى نزلت بمكة .

ثم ورد بعد ذلك فى سورة الإسراء تحدٍّ صريح لهم بمعجزة القرآن « قل لئن اجتمعتِ الانسُ والجنُّ على أنْ يأتوا بمثلِ هذا القرآنِ لا يأتون بمثلهِ ولو كانَ بعضهمْ لبعضٍ ظهيراً » الآية ـ ٨٨ ـ من سورة الاسراء ، وهي السورة الخمسون من السور التى نزلت بمكة ، وكان نزولها بعد حادثة الاسراء ، وكانت هذه الحادثة قبل الهجرة إلى المدينة بسنة ، أى فى السنة الثانية

عشرة من البعثة ، وهذه هى السنة التى اتخذ فيها التحدى بمعجزة القرآن شكله الصريح ، وكان هذا بعد أن نزل منه خمسون سورة ؛ وهذا قدر صالح للتحدى به فى أول الأمر ، وإن كان التحدّى قد تدرّج بعد هذا إلى أن صار بسورة واحدة من القرآن .

ولو كان هذا الادعاء صحيحا لامكنهم أن يأتوا به ، ولكان أسهل وسيلة للفصل فى تلك الخصومة التى طال أمرها بينهم وبين النبى صلى الله عليه وسلم . ولقد بلغ من أمرهم فى محاولة التخلص منها أن عرضوا عليه أن يجعلوه ملكا عليهم ، وأن أغروه بمال كثير يجمعونه له ؛ وهذا عرض منه لا يكلفهم أن يجعلوه ملكا ، ولا أن يجمعوا له مالا كثيرا ، فلو كان فى قدرتهم لما أحجموا عنه ، ولوصلوا به إلى ما يريدون من إبطال أمره .

وهنا أمر لا بدّ من لفت النظر اليه ؛ لانه لم يلتفت أحد اليه الى عصرنا مع أنه يتوقف عليه معرفة التحدّى بمثل القرآن على حقيقته ، ويعرف به السر فى أنهم لم يمكنهم الاتيان به ؛ وذلك أن أعظم ما يمتاز به القرآن أمران : أولهما وأقواها : أنه كتاب هداية ، وثانيهما أنه فى أعلى أسلوب عربى ، ولا بدّ أن يدخل الامران فى التحدّى بمثله ، وإن كان المشهور بين الناس أن التحدى به كان فى الامر الثانى فقط ، لان التحدى به فى الهداية قد صرح به فى بعض صور التحدى ، وهو ما سبق من قوله تعالى فى سورة القصص « قُلْ فأْتوا بكتابٍ مِنْ عندِ اللهِ هُوَ أهدى منْهما أَتَّبِعْهُ » .

واذا كانت الهداية داخلة فى التحدّى بمثل القرآن ، وكانت هداية القرآن لها تأثير فى إعجازه كما كان لقوة أسلوبه ، كان أولئك الناس فى ضلالهم أعجز الناس عن ذلك التحدى ، وإن بلغ أسلوبهم فى القوة ما بلغ ؛ لأنهم إذا تحدّوا القرآن لم يتحدوه فى أسلوبه فقط ، بل تحدوه فى هدايته أيضا ، لأن أمرها عندهم أهم من أمر أسلوبه ؛ وهنا يكون عجزهم وضعفهم ، لأنهم مبطلون فى العقائد والشرائع ، فينقصهم ركن الهداية فى التحدّى ، ومتى نقصهم ذلك الركن لم ينفعهم ما امتازوا به من فصاحة وبيان ؛ لأن الامر فى التحدى لا يقتصر على الفصاحة والبلاغة ، بل هناك ما هو أهم منهما فيه ، وهو الحق

وماله من روعة تعلو على روعة البيان ، والباطل وما يقعد به من ضعف لا ينهض به قوة الأسلوب .

فلا غرو بعد هذا أن يقف أولئك الناس حيارى أمام ذلك التحدى ، ولا غرو أن يداروا ضعفهم وعجزهم بالطعن فى القرآن ؛ فيقولوا فيه مرة إنه سحر ، ومرة إنه شعر ، ومرة إنه أساطير الأولين ، الى غير هذا مما طعنوا به فيه ،

ثم تحُدُّوا بعد هذا بسورة مثل القرآن فى سورة يونس « أمْ يقولون افتراهُ ، قُلْ فأْتوا بسورةٍ مثلهِ وادْعوا منْ استطعتمْ مِنْ دُونِ الله إنْ كنتمْ صادقينَ » الآية — ٣٨ — من سورة يونس ؛ وهى السورة الواحدة والخمسون من السور التى نزلت بمكة .

ثم تحُدُّوا بعد هذا بعشر سور من القرآن فى سورة هود « أمْ يقولونَ افتراهُ ، قُلْ فأْتوا بعشرِ سورٍ مثلهِ مفترياتٍ وادْعُوا مَنْ استطعتمْ مِنْ دُونِ الله إنْ كنتمْ صادقينَ » — الآية ١٣ من سورة هود ، وهي السورة الثانية والخمسون من السور التى نزلت بمكة .

ثم تحُدُّوا به بعد هذا فى سورة الطور « أمْ يقولونَ تقوَّلهُ ، بَلْ لا يؤمنونَ ، فليأْتوا بحديثٍ مثلهِ إنْ كانوا صادقينَ » الآيتين — ٣٣ ، ٣٤ — من سورة الطور ، وهي السورة السادسة والسبعون من السور التى نزلت بمكة .

ثم تحُدُّوا بعد هذا بسورة واحدة منه فى سورة البقرة « وإنْ كنتمْ فى ريبٍ مِمَّا نَزَّلنا على عبدِنَا فأْتوا بسورةٍ مِنْ مثلهِ وادْعُوا شهداءكمْ مِنْ دُونِ الله إنْ كنتمْ صادقينَ . فانْ لمْ تفْعلوا ولَنْ تفعلوا فاتقُوا النارَ التى وَقُودها الناسُ والحجارةُ أُعِدَّتْ للكافرينَ » الآيتين — ٢٣ ، ٢٤ — من سورة البقرة ، وهي أول سورة نزلت بالمدينة .

وكان هذا آخر ما تُحُدوا به فى القرآن ؛ وقد اختتم بمثل ما افتتح به من إعلان عجزهم صريحا أن يأتوا بما تحدوا به ، ولكنهم لم يكفّوا بعد هذا التحدى عن الطعن فى القرآن ؛ ومما كانوا يقولونه فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم يتلقاه من بعض الأعاجم من أهل الكتاب « ولقدْ نعلمُ أنهمْ يقولونَ

إنما يعلّمه بشر ، لسانُ الذي يُلحدون إليه أعجمي وهذا لسانٌ عربيٌّ مبينٌ »
الآية — ١٠٣ — من سورة النحل . وقد بلغ من تبجحهم في الطعن أنهم
كانوا يدّعون القدرة على أن يأتوا بمثله ، كما قال تعالى في الآية — ٣١ — من
سورة الأنفال « وإذا تُتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا ، لو نشاءُ لقلنا مثلَ
هذا إنْ هذا إلا أساطيرُ الأولينَ » .

وهو منهم تهرب عن ذلك التحدي ، بل إن طعنهم فيه بذلك مما تنهض به الحجة
عليهم ، لأنه لو كان سحراً أو شعراً أو من أساطير الأولين ، لكان من جنس
كلامهم ، ولم يكن من عند الله تعالى ، فيكون التحدي به أهون عليهم ، ويكون
الإتيان بمثله مما يدخل في مقدورهم .

وقد داروا ضعفهم أيضا بإصرارهم على ما كانوا يطلبونه من الآيات قبل
التحدي بالقرآن ، كما حكى عنهم في سورة الأنعام : « وقالوا لولا أنزل عليه ملك
ولو أنزلنا ملكا لقُضي الأمر ثم لا يُنظَرون » الآية : ٨ من سورة الأنعام .

فهذا تهرب أيضا منهم عن التحدي بمعجزة القرآن ، لأنه قد جعل القرآن
معجزته التي آثره الله بها ، فكان من الواجب عليهم أن يقفوا عند تحديهم
بهذه المعجزة ، وأن يحاولوا الاجابة عن هذا التحدي ، أو يقروا بعجزهم . وإذا
كانت هذه الآية في نظرهم أقل من آيات الرسل السابقين ، فإن هذا أيضا مما
تنهض به الحجة عليهم ، لأنه مما يهوّن أمر تحديهم بها ، فيكون الواجب عليهم
قبول هذا التحدي ، لا التهرب منه بطلب آيات أخرى .

على أن الله تعالى قد أجابهم عن طلب هذه الآيات بقوله مثلا في الآية
السابقة من سورة الأنعام : « ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر ثم لا ينظرون » .
فهو لا يريد أن يأخذهم بالعذاب إذا لم يؤمنوا كما أخذ الأمم السابقة ، وإنما
يريد أن يمهلهم إذا لم يؤمنوا ، رحمة بهم ، واستبقاء لهم ، لأنه يريد أن يختم
بهم رسالته ، وأن يجعلهم آخر الأمم التي تحمل دعوته ، وهذا إنما تناسبه معجزة
القرآن ، لأنه يقترن التحدي فيها بمحاولة الاقناع بالدليل ، ولا يقتصر الأمر
فيها على التحدي الذي لا يكون فيه إعذار وإمهال ؟

في بلاد العروبة والاسلام :

نهضتان زميلتان

لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد محمد المدنى
المدرس بكلية الشريعة

كان العرب والمسلمون فى أوائل هذا القرن فى حالة يرثى لها ، قد استولى عليهم ضعف سياسى ، وضعف فكرى ، شملا جميع بلادهم وأممهم ، ومكنا للمستعمرين الغاصبين من بلوغ أهدافهم ، وتحقيق مآربهم على أحسن مايريدون .

فمن مظاهر ذلك الضعف السياسى أن الأمة الاسلامية تفرقت الى دويلات صغيرة محكومة بغيرها ، ولا شأن لها فى نفسها ، فضلا عن أن يكون لها شأن فى أحوال العالم ، وبدت هذه الدويلات متقاطعة متنازعة فيما بينها ، لأن المستعمرين قد نجحوا فى إيغار الصدور ، وتقطيع الأواصر ، وأن تحتفظ كل منها بأسباب الضغائن والأحقاد القديمة ، وأن تضيف الى هـذه الأحقاد ما كان يجدّ يوما بعد يوم ، وتزداد به النار اشتعالا .

ومن مظاهر ذلك الضعف السياسى أن الأمم الشرقية كلها ، ولا سيما العرب والمسلمون ، قد رزحوا تحت سيطرة اقتصادية عاتية ، لا تعرف الرحمة ، وليس لها ضمير ولا قلب ، أشاعت فيهم الفقر والمتربة ، والذل والمسكنة ، واغتصبت خيرات بلادهم ، وكنوزهم الطبيعية ، فتمتع بها المستعمرون على أعين من أهلها وهم يشهدون ؛ ومن العجب أن هؤلاء المستعمرين قلة لاتذكر بجانب هذه الملايين المستضعفة المسخرة ، وأن المساحة الأرضية لأية أمـة من الأمم المغلوبة تربو أضـعافا على مساحة الأمة الغالبة ، فلم يكن الفقر فى الرجال والعدد ، ولا فى أسباب الثروة الاقتصادية ، وإنما كان فقرا فى النفوس أدّى اليه التقاطع والتدابر وضعف الشوكة ، والاستـسلام الى عوامل الضعف والتفكك .

ولم يكن الضعف الفكرى والعلمى بأقل من الضعف السياسى والاقتصادى ، فقد أقفرت بلاد العروبة والاسلام من الأفذاذ المخترعين ، والعلماء الباحثين

المنابرين ، ورجعت القهقرى حتى فيما كانت تحسنه من العلوم والمعارف ، ففشا فيها التقليد والجمود والاشتغال بما لا يجدى من المناقشات والمجادلات التى جعلت الأمة الواحدة عناصر متفرقة ، وطوائف مختلفة يعادى بعضها بعضا ، ويتربص بعضها ببعض ، وكثرت هذه الطوائف والفرق ، وتقاذفوا فيما بينهم تهم التكفير والالحاد والزندقة وما اليها من المطاعن التى كانت تنزل بردا وسلاماً على قلوب المستعمرين ، وتؤيدهم فى مهمتهم التى لا مناص لهم من الاضطلاع بها ، لتفريق كلمة الشعوب ، وتوطيد سلطانهم فيها الى الأبد .

نعم إن هذا القرن لم يكن هو المسئول الأول عن هذا الانحلال ، وإنما ورثه عما قبله من القرون السابقة عليه ؛ تلك القرون التى مهدت بخلافاتها وجمودها وانسلاخها عن سنة السلف الصالح من الأولين ، الى هـذا المصير ؛ ولـكن العرب والمسلمين فى هذا القرن قد بذوا من قبلهم فى ذلك ، ولم يسمحوا بأى تطور أو إصلاح من شأنه أن يخفف عنهم أعباءه الثقال ، مع أن فرصا كثيرة واتتهم ، ولم يعتبروا بمن حولهم من الأمم التى أحسنت التخلص من عللها وأمراضها ، والسير فى طريق الرقى والتقدم .

وكانت تبدو فى الحين بعد الحين لمحات من النور ، ونبضات من الإحساس حين يقوم بعض المصلحين ، أو دعاة النهوض بالـكلام فى هـذه النواحى ، والتحذير من الاسترسال فيها ، ولـكن هذه الأصوات كانت تذهب هباء ، وتتفرق بددا ، ولا تجد آذانا سميعة ، ولا قلوبا واعية ، ولا عملا يؤازرها من الحـكومات والشعوب ؛ ذلك بأن النوم كان عميقا ، والمرض كان قد تأصل واستقرت جذوره وتشعبت .

وفى وصف هذه الحالة يقول حكيم الشرق ، المصلح العظيم ، جمال الدين الأفغانى :

« إن الشرق بعد ما كان له من الجاه الرفيع ، والمقام المنيع ، والسلطنة العظيمة ، وبسطة الملك ، وعظيم الشوكة ، وكثرة الصنائع والبدائع ، ووفور الأمتعة والبضائع ، ورواج سوق التجارة ، وذيوع العـلوم ، والمعارف ، وشيوع الآداب والفنون ــ ما هبط عن جليل مرتبته ، وما سقط عن رفيع

منزلته ، ولا استولى الفقر والفاقة على ساكنيه ، ولا غلب الذل والاستكانة على عامريه ، ولا تسلطت عليه الأجانب ، ولا استعبدت أهله الأباعد ، إلا لإعراض الشرقيين عن الاستنارة بنور عقولهم ، وتطرق الفساد فى أخلاقهم . فانك تراهم لايتدبرون أمرا ، ولا يتقون فى أفعالهم شرا ولا يكدون لجلب النافع ، ولا يجتنبون الضار ؛ طرأ على عقولهم السبات ، ووقفت أفكارهم عن الجولان فى إصلاح شئونهم ، وعميت بصائرهم عن إدراك النوازل التى أحاطت بهم ؛ لايحسون المصائب قبل أن تمس أجسادهم ، وينسونها كالبهيمة بعد زوال آلامها ، واندمال جراحها ؛ رئموا الذل ، وألفوا الصغار ، وأنسوا الهوان ، وانقادوا للعبودية ، وتظاهروا مع الذل المتمكن من قلوبهم بالكبر والعظمة ، وفشا بينهم الشقاق والنفاق ... الخ » .

ومن جهة أخرى كان المنادون بالاصلاح ، والدعاة الى النهوض ، يجدون مقاومة عنيفة ، لامن المستعمرين الذين يطيب لهم بقاء هذا الضعف والركود فحسب ، ولكن من إخوانهم وأهليهم أيضا ؛ فقد كانوا يتهمونهم فى أغراضهم ويتظننون بهم ، وينعون عليهم دعاءهم الاصلاحى ، زاعمين أنهم من دعاة هذا الفريق أو ذاك ، وأنهم إنما يريدون نصرة أفكار هذه الطائفة أو تلك ، فلم تستطع الامة أن تسمع دعوتهم إلا فى غمار من الضجيج ؛ ضجيج الافتراء عليهم ، والتشويه لأغراضهم .

وهكذا كان المتنبهون إلى الخطر قلة ، وكان الذين يجاهرون به وينادون بالقضاء عليه قلة فى هذه القلة ، ثم هم فى ندائهم على حذر واحتياط وتحفظ من شأنها أن تجعل الدعاء خافتا ضعيفا ؛ ولن تنجح دعوة إصلاحية إلا إذا كان الصوت الذى ينادى بها جهيرا صريحا لا يعرف الدوران حول المقاصد ، وإنما يأتى إليها وإلى كل ما يريد فى سبيلها مجابها ومواجها .

***

ظلت حال البلاد العربية والاسلامية على هذا النحو من التفرق والانحلال والضعف إلى عهد قريب ، وذاقت الأمة من ذلك الهوان والفقر والذل والجهل ، ثم أذن الله لهذه الغمم أن تنكشف رويدا رويدا ، وأن تنزاح عن الصدور

أثقالها شيئا بعـد شيء ؛ فأدرك العرب والمسلمون جميعا أنهم مسوقون الى الهاوية ، وأن عليهم أن يقفوا ولا يندفعوا فى هذه الطريق ؛ وأن يأخذوا فى أسباب التخلص من هذا المصير الفاجع الذى ينتظرهم ، وحينئذ بدت فى آفاقهم دعوتان متزاملتان ، وبدت تباشير الإنصات إلى هاتين الدعـوتين ، وتجاوبت بهما أرجاء العالم العربى والاسلامي .

(١) إحداها : الدعوة الى التفاهم بين الشعوب العـربية ، ثقة بأنهم إذا اتفقوا وتعاونوا ، وتطهرت قلوبهم من أحقاد الماضى التى ورثوها ، أو أورثهم إياها المستعمرون ، دون أن يكون لهم يد فيها ، فقد قضوا على السبب الأول والأكبر من أسباب ضعفهم ، وساروا الخطوة الأولى فى طريق استعادتهم لمجدهم وعزهم .

بهذه الدعوة التى استجابت لها الأمة العربية فى شتى البلاد ، والتى كان من آثارها إنشاء « الجامعة العربية » صحا الوعى القومي ، وأصبح للعرب سياسة مرسومة مفهومة متبادلة بين سائر شعوبهم ، تتعاون كلها على تحقيقها لصالح أبنائها ، بل لصالح العالم كله شرقيّه وغربيه ؛ لأن هذا الجزء المتقارب من أرض الله ، إذا نجح واستقامت أموره على نحو يليق بعالم متحضر ، كان عونا لهذا العالم على تيسير السعادة والهناءة لجميع الشعوب ، وإقرار الأمن والطمأنينة والسلام فى جميع بقاع الأرض ؛ فالسلم حالة مشتركة ، والعلم حالة مشتركة ، والرفاهية حالة مشتركة ، وهكذا كل شأن من شئون العالم ، ولا سيما فى عصرنا الحاضر الذى قضى فيه على الفروق ، وطويت بين أرجائه الأبعاد والمسافات ، يجب أن يفهَم على أنه وحدات متماسكة تكوّن آلة واحدة ، وتهدف إلى غرض واحد ، هو إنشاء عالم سعيد هانىء متعاون من بنى الانسان دون تفريق بين الأجناس والأوطان والشعوب !

(٢) والدعوة الأخرى : هى دعوة دينية فكرية ثقافية ، تعالج الناحية الأخرى التى مُنى بها المسلمون فخفقت عليهم كلمة الذل والهوان ؛ هى دعوة جميع الفرق الإسلامية ، والطوائف المختلفة فى سائر الشعوب التى تؤمن بالقرآن

الى نبذ الخلافات التى لا طائل تحتها ، وليس لها صلة بالعقائد الإسلامية الصحيحة ، ولا دخل لها فيما يكون به المؤمن مؤمنا ؛ ففى الأمة الإسلامية طوائف وفرق كلها تدين بالإسلام ، وتأخذ بأصوله المسلمة ، وقواعده المستمدة من كتابه وسنة رسوله واجتهاد المجتهدين ، وإنما يفرق بينهم نظريات ومسائل لا وزن لها عند الذين يؤثرون الحقائق الواقعية ، والعمليات المثمرة ، ولم يكلف الله أحدا بالخوض فيها ، ولا الإيمان بشىء معين منها ، ولا هى تساوى فى قيمتها الفكرية ما ينجم عن الخلاف فيها والتعصب لها ، من الشر والقطيعة والافساد بين المسلمين ؛ وإذا كان الأمر كذلك فليغلقوا باب الجدل والنقاش فى هذه المسائل ، وليستغنوا عنها ، فإنهم لا يخسرون بذلك شيئا ، وسيكسبون الوحدة الدينية ، والأخوة الاسلامية ، التى كانت لهم عزا وقوة ، ويستريحون من هذه الحرب النظرية التى فرقت بينهم ، وجعلتهم يتراشقون بالتهم جزافا ، وهم أهل قبلة واحدة ، وكتاب واحد ، ورسول واحد .

إن القاعدة الذهبية التى يجب أن تسود المسلمين فى جميع شعوبهم وطوائفهم ، هى هذه القاعدة التى نادى بها من قبل حكيم الاسلام جمال الدين ، وعبر عنها المصلح الكبير السيد محمد رشيد رضا أحسن تعبير حين قال : « نتعاون فيما نتفق عليه ، ويعذر بعضنا بعضا فيما نختلف فيه ، وندعو كل طائفة لمقاومة البدع الفاشية فيهم لتكون دعوتهم أقرب إلى القبول » .

هذه هى الدعوة الفكرية الدينية ، التى زاملت الدعوة السياسية العربية ؛ وقد أذن الله بهما معا فى هذا العهد الاخير ؛ ولم تقتصر هذه الدعوة الفكرية على ما كان يقتصر عليه الداعون من قبل ، ولكنها اتخذت مظهرا إيجابيا فعالا ، فتألفت لها جماعة منظمة اسمها « جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية » ، تضم مؤسسين من أكبر الرجال فى مصر وغيرها ، ويبيح قانونها أن ينضم إليها من أراد أن يجاهد فى سبيل وحدة المسلمين من جميع الشعوب ، واتخذت لها دارا فى القاهرة ، ووضعت لها قانونا يرسم أهدافها ، ويحدد أغراضها ، التى لا صلة لها بالسياسة ، وينظم أعمالها .

وقد تقدمت هـذه الجماعة إلى العالم الاسلامى ببيان مستفيض ، فرحبت بتأليفها جميع الطوائف الاسلامية فى مصر والعراق وإيران والشام والحجاز واليمن وغـيرها ، وتوالت عليها رسائل التأييد ، مما يبشر بعهد زاهر ونجاح لهذه الدعوة المباركة ، إن شاء الله .

وقد مد الأزهر الشريف يد المعاونة لهذه الجماعة ، فاشترك فى تأسيسها بجماعة من علمائه ، فى مقدمتهم أربعة من أعضاء جماعة كبار العلماء ، وبينهم رئيس لجنة الفتوى ، وعميدان من عمداء الـكليات ، ورئيس مسئول فى إدارة الأزهر هو فضيلة الشيخ المدير ، وغيرهم ، وهم جميعا يمثلون المذاهب المختلفة ، ووجـوه النشاط الفـكرى المتعددة ، كما أمدتها جامعـة فؤاد الاول باثنين من علمائها الفضـلاء ، واشترك فيها وزيران جليلان ، أسندت إلى أحـدهما رياستها ، وهو حضرة صاحب السعادة العربى الـكبير والاجتماعى الناشط محمد على علوبة باشا ، كما اشترك فيها أحد المستشارين النابغين بمحكمة النقض والإبرام ، وسماحة مفتى فلسطين الأكبر ، ورئيس جمعية الاخوان المسلمين « مرشدها العـام » ومندوبون من أفاضل علماء الشيعة الامامية والزيدية وغيرهم ، وتولى أمانتها رجل من فضلاء المشتغلين بالشئون الاسلامية ، ذو خبرة عظيمة بها .

وبذلك استكملت هـذه الهيئة الناشئة كل العناصر العاملة المفـكرة ، وبدأت عملها فى هـدوء وسكينة ؛ وإنها لواصلة إن شاء الله بفضل معاونة المسلمين إلى تحقيق غرضها الشريف .

وقد جاء فى البيان الذى تقدمت به هذه الجماعة إلى العالم الاسلامى ، بعد استعراض حالة المسلمين ، وبيان واجب المفـكرين ما نصه :

« نقدم جماعتنا هـذه الى العالم الاسلامى الذى رزح تحت أثقال التفرق أجيالا بعد أجيال ، وقرونا تطاول عليها الأمد ، فنبشر المسلمين بعهد جديد نرجو أن يكون بدءاً لانقشاع سحب الخلاف من جوهم ، ونرجو أن تكون الخطوات فيه الى هذا الغرض الشريف سريعة موفقة ، إن شاء الله

« وقد ألفت هذه الجماعة فى مصر حاضرة الاسلام ، وملتقى أفـكار المسلمين ، ومشرق شمس الأزهر الشريف ، تلك الجامعة العلمية الاسلامية التى

تهوى إليها أفئدة من الناس فى مشارق الأرض ومغاربها ، على أن تكون لها فيما بعد فروع فى شتى البلاد ، ومختلف البقاع ، تسير على نهجها ، وتخدم فكرتها ، وتعاون على جمع كلمة المسلمين بكل ما تستطيع من ألوان التعاون .

« وإننا حين نعلن فى العالم الاسلامى نبأ تأليف هذه الجماعة ذات الغرض الأسمى ، لنرجو من كل مسلم أن يتقبلها بقبول حسن ، وأن يضم جهده الى جهود أعضائها ، وأن يبث فكرتها ، ويعمل على تحقيق غايتها . نرجو ذلك من كل أمة وطائفة وجماعة وفرد ، ونرجو من كل من يؤمن بالقرآن ، ويعتقد برسالة محمد عليه الصلاة والسلام ، والله فى عون العبد ما دام العبد فى عون أخيه » .

الاجوبة المسكتة

قال أبو العيناء قلت لأحمد بن أبى دواد : إن قوما تضافروا على . فقال: « يد الله فوق أيديهم » . قلت إنهم عدد وأنا واحد . فقال : « كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة » . قلت إن للقوم مكرا . فقال « ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله » .

وهجا نهار بن توسعة الشاعر ، مسلم بن قتيبة والى خراسان بعد يزيد بن المهلب . فطلبه مسلم فهرب منه ، ثم دخل عليه بكتاب أمه .

فقال له مسلم : ويحك بأى وجه تلقانى ! فأجابه الشاعر بالوجه الذى ألقى به ربى ، وذنوبى اليه أكثر من ذنوبى اليك . فقربه الأمير ووصله وأحسن اليه .

وأقبل المنصور يوما راكبا ، والفرج بن فضالة جالس عند باب الذهب ، فقام الناس إليه ولم يقم الفرج بن فضالة . فدعا به المنصور وقال له : ما منعك أن تقوم لى مع الناس ؟ فقال له : خفت أن يسألك الله عنه لم رضيت به وقد كرهه رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه ؟ فسكن غضب المنصور وقربه وقضى حوائجه .

علوم القرآن

علم المنطق والمفهوم

مفهوم المخالفة

لفضيلة الأستاذ الشيخ حسن حسين
المدرس بمعهد طنطا الثانوى

بينّا فى المقالين السابقين المنطوق بقسميه ومفهوم الموافقة ، وبقى من البحث مفهوم المخالفة ؛ ونريد أن نبين معناه وأنواعه ، والحجاج والجدل الدائر حول : هل هو حجة فى التشريع وتقرير الأحكام ، أولا ؟ وهو فى الواقع موضوع هام جدا يتصل بما يقتضيه بعض الأدلة من البحث عن أسرار اللغة ومرامى أساليبها العالية من جهة ، ومسلك المجتهدين فى أخذ الأحكام من الأدلة الأصولية من جهة أخرى .

حده وأنواعه :

قال الأصوليون : مفهوم المخالفة : ما يكون مدلول اللفظ فى محل السكوت مخالفا لمدلوله فى محل النطق ، على معنى أن يكون الحكم الثابت فى محل السكوت مناقضا للحكم الثابت فى محل النطق ؛ ويسمى عندهم دليل الخطاب ؛ مثاله قوله تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطهرن » فمنطوق الآية تحريم قربان النساء مدة الحيض ، ومفهومها المخالف جواز القربان عند انقضاء مدة الحيض ، والجواز والتحريم نقيضان ؛ وقوله تعالى « حتى يطهرن » بالتخفيف قراءة حفص معناه حتى ينقطع الدم ، وبالتشديد قراءة غير حفص معناه حتى يغتسلن ، وهو خلاف بين الأئمة ، فبعضهم أجاز الجماع عند انقطاع الدم وإن لم تغتسل المرأة تمشيا مع قراءة حفص ، وبعضهم منعه حتى تغتسل تمشيا مع القراءة الثانية ، وهو خلاف له معناه فى موضوعنا ،

إذ هو يحدد منطوق الآية ومفهومها ، فعلى قراءة التشديد تكون المدة الواقعة بين انقطاع الدم والغسل داخلة فى منطوق الآية الموجب للتحريم ، إذ القربان محرم حتى تغتسل ، فإذا تأخرت عن الاغتسال مدة طويلة أو قصيرة كان الوقاع محرما عملا بالمنطوق .

وعلى قراءة حفص لا يكون محرما بعد انقطاع الدم وقبل الغسل ، فيكون داخلا فى مفهوم المخالفة . ومن هنا تعلم أن أساس المفهوم مطلقا ، سواء أكان مفهوم موافقة أم مخالفة ، هو تخصيص محل النطق بالذكر ، وأن مناط الفرق بينهما هو أن فائدة التخصيص بالذكر فى مفهوم الموافقة إنما هو تأكيد مثل الحكم المنطوق به فى محل السكوت كما تقدم فى قوله تعالى : « فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما » وفائدته فى مفهوم المخالفة إنما هو نفى مثل الحكم المنطوق به فى محل السكوت كما فى الآية السابقة : « حتى يطهرن » . ولا بد فى ذلك من نظر عقلى سليم ، ومعرفة أساليب القرآن فى آيات الأحكام ومسلك المجتهدين فى استنباطها ، لأن مجرد تخصيص محل النطق بالذكر لا يفهم منه أن التخصيص هل هو لتأكيد حكم المنطوق فى المفهوم أم هو لنفيه عنه ؛ وسبيل ذلك هو النظر فى حكمة مشروعية الحكم المنطوق به ؛ فان عرفت ، وعرف أنها متحققة فى المسكوت عنه ، وأنها أولى باقتضائها الحكم فيه من الحكم فى محل النطق ، علم أن فائدة التخصيص هو التأكيد ، وأن المفهوم مفهوم موافقة كما فى آية النهى عن إيذاء الوالدين ؛ وإن لم تعرف حكمة مشروعية الحكم مطلقا ، أو عرفت ولكن لم تكن متحققة فى محل السكوت ، أو كانت متحققة ولكنها لم تكن أولى باقتضاء الحكم فيه ، علم أن فائدة التخصيص إنما هو نفى مثل الحكم عن محل السكوت ، وأن المفهوم مفهوم مخالفة .

أنواعه :

ينقسم مفهوم المخالفة ، عند القائلين به ، الى عشرة أقسام ، سنسردها ثم نبين كل قسم بشىء من التفصيل :

الأول : أن يرد الاسم العام فى النص مقترنا بصفة ، مثاله قوله عليه الصلاة والسلام : « فى الغنم السائمة زكاة » .

الثانى : أن يرد النص مشتملا على شرط وجـزاء ؛ مثاله قوله تعـالى : « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن » . وقوله عليه الصلاة والسلام : « إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه » .

الثالث : مفهوم الغاية ؛ مثاله قوله تعالى : « فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غـيره » ، وقوله تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطهرن » وقوله تعالى : « حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » .

الرابع : مفهوم إنما ؛ مثل قوله عليه الصـلاة والسلام : « إنما الأعمال بالنيات » وقوله صلى الله عليه وسلم « إنما الربا فى النسيئة » وقوله صـلى الله عليه وسلم « إنما الولاء لمن أعتق » وقوله صلى الله عليه وسلم : « إنما الشفعة فيما لم يقسم » .

الخامس : التخصيص بالأوصاف التى تطـرأ وتزول بالذكر ؛ مثاله قوله عليه الصلاة والسلام : « الثيب أحق بنفسها من وليها » .

السـادس : مفهوم اللقب ؛ وذلك كتخصيص الأشياء الستة فى الذكر بتحريم الربا .

السابع : مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس ؛ مثاله قوله صلى الله عليه وسلم : « لا تبيعوا الطعام بالطعام » وهو قريب من مفهوم اللقب .

الثامن : مفهوم الاستثناء ؛ مثل قوله تعالى : « فاعلم أنه لا إله إلا الله » .

التاسع : تعليق الحـكم بعدد معين كتخصيص حد القذف بثمانين .

العاشر : مفهوم حصر المبتدأ فى الخبر كقولك : العالم زيد .

هذه هى أقسام مفهوم المخالفة عند من يراه ، وقد وقع خلاف بين الأئمة فى كل قسم منها ، هل هو يقرر حكما فى محل السكوت يخالف حكم المنطوق أولا ؟ ولما كانت الأدلة التى أقامها الفريقان المتخاصمان من الأهمية بمكان ، إذ هى تمس صميم اللغة والتشريع من جهة ، وتحقق للباحث عن علوم القرآن ذاتية من ذاتيات موضوع علم المنطوق والمفهوم من جهة ثانية ، وترشدنا الى مسلك الأئمة والمجتهدين فى جدلهم وحجاجهم وطريقة إقناع بعضهم بعضا من جهة ثالثة ، آثرت أن أتناول الـكلام عليها فى كل قسم من الأقسام .

القسم الأول :

موضوعه حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة خاصة ؛ مثل قوله عليه الصلاة والسلام : « فى الغنم السائمة زكاة » هل يدل بمفهوم المخالفة على نفى الزكاة عن غير السائمة أولا ؟ ومعنى هذا النزاع أن من يقول بأن هذا النص يدل بمفهوم المخالفة على عدم وجوب الزكاة فى غير السائمة ، يقرر أن مفهوم المخالفة تثبت به الأحكام ، وأن له دخلا فى التشريع ، ومن ينفى ذلك يقرر العكس ؛ فالمثبتون هم الأئمة : الشافعى ، ومالك ، وأحمد بن حنبل ، ومن تبعهم ؛ والنافون هم : الامام أبو حنيفة ، وأصحابه ، ومن تبعهم .

أدلة المثبتين ومناقشتها :

الأول ـ قالوا : روى قتادة رضى الله عنه أنه قال : لما نزل قوله تعالى : « استغفرْ لهم أو لا تستغفرْ لهم إنْ تستغفرْ لهم سبعين مرة فلن يغفرَ الله لهم » قال النبى صلى الله عليه وسلم : قد خيرنى ربى فوالله لأزيدن على السبعين . ووجه الاستدلال أن شأن مفهوم المخالفة تقرير نقيض حكم المنطوق فى محل السكوت ، وقوله صلى الله عليه وسلم : فوالله لأزيدن على السبعين ، يفهم منه تغيير الحكم إذا زاد ، وهو ثبوت المغفرة حينئذ ، وهو نقيض الحكم المنطوق به ؛ ولا معنى لمفهوم المخالفة إلا هذا .

وقد ناقش النافون هذا الدليل بأن زيادة النبى صلى الله عليه وسلم على السبعين فى الاستغفار كما يحتمل هذا الذى ذكرتم يحتمل أيضا أنه أراد استمالة قلوب الأحياء منهم ، ترغيبا فى الدين ، لا لوقوع المغفرة ؛ وليس أحد الاحتمالين أولى من الآخر ، بل ربما كان الاحتمال الثانى أقرب تمشيا مع الآية الأخرى وهى قوله تعالى : « سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم » دفعا للتعارض .

وسنوالى ذكر أدلة الطرفين ومناقشتها فى المقال الآتى ، إن شاء الله .
والله الموفق ؟

مباحث لغوية

الابدال

بقلم فضيلة الشيخ محمد على النجار
المدرس بكلية اللغة العربية

دواعى الإبدال

١٠ — وقد يدعو إلى الابدال تخصيص الكلمة ببعض المعانى من المعنى العام للمادة . ومن ذلك أن بعض اللغويين يقول : يقال : جَمَس الوَدَك وجَمَد الماء ، ولا يقال : جمس الماء ولا جمد الودك . وكان الأصمعى يخطىء ذا الرمة فى قوله : ونقرى سديف الشحم والماء جامس .

ومن ذلك تركيب جَلَف وجرَم . فجلف للقَشْر وجرم للقطع ، وغلب فى جرْم النخل أى قطع كِباسته . وقد يكون من فروع جرم حَرَم ؛ فحرمان الرجل حقه قطعه عنه ، والحرام مقطوع عن الاستعمال ، والحاء والجيم يتعاقبان فى العربية . يقال : محارَف ومجارَف للمحروم المضيق عليه فى الرزق ، ويقال : هو يحوسهم ويجوسهم . وقرىء قوله تعالى : «فجاسوا خلال الديار» فحاسوا ، ويقال : أَحَمَّ ذلك الشىء وأجمّ إذا دنا وحضر . ومن أبدال هذه المادة صرم — وقد غلبت فى الهجر — . وقد كان هذا الابدال من عوامل نمو اللغة وتخصيص معانيها وتحديدها . وعرض له اللغويون فى باب « تعاقب الألفاظ لتعاقب المعانى » ومن هذا الضرب فى العامية أنهم يقولون سئيل للبارد الطبع الثقيل على النفوس ، وتئيل للثقيل فى الوزن والحمل .

ما يعرف به الابدال :

إن تعيين الأصل والفرع فيما أتى فيه الابدال غير يسير . وينفع فيه ما يأتى :

١ — فمن ذلك موافقة إحدى المادتين فى حروفها للغة أخرى من اللغات السامية ، أو غيرها . ولا ينتفع بهذا إلا من أوتى حظا من علم هذه

اللغات ؛ وذلك نحو لص ولصت ، والأخيرة عنــد طيء ، وهى توافق اللفظة السريانية (لستا) . ويرى صاحب التطور النحوى (١) أن السريانية استعارتها من اليونانية وفى الفرنسية لست leste تعنى الخفيف فى حركته ، والمسرع فى عمله ، وهذا من خصائص اللص . فيبدو أن الفرنسية استعارت هذه الكلمة من اليونانية فهـذا يهدى الى أن اللصت أصل اللص . ومن ذلك إير وهير للصَّبا ، وهو فى اليونانية أير ، ومنها الفرنسية air إير للهواء . ومن ذلك جَرْدَبان وجردمان ـ وهو الذى يضع شماله على شيء يكون على الخوان كيلا يتناوله غيره ـ وأصله كردهبان أى حافظ الرغيف . فيظهر من هذا أن الباء هى الأصل ، وقد استعنا على ذلك بأصله فى الفارسية . ومن ذلك هِنْ فى موضع إن الشرطية ، وهى لغة طيء وهى توافق هن الأرامية التى معناها معنى إن العربية . ومن ذلك الفوم يرد بمعنى الثوم ، وقد فسر بعضهم الفوم بهـذا المعنى فى الكتاب العزيز فى قوله تعالى « وفومها وعدسها » وهى فى قراءة عبد الله : وثومها وعدسها . ويرى صاحب التطور أن الأصـل فيها الثاء ، والدليل على ذلك عنده أن الثوم بالعبرية شوم ، وبالأرامية توما بالشين والتاء الناشئتين عن الثاء . وإبدال الفاء من الثاء ورد فى جدف وجدث للقبر .

٢ — ومن طرق معرفة الأصـل والفرع فى الإبدال أن يكون لإحدى الكلمتين أصل يتصل بمعناها دون الأخرى . ومن أمثلة هذا فروغ (٢) الدلو وثروغها ؛ فان الفَرْغ والثَرْغ مخرج الماء من بين عَرَاق الدلو ، وهذا المعنى يناسب التفريغ . فالراجح أن الفروغ هو الأصل . ومن ذلك أعصُر ويعصر ، وهو اسم منبِّه بن سعد بن قيس عيلان ؛ رووا أنه سمى بذلك لقوله :

أبنى إن أباك غيّر لونه مر الليالى ، واختلاف الأعصر

وكذلك الأرانب والأرانى ، والثعالب والثعالى ، وأُصيلان وأصيلال ،

---

١ ـ ص ٣٣ ٢ ـ سر الصناعة ، حرف الفاء

قال الفراء(١) : جمعوا أصيلا أصلانا ، كما يقال : بعير وبعران ، ثم صغروا الجمع وأبدلوا النون لاما . ويقال : أسود لوبى ونوبى ، وللحرّة لوبة ونوبة ، والظاهر أن الأصل النوبة تشبيها بالنوبة : الجنس المعروف فى السودان . ويقال : العُمْرى والعُبْرى للسدر البرى الذى ينبت على الأنهار ، وللسدر الذى يشرب من الأنهار والمياه ، وما كان منه فى البر فهو الضال ؛ قال ذو الرمة :

قطعت إذا تخوفت العواطى ضروب السدر عبريا وضالا

والعبرى هو الأصل فيه ؛ إذ فيه النسبة إلى العِبْر ، وهو شاطىء النهر ؛ اذ كان ينبت عليه ، وقد حدث فيه تغيير النسب .

٣ — ومن الطرق فى معرفة الأصل والفرع أن تكون إحدى المادتين أوسع تصرفا من الأخرى ، فهى الأصل . نَحْنَظ مفرعة عن حظ ؛ لأنهم لا يقولون فى الجمع إلا الحظوظ ، وكذلك يقولون : محظوظ ولا يقولون محنوظ ، ويقال للقمىء الصغير جُعْموس وجُعْموش ، فاذا أرادوا الجمع قالوا : هو من جعاميس الناس ، ولا يقولونه بالشين ، فالسين هى الأصل . ويقولون للدرع نَثْرة ونثلة ، فينبغى أن تكون الراء بدلا من اللام ؛ لقولهم : نثل عليه درعه ، ولم يقولوا . نثرها ، فاللام أعم تصرفا فهى الأصل(٢) . والحَزْم والحزن . ما غلظ من الأرض ، ويقال فى جمعهما الحزوم والحزون ، ويقال : أحزنّا أى صرنا إلى الحزونة ، ولا يقال : أحزمنا ، فهذا يرجح أصالة النون . ويقال : تركته وقيذا ، وتركته وقيظا ، قال ابن جنى(٣) . « والوجه عندى والقياس أن يكون الظاء بدلا من الذال ؛ لقوله عز اسمه « والموقوذة » بالذال ، ولقولهم : وقذه يقذه ، ولم يسمع وقظه ولا موقوظة ، فالذال إذن أعم تصرفا ، فلذلك قضينا بأنها هى الأصل » .

هل يتغير شكل الكلمة بالابدال :

قد يكون فى طبيعة الفرع ما يقضى بتغيير شكله ، كالأرانى المبدلة من

---

١ ـ إبدال ابن السكيت ص ٥ ٢ ـ سر الصناعة ، حرف الراء

٣ ـ سر الصناعة ، حرف الظاء

الأرانب ، فالياء صارت ساكنة فى حالتى الرفع والجر لثقل حركتهما عليها .
ويقال : ذَوِى العـودُ يذوى ، من باب رمى وذأى يذأى من باب منع .
والظاهر أن الأخيرة بدل ؛ لكثرة الأول وظهور مادته، فترى أن باب الفعل تغير لمكان حرف الحلق ، ومما جرى فيه التغير شِيَرة فى شجرة . والتغيير تراه نادرا فى الأبدال إلا فى الأبدال الذى يكون لتخصيص المعنى ؛ وذلك نحـو الجَبَل إذا قلنا : إنه بدل من الحَبْل .

وقد عرض ابن جنى لتوافق كلتى الابدال فى الحركات فقال (١) : « البدل لايغير فيه الحركات ، إنما يوقع حرف موقع حرف ، وعلى ذلك عامة البدل فى كلامهم ، ألا ترى أن من يقول أيِّل فيأتى به على الأصل ، إذا أبدل الياء جيما قال : أجِّل ، فلم يعرض لشىء من الاسم سواها ، ولم يزل شيئا عما كان عليه من أحوال حركته » وقد بنى ابن جنى على هذا الأصل أن شيرة ليست بدلا من شجرة ؛ لتغير الحركة فيه . ولكنه عاد فأجاز البدل مع هذا ؛ كما كان جاه مقلوب وجه ، مع أن جاها فى تقدير جَوْه . قال : « فان قلت : فهل تجد لجعل الياء فى شيرة بدلا من الجيم وجها ؟ فان الطريق الى ذلك ـ وإن كان فيها بعض الصنعة ـ أن تقول : إنه أراد شجرة ، ثم أبدل الجيم ياء ، كما أبدلت الياء جيما فى نحو الأجِّل، وعلجّ وفقيمجّ ومُرِّج ، فكان حكمه أن يدع الشين مفتوحة فيقول : شَيَرة . إلا أن العرب إذا قلبت أو أبدلت فقد تغير فى بعض الأحوال حركات تلك الكلمة ؛ ألا ترى أن الجاه مقلوب من الوجه ، فكان سبيله إذا قدمت الجيم وأخرت الواو أن يقال جَوْه فتسكن الواو ، كما كانت الجيم ساكنة فى وجه ، إلا أنها حركت لأن الكلمة لما لحقها القلب ضعفت ، فغيروها بتحريك ما كان ساكنا ؛ إذ صارت بالقلب قابلة للتغيير ، فصار التقدير جَوَه ، فلما تحركت الواو وقبلها فتحة قلبت ألفا ، فقيل : جاه ، فكما غيرت حال الجاه لما لحق الكلمة من القلب ، كذلك غيرت فتحة الشين فى شيرة الى الكسرة لما لحق الجيم من القلب » .

---

١ ـ سر الصناعة ، إبدال الياء من الجيم

هل وقع ماجرى فيه البدل فى القرآن :

ورد فيه الفوم ، وقد مرّ أنه بدل من الثوم ؛ وورد قوله تعالى : « فليملل الذى عليه الحق » ، وقوله تعالى : « فهى تملى عليه بُكرة وأصيلا » ، وقد قيل : إن الإملاء بدل من الإملال على حد الابدال فى تقضىّ وتقصىّ ، وقد تقدم لك هذا قال الفراء : « أمللت لغة أهل الحجاز وبنى أسد ، وأمليت لغة بنى تميم وقيس » وترى أن القرآن جاء باللغتين جميعا .

الكلام المطبوع

قال أبو الحسن المداينى : لما هزم المهلب بن أبى صفرة قطرى بن الفجاءة قائد الأزارقة الخارجين على عبد الملك بن مروان ، بعث إلى مالك بن بشير فقال له : إنى موفدك الى الحجاج (وكان القائد العام) فسرْ اليه فانما هو رجل مثلك ، وبعث اليه بجائزة ، فردها مالك وقال : إنما الجائزة بعد الاستحقاق ، وتوجه .

فلما دخل على الحجاج قال له : ما اسمك ؟ قال : مالك بن بشير . فقال الحجاج : ملك وبشارة . كيف تركت المهلب ؟ فأجابه : أدرك ما أمل ، وأمن من خاف . قال الحجاج : كيف هو فى جنده ؟ فأجابه بقوله : والد رءوف . قال الحجاج فكيف جنده له ؟ فأجابه : أولاد بررة . قال : كيف رضاهم عنه ؟ قال : وسعهم بالفضل ، وأقنعهم بالعدل . قال : فكيف تصنعون إذا لقيتم عدوكم ؟ قال : نلقاهم بجدنا فنطمع فيهم ، ويلقوننا بجدهم فيطمعون فينا . قال الحجاج : كذلك الجد إذا لقى الجد . ثم قال : ما حال قطرى ؟ قال : كادنا ببعض ما كدناه . قال : فما منعكم من اتباعه ؟ قال : رأينا المقام من ورائه خيرا من اتباعه . ثم قال الحجاج : فأخبرنى عن ولد المهلب . قال : أعباء القتال بالليل ، حماة السرح بالنهار . قال : أيهم أفضل ؟ قال مالك : ذلك الى أبيهم . قال الحجاج : لتقولن . قال : هم كحلقة مضروبة لايعرف طرفاها .

قال الحجاج بعد ذلك : أقسمت عليك هل رويت فى هذا الكلام ؟ قال : ما أطلع الله على غيبه أحداً .

فقال الحجاج لجلسائه : هذا والله الكلام المطبوع ، لا الكلام المصنوع .

مرتب الموظف أثناء حجه

جاء الى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتى :

إذا أراد موظف الدولة أن يؤدى فريضة الحج ، فهل يستحق شرعا مرتبه أثناء غيابه عن عمله الحكومى ، مع العلم بأنه سافر بموافقة حكومته ؟

هل ثبت فى التاريخ الاسلامى بعد تنظيم الديوان أن الحكومات الاسلامية أوقفت مرتبات موظفى الدولة لغيابهم عن العمل لأداء فريضة الحج ؟

عبد المطلب أحمد رمضان

الجواب :

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم باحسان إلى يوم الدين .

أما بعد ، فتفيد اللجنة بأن مقتضى نصوص فقهاء الحنفية « أن المدرس وغيره ممن يعمل للأمة براتب من بيت المال لا يستحق هذا الراتب مدة غيابه للحج ولو كان هذا الحج فرضا ؛ وذلك لأنه إنما يأخذ الراتب نظير تفريغه نفسه واحتباسه للعمل للأمة ؛ فاذا غاب زال هذا التفريغ وذلك الاحتباس ، فيزول استحقاقه مادام السبب الذى من أجله استحق غير موجود . وذلك نظير المرأة التى تحج مع محرم لها ، والتى نص الحنفية أنها لا نفقة لها لزوال احتباسها لا من جهة زوجها ، وهذا كاف فى سقوط النفقة ، وإن كانت مضطرة لأداء فريضة الحج . وما ذكرنا هو مقتضى نصوص مذهب أبى حنيفة ومحمد ؛ ولعله من أجل ذلك قال المتأخرون إن المدرس لا يستحق معلومه فى الوقف مدة غيابه لأداء فريضة الحج .

أما عند أبى يوسف فلها نفقة الحضر لأنها مضطرة ومعذورة فى أداء الفريضة ، فزال احتباسها لا من جهتها ، وهذا كاف فى استحقاقها النفقة . وعلى قول أبى يوسف فالظاهر أن غياب المدرس ونحوه من عمال بيت المال لأداء فريضة

الحج يبقى معه استحقاقه لما كان يتقاضاه كفاية له من بيت المال لأنه معذور ومضطر لأداء فريضة دينية يجب عليه أداؤها وتفريغ ذمته منها .

هذا هو ما يؤخذ من كلام فقهاء الحنفية ، وإن كنا لم نعثر على نص صريح فى مسألة المدرس الذى راتبه من بيت المال . نعم قد نص على أن الأصح ماذهب اليه بعض المتأخرين من أن القاضى يستحق كفايته يوم البطالة ، لكن لا تقاس مسألتنا على هذا ؛ لأن الحكم فى هذا عندهم معلل بقصد إراحة القاضى والاستجمام الذى يعود عليه بالنشاط فى عمله لخدمة الأمة .

واللجنة مع هذا ترى أن لولى الأمر أن يعمل بما يقتضيه مذهب أبى يوسف فى هذا الموضوع ، فيبقى للموظف راتبه مدة غيابه لأداء فريضة الحج ، مادام ليس فى ذلك ضرر بالمصلحة العامة ، وما دام فيه إعانة على أداء فريضة إسلامية. والله أعلم ؟

نقل الزكاة ـ استعمال الحرير الصناعى

وجاء إلى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتى :

١ — عزمت بمشيئة الله تعالى على أداء فريضة الحج هذا العام ، واليوم الذى سأقف فيه بعرفات يوافق اليوم الذى أخرج فيه زكاة مالى ، فهل فى هذه الحالة يجوز إخراج الزكاة بعرفات أم أخرجها كالمتبع فى بلدتى بعد عودتى من الحج ، أو أفعله بواسطة شخص أمين ؟ وهل هذا الشخص يكون مسئولا أمام الله ؟

٢ — هل يجوز الاحرام بملابس حرير صناعى أم لا ؟ وهل يجوز استعمالها فى غير الاحرام أم لا ؟

٣ — موجود عندى بعض الفرش من الحرير الصناعى ونستعمله للزينة لا للغطاء ، فهل فى ذلك حرمة ؟

عبد الحكيم فتوح حلاوة

الجـــواب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم باحسان إلى يوم الدين .

أما بعـد ، فتفيد اللجنة بأنه يجوز صرف زكاة المال إلى فقراء المسلمين فى أية جهة كانوا ، والأفضل أن يصرفها المزكى إلى فقراء مكان المال الذى وجبت فيه الزكاة ، ولا ينقلها إلى بلد آخر إلا اذا كان من فى البلد الآخر قريباً له محتاجا يجوز دفع الزكاة اليه ، أو كان فقير البلد الآخر أحوج أو أورع أو أنفع للمسلمين ، كمدرس فقير ، ونحو ذلك .

وكما يجوز للمزكى أن يصرفها بنفسه يجوز أن يوكل عنه غيره فى ذلك .

أما الحرير الصناعى فليس مما حرم لبسه على الرجال من الحرير ، فيجوز استعماله للمحرم وغيره بأى وجه من وجوه الاستعمال فى اللباس والفرش وغيرهما . والله أعلم .

السبرتو

وجاء إلى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتى :

حينما كنت بالجامع الزينبى بعد فجر يوم من أيام هذا الشهر سمعت من أحد الأساتذة الذين يلقون درس الوعظ فى الجامع المذكور أن الخمر نجسة ، فسألته عما إذا كان السبرتو المخلوط بالروائح العطرية نجسا ؟ فقال باصرار تام وتأكيد صريح : نعم إنه نجس . لهذا رأيت أن ألجأ مستفتيا فى هـذا الموضوع راجيا التفضل ببيان حكم الشرع فى السبرتو النقى وغير النقى ، وهو يدخل فى الخمر بنسب مختلفة .

حسن بدير

مدير قسم شئون البعثات — وزارة المعارف

الجواب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

أما بعد ، فتفيد اللجنة بأن السبرتو على ما قاله غير واحد من الفقهاء ليس بنجس . وعلى ذلك فالأشياء التى يضاف إليها السبرتو لا تنجس به . وهذا هو ما تختاره اللجنة للفتوى ، لقوة دليله ، ولدفع الحرج اللازم للقول بنجاسته . والله أعلم .

كتابة عقود الربا

وجاء الى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتى :

١ — أشتغل وكيل قضايا ومن أعمالى تحرير عقود رهن بفائدة ، فهل يحرم على تحرير هذه العقود من الوجهة الدينية ؟

٢ — بعض من يكلفوننى بعمل لا يدفعون الأجر المستحق كاملا أولا يدفعونه أصلا متكلين على الصداقة ، ولذا أضطر لاضافة مبلغ على الرسوم بمعنى أن يكون الرسم جنيها فأطلب أكثر من ذلك محتفظا بهذا الفرق مقابل أتعابى ، فهل يحرم على هذا ؟

٣ — يكلفنى أحدهم بانابة محام عنه بمعرفتى وإشرافى ، وأقوم من جانبى بجميع الأعمال الكتابية التى تتطلبها القضية ، ويعطينى مقابل ذلك جنيهين مثلا فأعطى المحامي جنيها ، وأحتفظ لنفسى بالجنيه الآخر مقابل ما أقوم به من الأعمال ، فهل يحرم هذا ؟

الجواب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين .

أما بعد فتفيد اللجنة :

عن السؤال الاول : بأنه يحرم على الشخص أن يكتب عقدا فيه ربا ، ويدخل فى ذلك عقود الرهون بالفائدة ؛ فقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لعن آكل الربا ، ومؤكله ، وشاهديه ، وكاتبه . ومايؤخذ من الاجر على كتابة هذه العقود من أكل أموال الناس بالباطل .

وعن السؤال الثانى : بأن أخذ المال على أنه من الرسم فى حين أن الرسم أقل مما يؤخذ ، حرام ، لأنه من التدليس والغش والكذب .

وعن السؤال الثالث : بأنه إذا كان يأخذ المال على أنه أجرة للمحامي فقط فى حين أن ما يدفعه له أقل من ذلك ، فهو أيضا من الغش المحرم ، وهو كذب وتدليس وأكل للأموال بالباطل . والله أعلم .

الانصات لخطبة الجمعة

وجاء الى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتى :

ماقولكم فيما يقوله المرقى للخطيب فى يوم الجمعة مسندا ذلك القول الى

النبى صلى الله عليه وسلم عن أبى هريرة رضى الله عنه وهو « إذا رقى الخطيب على المنبر فلايتكلمن أحدكم ، ومن يتكلم فقد لغا ، ومن لغا فلاجمعة له ، أنصتوا واستمعوا واعتبروا ، رحمكم الله » ؟ وقد تمسك به بعض أهل البلد زاعما بأنه حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مستدلا بوجوده مكتوبا على ظهر مجموع الخطب النباتية للمطبعة الهندية ، أو أنه ربما يكون فى كتب الاحاديث التى ليست موجودةعندنا ، وأنه لو لم يكن حديثا لما أقره أسلافنا من قديم . ورده البعض بأنه ليس فى كتب الحديث ولا فى كتب الفقه ، بل الحديث الصحيح هو قوله صلى الله عليه وسلم : « من قال لصاحبه والامام يخطب . . . الخ » . والمرجو أن تبينوا لنا وجوه الصواب فى هذا المقال ، هل هو حديث ؟ وفى أى قسم من أقسام الحديث ؟ وهل يجوز الاتيان به أم لا ؟

فاضل محمد معاوية — من كينا

الجواب :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين .

أما بعـد ، فتفيد اللجنة بأن المعروف عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة أنصت والامام يخطب فقد لغوت » أخرجه البخارى وغيره .

وروى هذا الحديث عن أبى هريرة وغيره بألفاظ قريبة من هذا اللفظ ، وفى بعضها عن غير أبى هريرة زيادة « ومن لغا فلا جمعة له » .

ولم يعرف عن أبى هريرة ولا غيره ما ورد فى السؤال من قوله « إذا رقى الخطيب على المنبر فلا يتكلمن أحدكم ومن يتكلم فقد لغا ومن لغا فلا جمعة له » وإن كان معنى هذا اللفظ وارداً بألفاظ أخرى فيما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هذا الموضوع . وأما قول ذلك والامام على المنبر فهو مستحدث لم يعرف فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا فى عهد السلف الصالح ، وإن كان بعض الفقهاء قد استحسنه لما فيه من تنبيه الناس الى الانصات للامام إذا شرع فى الخطبة كما هو المطلوب . وترى اللجنة الاقتصار على ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه . والله أعلم ؟

عبد المجيد سليم
رئيس لجنة الفتوى

قبس من الأزهر

لمحة في التشريع المقارن

لحضرة الأستاذ الدكتور فخر الدين الصاحب

يصطدم في معظم القضايا الجزائية نوعان من الحقوق : حقوق الفردية ، وحقوق المجتمع ؛ فبأى نوع من هـذه الحقوق يجب أن يضحى ، أبحقوق الفرد أم بحقوق المجتمع ؟

لقد قرأت ما كتبه أحد الزملاء [١] في التعليق على أحد الأحكام عن المدارس التي ازدهرت في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في أوربا ، وخص منها بالذكر المدرستين : التقليدية ، والتقليدية الحديثة ، اللتين وقفتا بجانب الفرد ضد المجموع ، مع أن المدرسـة الوضعية ذهبت الى عكس ذلك ، وكيف درجوا في المغالاة بهذه الفردية حتى أوجدوا ما أسموه بنظرية الحق المـكتسب droit acquis التي تحتم احـترام الأحكام الجنائية حتى ولو كانت مبنية على الخطأ إذا كان ذلك في صالح المتهم ، وفقاً لنظرية القضية المحكمة ، وكيف اعتبروا أن للمتهم من هذا الحـكم حقاً مكتسباً ، ولم يقبلوا إلا النقض لمصلحة القانون .

لقد ذكرني هذا البحث وهذا الخلاف في أوروبا بين المدارس والعلماء في أواخر القرن التاسع عشر وأواخر القرن العشرين ، بالخلاف الموجود بين الامامين الجليلين ، بل بين المدرستين الـكبيرتين : مدرسة أبي حنيفة النعمان ، ومدرسة الامام الشافعي رضي الله عنهما ، والمشروحتين في جميع مطولات الفقه الاسلامي ، في باب حد القذف ؛ فهذا الخلاف ليس هو بالحديث في نوعه ، بل هو موجود عند فقهاء الاسلام قبل أن يوجد عند الأوربيين بألف سنة ونيف .

---

(١) راجع ما كتبه الاستاذ عبد الوهاب حومد سلطان في مجلة نقابة المحامين العدد ٦ سنة ١٩٤٧ ص ٣٥٥ .

وإننى إذ أطرق هذا البحث الطريف الجلل ، إنما أطرقه لأبرهن أن معظم النظريات الأوربية الحديثة لم تكن مجهولة لدى فقهاء المسلمين ، بل إن المسلمين قد ضربوا فيها بسهم وافر ، وإن معظم الأحكام عندنا قد استخرجت من قواعد عامة ونظريات مدونة ومدروسة درسا وافياً . وإننى سأنهج فى بحثى هذا التقسيم الآتى : (١) تصادم حقوق الفرد وحقوق المجتمع كما وصفه فقهاء الاسلام فى كتبهم . (٢) الخلاف بين الامامين الجليلين وأدلة كل منهما (٣) حقوق الفرد وحقوق المجتمع فى القرآن . (٤) الخاتمة .

١ — لقد ذهب العلماء الى أنه فى معظم الاجرام والحدود يصطدم أمران متباينان يسميان فى هذا العصر : حق المجتمع وحق الفرد ، ويسميان عند فقهاء الاسلام : حق الشرع (أو حق الله) وحق العبد ، ففى حد القذف مثلا (وهو أن يتهم شخص شخصاً بعرضه) يصطدم فيه حقان : حق الشرع (أى المجتمع) وحق العبد (أى حق الفرد) . وبيان ذلك (١) أن هذا الحد شرع لدفع العار عن المقذوف ، وهو الذى ينتفع به على الخصوص — كالقصاص — فمن هذا الوجه هو حق العبد ، ثم إنه أيضاً شرع زاجراً ، ومنه سمى حداً ؛ والمقصد من شرع الزواجر كلها إخلاء العالم عن الفساد ، وهذا آية حق الشرع ، لأنه لم يختص بهذا إنسان دون غيره ففائدة إخلاء العالم عن الفساد يستفيد منها كل فرد على وجه البسيطة ، فاذا تعارضت الجهتان فبأى منهما يجب أن يضحى ؟

٢ — الخلاف بين الامامين الجليلين وأدلة كل منهما :

لقد مال الامام الشافعى الى تغليب حق العبد تقديما لحقه على حق الشرع ، ودلل على صحة ماذهب اليه بحاجة العبد وغنى الشرع ، وأين الفرد من المجتمع ؟ أما الامام أبو حنيفة فانه ذهب الى تغليب حق الشرع (أى حق المجتمع) وقال: إن ما للعبد من الحق يتولى استيفاءه مولاه (أى الامام أو السلطان) ، فيصير حق العبد مرعيا بتغليب حق الشرع لامهدرا (وقد نصوا على أن حق المجتمع يتركب من مجموع حقوق الأفراد) ، وليس كذلك عكسه ، لأنه لاولاية للعبد فى استيفاء حقوق الشرع .

---

(٢) فتح القدير الجزء ٤ ص ١٩٧

وهكذا، فقد ذهب كل من الشافعى وأبى حنيفة الى النظرية التى يدين بها ، ودلل على صحتها ، ثم خرّج كل منهما الفروع المختلفة و بنى الأحكام عليها . وإننى سأسرد بعضا من هذه الأحكام .

(١) العفو ـ إذا ثبت عند الحاكم القذف والإحصان ثم عفا المقذوف عن القاذف ،لا يصح منه ذلك، و يحد القاذف عند أبى حنيفة ، مع أنه يصح هذا العفو عند الامام الشافعى ؛ بخلاف العفو عن القصاص فانه يسقط بعد وجوبه ؛ لأن المغلب فيه هو حق العبد (أى حق الفرد) .والحاكم الآن تتبع مذهب أبى حنيفة ، فان المدعى الشخصى بعد إقامته للدعوى لو عفا عن المتهم وأسقط حقه لا يؤثر ذلك على الحقوق العمومية ، فان النيابة العامـة تلاحق المتهم باسم الحق العام فى معظم الدعاوى وتنزل به العقاب .

(ب) ومنها أنه لا يجوز الاعتياض بالمال عن حد القذف عند أبى حنيفة ؛ أما عند الشافعى فانه يجوز ، فهو حق من حقوق الفرد الخاصة .

(ج) ومنها أنه يجرى فيه التداخل عند أبى حنيفة حتى لو قـذف شخصا مرات أو قذف جماعة ،كان فيه حد واحد إذا لم يتخلل حد بين القذفين . وعند الشافعى لا يجرى فيه التداخل لانه يتعلق بكل شخص منهم على الانفراد .

(د) ومنها الإرث ؛ فعند الشافعى يورث الحد ، وعند أبى حنيفة لا يورث. لقـد نص فقهاء الحنفيـة على أن المقذوف إذا مات بطل الحـد على القاذف ، إذ الإرث يجرى فى حقوق العباد لا فى حقوق الله تعالى ، أى إنما يرث العبد حق العبد بشرط كونه مالا أو ما يتصل بالمال كالـكفالة ، أو فيما ينقلب الى المال كالقصاص ؛ والحد ليس شيئا منها فيبطل بالموت . أما الشافعى فقد ذهب الى أن الحد يقام على القاذف حتى بعد موت المقذوف ؛ لأن الامام أهدر حق الشرع ، وذهب الى تغليب حق الفرد ، والإرث يجرى كما قلت فى حقوق العباد .

٣ — حقوق الفرد وحقوق المجتمع فى القرآن :

لقد ورد فى القرآن الـكريم إشارة صريحة الى التفريق بين حقوق الفرد وحقـوق المجتمع ، وإلى العفو عن كل منهما ؛ ولقـد أشار الى ذلك بعض المفسرين فى تفسير قوله تعالى : « فبما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظاً

غليظ القلب لا نفضوا من حولك ، فاعف عنهم ، واستغفر لهم ، وشاورهم فى الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله ، إن الله يحب المتوكلين » .

فقد ذكر المفسرون فى سبب نزول هذه الآية (١) أن جماعة من المسلمين انهزموا فى غزوة أحد وتركوا النبى فى وسط المعمعة ، واشتد الهول وحمى الوطيس ودارت رحا الحرب الطحون ، ثم ثابو اليه بعد أن جرى له عليه السلام ولمن ثبت معه من أصحابه ما جرى ، فكان مقتضى الجبلة البشرية أن يعنف الرسول هؤلاء الفارين ويلومهم على فعلتهم النكراء ، فهل حصل شيء من ذلك ؟ كلا لم يحصل شيء من ذلك ، إنما الذى حصل أن ربط الله على جأش النبى وأفاض عليه من رحمته ما جعل النبى رفيقا بأصحابه ، لين الجانب جم المواساة ، فثبت مع أنه عراه ما عراه ، ثم ما زجرهم ولا عنفهم على الفرار ، بل آساهم وعزاهم فى مصابهم وعفا عنهم . وتقريراً لعمله هذا نزل قوله الكريم : « فبما رحمة من الله لنت لهم » أى فبرحمة من الله لنت يامحمد . وهنا (ما) زائدة فى « فبما رحمة من الله » ولو كنت يامحمد فظاً غليظ القلب لا رفضوا من حولك . « فاعف عنهم » أى فاعف عنهم يا محمد فيما يتعلق بحقوقك الشخصية . وهذا تقرير من الله لإسقاط النبى حقوقه الشخصية عنهم ؛ لأن جرمهم هو ترك النبى ، فهى جريمة على النبى نفسه وعلى الدين . « واستغفر لهم » أى اطلب لهم يامحمد من الله تعالى أن يغفر لهم فيما يتعلق بحقوقه إتماماً للشفقة وإكمالا للتربية ، أى اطلب من الله أن يسقط عنهم الحقوق العمومية . « وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين » وقد مدح الله أهل العفو فى محكم كتابه حيث قال الله لرسوله « فاصفح الصفح الجميل » وقال تعالى « فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان » . وقال : « والعافين عن الناس » وقال : « فمن عفا وأصلح فأجره على الله » .

الخاتمة : وهكذا فإنك ترى معى أيها القارىء الكريم كيف أن الله قد فرّق بين حقوق الفرد وحقوق المجتمع فى كتابه الكريم ، وكيف أنه قد حث على العفو ، وكيف أن المدرستين الكبيرتين اللتين يحمل لواء الأولى منهما أبو حنيفة النعمان المتوفى سنة ١٥٠ بعد الهجرة ، ويتزعم الثانية منهما الامام الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤ هجرية قد سبقتا العلماء الأوروبيين والمدارس

(١) تفسير الآلوسى الجزء ٤ ص ٩٤

التى ازدهرت فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين إلى هذه النظريات ؛ وكيف استخرج العلماء بعدذلك الأحكام الكثيرة ، وفرعوا على هذه النظريات فروعا عديدة ، إلا أن علماء الاسلام لم يذهبوا الى المغالاة والإفراط فى مذاهبهم وآرائهم كما حصل فى عصرنا هـذا حين أوجدوا ما أسموه (نظرية الحق المكتسب) التى تحتم كما قلت احترام الأحكام الجنائية حتى ولو كانت مبنية على الخطأ إذا كان ذلك فى صالح المتهم وفقا لنظرية القضية المحكمة (١) Respecte de la chose Jugée وضحوا بحقوق المجتمع .

وخلافا لهذا كله فان الأحكام عندنا قابلة للنقض إذا ثبت وجود الخطأ فيها ، وكانت مخالفة للقرآن أو السنة أو الاجماع ؛ فقد جاء فى شرح الهداية ما نصه « وإذا رفع الى القاضى حكم حاكم أمضاه ، إلا أن يخالف الكتاب أو السنة أو الاجماع » ، فعند ذلك ينقض . وقد ثبت عن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أنه رجع عن حكمه فى بعض الأحيان ، فقد أخرج النسائى أن النبى أُتى بلص فقال « اقتلوه » قالوا يارسول الله : إنما سرق ، قال « اقطعوه » فقطع .. الحديث.

وروى أن عمر بن الخطاب أتى بامرأة زنت فأقرت فأمر برجمها ، فقال على كرم الله وجهه : لعل بها عذراً ، ثم قال لها : ماحملك على الزنا ؟ قالت : كان لى خليط وفى إبله ماء ولبن ولم يكن فى إبلى ماء ولا لبن فظمئت فاستسقيته فأبى أن يسقينى حتى أعطيه نفسى ، فأبيت عليه ثلاثاً ، فلما ظمئت وظننت أن نفسى ستخرج أعطيته الذى أراد ، فسقانى . فقال على : الله أكبر! ثم تلا قوله الكريم « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه ، إن الله غفور رحيم » فخلى عمر سبيلها .

وهذا رجوع عن حكمه الاول الذى قضى به برجمها لمخالفته القرآن .

وقصارى القول وجماعه يجب أن نعتقد عن يقين أن ليس فى الحضارة الغربية شىء يصح أن يقال إنه جديد فى الأمور النافعة إلا وله أصل لدى علماء الاسلام وإن كان كنزاً مستوراً أو جوهراً مخبوءاً .

وبعد ، هذا هل يصح أن نترك التشريع الاسلامي ونأخذ عن التشاريع الاوربية ؟ إن هذا لأمر عجاب !

(١) قانون الجزاء تأليف كارو R. Garrand الجزء الخامس ٥٤٨

البلاغة العربية
وحاجتها الى التجديد

لفضيلة الأستاذ الشيخ على محمد حسن العمارى
المدرس بمعهد القاهرة

فى العالم العربى اليوم يقظة فكرية تهدف الى التجديد فى شتى العلوم ، وربما جمح بعض قادة النهضة العلمية فحاول أن يهدم قديمنا ، ويستغنى بجديد الناس ؛ كما أن بعض العقول لا تزال تعيش فى ألفاف الماضى السحيق ، ولا غناء فى إصلاح ما لم يقم على احترام النافع المفيد من القديم ، والأخذ بالنافع المفيد من الجديد . وهذا بحث لعله يعين على التهدى الى سواء المحجة ، حين ينظر الناظرون فى تجديد البلاغة العربية ، وإصلاح مناهجها .

وإن علوم البلاغة لفى شديد الحاجة إلى من يجد أخلاقها ، ويجلو صدأها ، ولكنها لا تظفر إلا بالدعاوى العريضة الكاذبة ، فبعض العلماء قنع بأن يجمع الأشتات ، ويضيف بعض النماذج ، ثم يدعى أنه فى البلاغة ألف ، وبعضهم يعمد إلى الورق الصقيل ، والطبع الأنيق ، ليقال إنه فى البلاغة جدد ، ولعل شر الثلاثة هؤلاء الذين يهدمون ، ولا يبنون ، ولو أنهم هدموا متبصرين لكان فيهم أمل ، ولكنهم يضربون معاولهم وهم مغمضو الجفون ! فعلينا إذا أردنا توطيد أركان الاصلاح العلمى ، وإرساء قواعد العلوم على أسس ترضى الذهنية الجديدة ـ أن نكشف موضع الداء الحقيق ، ثم نعمل جاهدين على علاجه ، وبذلك نأخذ الطريق على من يريد الشر بهذه اللغة وعلومها .

وفى رأيى أن أول ما نبدأ به هو إصلاح المنهج ، واختيار الكتاب الذى يدرس ، فليس يكفى فى التجديد أن نهدم قاعدة ، ونعيد بناءها على نحو جديد ، وإنما العمل أولا فى خلق جيل جديد يدرس البلاغة على طريقة منتجة صالحة ، وحينئذ يخرج العالم الذى يستطيع التجديد على هدى وبصيرة .

ولم يعد خافيا على أحد أن الدراسة فى المعاهد المصرية على اختلاف ألوانها ـ فى البلاغة ـ ليست بذات غناء ، فإما دراسة قاعدة بلا تطبيق ، وإما دراسة تطبيق بلا قاعدة ؛ ولا بد للدراسة الصحيحة من الجمع بين القاعدة على مداها الواسع ، والتطبيق على أفقه الفسيح . كما لم يعد من الخفى أن الدراسة تدور كلها حول محور واحد لا تتعداه ، فمنذ لخص الخطيب القزوينى الجزء الثالث من كتاب «مفتاح العلوم» للسكاكى فى متنه « التلخيص » والدارسون يطوفون حوله تعليما ، وتأليفا ؛ فهم يضعون له الشروح ، ويؤلفون الحواشى على هذه الشروح ، ويكتبون التقارير على هذه الحواشى ؛ وبعضهم لخص التلخيص فى متن سماه « أقصى الأمانى » ، وقد أعقب عصر الخطيب عصور انحطاط أدبى ، وسيطرة للذهنية العلمية ، فكانت المؤلفات أشبه بالقوانين القضائية ، والنظريات الهندسية ، وكان الجدل اللفظى على أشده فى هذه المؤلفات ، وهو جدل جاف أشبه بشرح القوانين .

وإذا نظرنا الى منهج الدراسة فى الأزهر ، مثلا ، وجدنا دراسة البلاغة تدور حول هذا المتن أيضا ؛ ففى المرحلة الاولى من الاقسام الثانوية يدرس كتاب « زهر الربيع » أو « المنهاج الواضح » وهما على طريقة التلخيص شواهد ، وقواعد ، وإن كان المؤلف الثانى أوضح عبارة ، وأغنى نماذج ؛ وفى المرحلة الثانية يدرس « مختصر السعد » وهو شرح على هذا المتن ؛ وفى كلية اللغة العربية يدرس « الايضاح » ، وهو كالشرح لهذا المتن أيضا ؛ وفى المرحلة الأخيرة يدرس جزء من « أسرار البلاغة » وفصل من « دلائل الاعجاز » ولكنها دراسة لا تتعدى الدائرة القزوينية ؛ فهمّ المدرس والطالب أن يرجعوا هذه الفصول الأدبية الرائعة الى قواعد مضبوطة ، حتى يحوز الطلاب الامتحان ، ويجئ التعيين فى الشهادة العالية ضغثا على إبالة ؛ فهو لا يختبر تذوق الطالب للأساليب البيانية ، وفقهه للأسرار البلاغية ، وإنما يختبر فى الغالب إداركه لفلسفة الشراح ، وشطحات المحشين . وليس الحال فى غير الأزهر بأفضل منها فى الأزهر ؛ فهناك يعطى الطالب قشورا لا تربى ذوقا ، ولا تعلم علما ، وإنما هو التقصير والقصور .

أما الشواهد — فى كتبنا — فأمرها عجب من العجب ؛ فهى لم تتغير منذ عهد السكاكى والخطيب ، وأكثرها من الدرجة الثالثة فى الجودة ، وكثير منها ساقط ردىء ، وهمّ العلماء منها إثبات القاعدة ، وربما وقفوا عند بيت يتيم ، وهو محتاج إلى أليف ، فقد استشهدوا بهذا البيت :

كما أبرقتْ قوماً عطاشاً غمامةٌ   فلما رأوها أقشعت وتجلت

فهنا المشبه به ، واذا سألت : أين المشبه ؟ أجابك أكثر الشراح بأنه بيت لا ثانى له ؛ أما شرحهم حين يشرحون ، فقد يتعدى دائرة الحس الأدبى ، إلى تحقيقات لفظية تذهب بجمال المعنى ومائه . كتب سعد الدين شرحا لهذا البيت :

حمامة جرعى حومة الجندل اسجعى   فأنت بمرأى من سعاد ومسمع

قال : « فأنت بمرأى من سعاد أى بحيث تراك سعاد ، و تسمع صوتك ، يقال : فلان بمرأى منى ومسمع ، أى بحيث أراه ، وأسمع صوته ، كذا فى الصحاح ، فظهر فساد ما قيل إن معناه أنت بموضع ترين منه سعاد ، وتسمعين كلامها ، وفساد ذلك مما يشهد به العقل ، والنقل » .

وقال البنانى تعليقا على هذا « أما النقل فما نقل عن الصحاح ، وأما العقل فلأن المناسب أن يكون داعى الأمر بالتصويت سماع غير المصوت له ، لا سماع المصوت لصوت الغير ، ويخدشه أنه إنما يكون كذلك إذا كان الغرض من التصويت إسماع الصوت ، وأما إذا كان الغرض إظهار النشاط كالبلابل تترنم بمشاهدة الأنوار ، والأزهار فلا ، وربما يؤيده أنه لم يقتصر فى داعى الأمر بالتصويت على السماع بل ضم اليه الرؤية ، بل قدمها . وغاية ما يمكن أن يقال : معنى شهادة العقل بفساده أنه يحكم بفساد توجيه يخالف النقل ، وعنه مندوحة . اه جربى . وقوله : إظهار النشاط أى نشاط تلك الحمامة كما يدل عليه عبارة ابن يعقوب ونصها : أما اذا كان المقام مقام إظهار أن المأمور فى موضع النشاط ، والطرب برؤية المحبوب ، وسماع كلامه ، كان المناسب : اسجعى أى اهتزى ، واطربى من شهود سعاد ، وسماع كلامها اه . وقوله : وربما يؤيده الخ أى لأنه لو كان الغرض سماع الصوت لم يكن لذكر الرؤية وجه ؛ قال شيخنا الملوى فى شرح ألفيته : قد يقال الغرض الأمر بفعل ما يرضى المحبوب ،

أو يستعطفه ، ووقوع ذلك الفعل مع رؤيته ، وسماعه أتم وأقوى من وقوعه بدونها . اهـ . أى فالجمع بين رؤية الحمامة وسماع صوتها أتم وأقوى فى طرب المحبوبة وانبساطها ، ورضاها . تأمل . ووجّه السيرافى الفساد عقلا بأن المحب إذا رأى المحبوب انفعل واندهش فيفسد عليه طريق الكلام ، والفسادَ نقلا بأن من لابتداء الغاية ، فابتداء الرؤية من سعاد فهى الرائية لا المرئية . اهـ . وفيه أن من الابتدائية تدخل على المرئى أيضا ، نحو رأيت القوم من أولهم الى آخرهم . ووجه عبد الحكيم شهادة العقل بأنه لو كان كما زعم هذا القائل لكان المعنى اسجعى أيتها الحمامة فانك بمكان تسمعين فيه صوت سعاد مع أنه لا يحسن فى نظر العقل طلب التصويت عند سماع صوت المحبوب ، بل اللائق طلب الإصغاء عند سماع صوته ، فكان الواجب على هذا الزعم أن يقول : اسكتى وأنصتى ، وأصغى . اهـ . وما مرّ عن ابن يعقوب والسيرافى يفيد أن سعاد محبوبة للحمامة ، كما أنها محبوبة لغيرها ، ولا مانع منه . وكتب أيضا قوله : والنقل مستغنى عنه لأنه قد تبين فساده من جهة النقل بكلام الصحاح والتفريع عليه بقوله فظهر فساد الخ ، فكان الأولى أن يقول : والعقل يشهد أيضا بفساده » .

أشهد لقد مللت من كتابة هذا الشرح ، دون أن أعمل فكرا فى فهمه ، وهو بعدُ شرح لا نسيم فيه ، ولا روح ، وما دام الهدف من الشاهد هو تحقيق القاعدة ، وما دام الشرح على هذه الطريقة العلمية ، فلا يرجى من وراء ذلك خير ، وليس أدل على إخفاق دراسة البلاغة ، من أن المتعلمين ، والمعلمين أحيانا ، لا يستطيعون فهم الأسرار البلاغية فى الكلام ، وهمهم أن يقولوا : إن فى هذه الفقرة تشبيها ، وفى تلك استعارة ، وقد حذف المسند إليه هنا للعلم به أو للخوف منه أو عليه . ولما كانت هذه الأمور هينة سهلة فقد انصرف هم الطالب الى فهم عبارة الكتاب ، فيغرق فى خضم واسع من المناقشات اللفظية ، وبذلك أصبحنا ــ مثلا ــ ندرس كتاب السعد فى البلاغة ، ولا ندرس البلاغة فى كتاب السعد . ومن عجب أن واضع المنهج هدف الى هذا . وإذا كان لابد من دراسة أساليب المؤلفين فليكن ذلك فى علم « أداب اللغة العربية » . كما أنه ليس أدل على إخفاق هذه الدراسة من أن الازهر أنشأ شعبة مدتها

ست سنوات لدراسة البلاغة ، وآداب اللغة ، وكان الهدف أن تخرج للناس جرجانيا آخر ، وسكاكيا ثانيا ؛ ومن نظمها ألا يتخرج الطالب حتى يقدم رسالة فى أحد هذين العلمين ، فرأينا جمهرتهم يطرقون أوسع البابين فيقدمون رسائلهم فى تراجم الشعراء ، وما إليها ، ولم نر لواحد منهم ـ مع كثرتهم ـ أى جهد فى خدمة البلاغة العربية ، وماذلك إلا لأن دراسة البلاغة لم تنضج بعد.

والسبيل الى السمو بهذه الدراسة أن نترسم خطى الأسلاف فى دراستها ، ولا نقتصر على نهج واحد هو نهج السكاكى ، ومن جاءوا بعده ؛ ولهذا أحب أن ألمح الى طرائق المتقدمين فى دراستها .

ويمكن أن نعتبر السكاكى فاصلا بين عهدين ؛ فقد كان العلماء فى العهد الاول يتناولون البلاغة على أنها فن ؛ يبحثون فى الأساليب العربية ، ويضعونها تحت مطرقة النقد ، ثم يصلون الى الهدف من الجودة أو الرداءة ، ولم يكن هدفهم استخراج قاعدة ، أو استنباط ضابط ؛ يتضح ذلك فيما كتبه الجاحظ وقدامة ، والعسكرى ، والامام عبد القاهر ، والزمخشرى ، وما كتبه النقاد القدامى كعبد العزيز الجرجانى ، والآمدى ، وغيرهما . . . ولا نعدم فى هذا العهد ميلا الى التقعيد والتعقيد معا ؛ فقد كان علماء الكلام بصفة عامة ، والمعتزلة منهم بصفة خاصة، يتناولون المسائل البلاغية محددين ضابطين ، ومن هنا نشأت المدرسة الكلامية بجانب المدرسة الأدبية ، وإن كان أثر الثانية فى هذا العصر أقوى ، وأظهر . فلما جاء السكاكى ، وكان صاحب فلسفة ومنطق ، حاول إخضاع البلاغة للقواعد ، كما خضع النحو ، وكما خضع الصرف ، وغيرهما من العلوم المقعدة ، فأشاع فيها الابحاث الفلسفية ، وأجرى فى أوصالها الروح المنطقية ، وصبها فى قوالب جافة « شمر لها ذيله ، وأعمل لها خيله ورجله » ، وزاد الطين بلة فرفع عقيرته بأن المنطق مكمل لمباحث المعانى، وبأن أصول الفقه جزء من علوم البلاغة . وجاء المتأخرون فتأثروا بالسكاكى أيما تأثر ، ووجدوا عنده إرضاء لذهنياتهم ، فنهجوا نهجه ، ونسجوا على منواله، وذهبوا يدافعون عن آرائه ، ويتلمسون الصواب لأخطائه .

فاذا أردنا النهوض بالبلاغة فلامندوحة من أن نأخذ بهاتين الطريقتين ، على أن نهذب الطريقة الثانية ، فنحذف من الكتب الابحاث المنطقية ، والابحاث

الفلسفية ، وما اليهما ؛ نستغنى عن بحث الدلالات ، وعن الجامع العقلى ، والوهمى والخيالى ، وعن الاطالة فى بحث التعاريف ، ومحترزات القيود ، ولا نجعل لمباحث الأصوليين هنا موضعا ؛ ثم يجب أن نستغنى عن الخلافات اللفظية ، كالخلاف فى الاستعارة : هل هى مجاز عقلى أو لغوى ، وكالاختلاف فى المجاز العقلى بين السكاكى والجمهور ، فانه لا معنى لأن يبذل الطالب وقتا وجهدا فى خصومة عنيفة ، يطالع فيها حجج الفريقين ، ويتعب نفسه فى تفهم جدل الخصمين ، ثم يقال له أخيرا « إن الخلاف لفظى » أو يجد النتيجة لا تكافىء الجهد ؛ ثم ندرس ــ على هذا الضوء ــ فى المرحلة الأولى من القسم الثانوى كتابا على طريقة التلخيص ، مع مراعاة اختيار شواهد جديدة جيدة ، ومع المحافظة على صورة القاعدة ومنهجها ؛ وفى المرحلة المتوسطة ندرس كتابا فيه جميع القواعد مبسطة مختصرة ، ويجب أن يكون أثناء نماذج عربية فصيحة ، ويكون همّ المدرس شرح هذه الشواهد شرحا نقديا ، وربطها بقواعدها ، وهذا الدرس يعتبر إعادة لما درس فى السنتين السابقتين . ولا يعوقنا أن مثل هذا الكتاب لم يوضع بعد ، فما أهون وضعه إذا خلصت النيات !

أما فى المرحلة الأخيرة من هذا القسم فيدرس « الايضاح » ولكن بعد حذف ما أوجبنا حذفه سابقا ، وبعد شرح شواهده شرحا نقديا أدبيا ؛ والى هنا نقف عند الطريقة الكلامية ، ونبتدىء الطريقة الأدبية فى كلية اللغة العربية فندرس كتاب الطراز ، وكتابى عبد القاهر ، وليس هذا بالأمر الصعب بعد ما أعددنا الطالب فى الثانوى لهذه الدراسة . ويجب أن ندرس مادة النقد الأدبى بجانب هذا على أنها مادة مستقلة ، فندرس الوساطة والموازنة ، ونتعرف على جهود المعاصرين فى النقد .

ولا يفوتنى أن أنبه على ضرورة العناية بدراسة نشأة علوم البلاغة ، فانه من المخجل أن يكون مبلغ علم العالم فى عبد القاهر أنه نحوى ألف فى البلاغة ، وفى السكاكى أنه عالم له اسم رهيب مخيف .

وبعد ، فهذا رأى أطرحه أمام من تعنيهم نهضة البلاغة العربية ، وأدعوهم أن يطيلوا النظر فيه ، فانه سيجىء اليوم الذى يقول فيه التاريخ : لقد قال قصير « لو كان يطاع لقصير أمر ! » ، والله الهادى الى سواء السبيل ؟

المخيلة وصلتها بالوحى والالهام

لحضرة الأستاذ الدكتور سعيد زايد

نشد أفلاطون مدينة فاضلة عند الفارابى يتحقق لسكانها السعادة الكاملة ، وأسند رئاسة هذه المدينة الى فيلسوف ؛ لأنه فى نظره الرجل الذى اكتملت لديه كل صفات الكمال ... وأعجب الفارابى بمدينة أفلاطون ، وأراد أن يقيم مدينة أخرى على غرارها ، ولم ير أن يسند رئاسة مدينته الى فيلسوف بل رأى إسنادها الى نبي .

واذا كان فيلسوف الإغريق قد فرض فى رئيس مدينته حاسة سادسة ، هي القدرة على إدراك الحقائق العامة ، وعلى تفهم المعقولات الصرفة ، فان فيلسوف الاسلام قد فرض فيه قوة نادرة فى المخيلة حتى يستطيع معها الاتصال بالعقل الفعال ، ليتقبل منه الوحى والإلهام .

فماهي المخيلة ، ومامقدار صلتهابالوحي والإلهام ؟ يعرّفها الفارابى بأنها القوة التى بها يحفظ الانسان مارسم فى نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس ، وأنها القوة التى تقوم بخدمة القوة الناطقة .

وتلعب المخيلة دوراً هاماً فى علم النفس عند الفارابى ، إذ تنفذ إلى نواحى الخصائص النفسية المختلفة ؛ فانلها صلة قوية بالميول والعواطف ، كماأن لها دخلا فى الأعمال العقلية والحركات الإرادية ، وتمد المخيلة القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها الى غرض ما ، وتغذى الرغبة والشوق بما يؤججها ويدفعها الى السير فى الطريق الى النهاية ؛ والى جانب هذا تحتفظ المخيلة كما قلنا بالآثار الحسية ، وصور العالم الخارجي المنقولة الى الذهن عن طريق الحواس . وللمخيلة فوق قدرتها على الاحتفاظ بما يأتيها من صور ، قدرة على الابتكار ، وهو مايسميه علم النفس الحديث بالخيال المبدع ، وهو الذى يستطيع بواسطته الإنسان أن يؤلف ويربط الأفكار والصور بطريقة جديدة مبتكرة ، بحيث يخلق شيئا جديداً لم يكن معهودا من قبل ، وتنتج عن ذلك الأحلام والرؤى .

وسنحاول مع الفارابى توضيح أثر المخيلة فى الأحلام ، إذ بتفسيرنا معه هذه الأحلام تفسيرا علميا سيكلوجيا نستطيع معه كذلك تفسير النبوة وآثارها ؛ ذلك لأن الإلهامات النبوية كما يقول عنها الفارابى قد تظهر فى صورة الرؤيا الصادقة ، أو فى صورة الوحى فى حالة اليقظة ؛ وقد بيّن الفارابى هاتين الصورتين فى فصلين متتاليين فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » تحت عنوان « القول فى المنامات » « والقول فى الوحى ورؤية الملك » .

ففى حالة النوم تكون القوى التى تتصل بالمخيلة فى حالة سكون ، فتنفرد المخيلة بنفسها وتعود إلى ما احتفظت به من الصور الحسية التى أوردتها عليها القوة الحسية أثناء اليقظة ؛ ولما كان للمخيلة كما قلنا قدرة على الاختراع فإنها تخلق من هذه الصور المحفوظة لديها صورا أخرى جديدة ، بأن تركب بعضها الى بعض وتفصل بعضها عن بعض ؛ على أنها بجانب قدرتها على الاختراع لها قدرة عظيمة كذلك على المحاكاة والتقليد ، واستعداد كبير للانفعال والتأثر ، فهى تحاكى القوة الحسية والنزوعية ، فيقوم الانسان أثناء نومه بأعمال تصور خصائص هذه القوى من غضب أو شهوة أو ما شاكل ذلك . وباختصار فان أحوال النائم العضوية والنفسية وإحساساته ذات أثر واضح فى مخيلته ، وبالتالى فى تكوين أحلامه ، فاختلاف هذه الأحلام يرجع إلى العوامل المؤثرة فيها ؛ ومن هنا نحلم بالماء والسباحة فى الوقت الذى يكون فيه مزاجنا رطبا ، وعلى كلّ فان الميول الكامنة والإحساسات السابقة أو المصاحبة لحلم ما لها دخل عظيم فى تكوينه وتشكيله .

هذا هو رأى الفارابى فى الأحلام ، نحب قبل أن نتعرض للجانب الميتافيزيقى للمخيلة وهو اتصالها بالعقل الفعال ، أن نقف وقفة نقارن فيها بين رأى المعلم الثانى فى الأحلام ، ورأى السيكلوجية الحديثة فيها ؛ وخشية من أن تطول وقفتنا سنختار نظرية مبرزة فى هذا الميدان ، وهى نظرية فرويد .

تتلخص نظرية فرويد فى أن الأحلام وسيلة للتفريج عن العواطف والشهوات المكبوتة ، فهى عبارة عن مجموعة من الميول والرغبات والآمال المنحطة وغير المنحطة تظهر عند ما ينام العقل الواعى ، فيحلم الضعيف أنه قهر

عدوه القوى ، ويحلم المتنمعون عن الاختلاط الجنسى بالأحلام المتعلقة بالجنس ، وبالجملة يحلم الجوعان فى سوق الخبز ، كما يقول المثل العامى ؛ فأحلام الأشخاص العاديين هى أعظم منفذ للرغبات المضغوط عليها . ويقول فرويد إن جل هذه الرغبات إن لم يكن كلها يرجع إلى غريزة المحافظة على النفس والغريزة الجنسية بخاصة . والعلامة فرويد يحصر نفسه بهذا التفسير فى دائرة ضيقة حين يقول إن الأحلام ما هى إلا رغبات لم نستطع تحقيقها أثناء اليقظة لقوة العقل الواعى وخوفه من مخالفة قوانين المجتمع ، فعند ما ينام هذا العقل ينطلق العقل الباطن من عقاله يعمل كيفما يشاء . فهو بقوله هذا قد اتجه الى الماضى وإلى الماضى فقط .

أما عند الفارابى وإن فهمنا من حديثه أنه يقول بعقل باطن وعقل واع ، وأن العقل الباطن هو خزانة الذكريات أو الآثار الحسية فاننا لا نجد عنده مايقصر الأحلام على تحقيق رغبات مكبوتة ؛ زد على ذلك أن المعلم الثانى لم يتجه إلى الماضى فقط فى تفسير الأحلام بل اتجه إلى المستقبل أيضا ؛ والرؤى الصادقة عنده دليل على ذلك ؛ فيوسف الصديق عند ما رأى أحد عشر كوكبا والشمس والقمر له ساجدين ، تحققت رؤيته فى المستقبل فى أرض مصر ، وكذلك محمد عليه الصلاة والسلام عندما كان نائما فى غار حراء ثم جاءه جبريل بأول آية من آيات التنزيل على نحو ما هو معروف لدينا ، دلت رؤيته على تباشير رسالة نبوية ... ولكننا نلاحظ أن الفارابى يقصر الرؤى الصادقة على الأنبياء ، ولم نلمس عنده قولا يدل على أن للأحلام علاقة بالمستقبل خارج هذه الدائرة ، كما نلمس ذلك فى بعض المذاهب السيكولوجية الحديثة المعارضة لفرويد .

بقى كما قلنا أن نتعرض للجانب الميتافيزيقى من الأحلام ، ويتلخص فيما يلى :

لما كانت القوة المتخيلة تحاكى القوة الحسية كما بينا ، فهى تحاكى القوة الناطقة كذلك ، ولما كانت القوة الناطقة تستطيع أن تتصل بالعقل الفعال فيفيض اليها ما أفاضه الله اليه ، فان الشىء الذى ينال القوة الناطقة من العقل الفعال هو الشىء الذى منزلته الضياء من البصر قد يفيض منه على القوة المتخيلة ،

فهنا يفعل العقل الفعال فى القــوة المتخيلة ما يفعل فى القوة الناطقة من إعطاء الجزئيات والمعقولات فى صور الرؤيا الصادقة ومحاكاة الأشياء الإلهية .

هكذا فسر الفارابى الأحلام والرؤى الصادقة ؛ ولما كانت الأخيرة شعبة من شعب النبوة فقد وضح لنا الوحى والإلهام أثناء النوم .

وبقى أن ننظر فى النبوة أثناء اليقظة أو كيف يكون الوحى ورؤية الملك :

يقول المعلم الثانى : إن المتخيلة إذا كانت فى إنسان قوية جدا بحيث تصل هذه القوة الى درجة لا تستنفد معها كل المحسوسات الواردة عليها من الخارج كل أوقاتها ولا تستخدمها جميعها ، كذلك للقوة الناطقة التى تقوم هى بخدمتها بل بجانب اشتغالها إزاء هاتين القوتين الحسية والناطقية ، يبقى لها جانب كبير تفعل فيه هى الأخرى فعلها الذى يخصها . ومعنى هذا أنه يحدث للقوة المتخيلة القوية الكاملة فى فترات اليقظة ما يحدث لها أثناء النوم من تحللها وتحررها عن تلك الأعمال التى تقوم بها نحو القوة الحاسة والقوة الناطقة ؛ وهذا يشابه علم النفس الحديث الذى يقرر بصدد أحلام اليقظة أنها عبارة عن شرود الانسان عن الانتباه الى ما يحيط به وذهابه مع نفسه يذهب فى عالم من الخيال ، فيفقد صلته بالعالم الخارجى ويعيش بينه وبين نفسه ، فيصبح كالنائم وما هو كذلك ، بل هى حالة بين بين ، ويتجه كل شخص فى أوهامه حسب ميــوله ورغباته وظروفه ، فكل يغنّى بليلاه ، كما يقول المثل العامى . ويصف علم النفس الحديث هذه الحالة بأنها حالة طبيعية ، اللهم إلا إذا زاد شرود الفكر الى درجة تؤدى الى الأرق وتعطيل الأعمال .

وعلى كل حال فان القوة المتخيلة إذا تحررت من القوة الحاسة والقوة الناطقة فانها تتصل بالعقل الفعال وتنعكس عليها منه صورة فى غاية الجمال والكمال . ومعنى هــذا أن الصور التى يعطيها العقل الفعال تتخيلها القوة المتخيلة حسب ما تحاكيها من المرئيات المحسوسة التى تحتفظ بها . وهنا تعود تلك الصور المتخيلة الى الارتسام فى القوة الحاسة ، وعنــدما ترتسم فى القوة الحاسـة المشتركة تتأثر بها القوة الباصرة فترتسم تلك الصور فيها كذلك ، وهذه الصور

المرتسمة فى القوة الباصرة تنعكس فى الهـواء المضىء الموصـل للبصر المنحاز بشعاع البصر وترتسم فيـه كذلك ، على أن هـذه الصور المرتسمة فى الهواء الموصل للبصر تنعكس هى بدورها الى القوة الباصرة الى العين ، ثم تعكسها الى الحاسة المشتركة ، ومنها تعود أخيرا الى القوة المتخيلة ، لأن كل هذه القوى متصل بعضها ببعض ؛ فكأن هناك دوراً لهذا الانعكاس ، وكانت مهمة هذا الدور هى إظهار ما يعطيه العقل الفعال لتلك القوة المتخيلة من صور حتى تصبح مرئية لدى ذلك الانسان الذى له القوة المتخيلة القوية الكاملة جدا .

على أن مقدرة هذه القوة المتخيلة القوية الكاملة لا تنتهى عند هذا الحد ، بل فى استطاعتها كذلك أن تتقبل من العقـل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، فتكون لهـا بذلك النبوة بالأشياء الإلهية . والى هـذا أشار الفارابى بقوله : « ولا يمتنع أن يكون الانسان إذا بلغت قـوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل فى يقظته عن العقـل الفعال الجزئيات الحـاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة ، وسائر الموجودات الشريفة ويراها ، فيكون له بمـا قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية » .

فعندما يصل الانسان الى هذه الدرجة من القوة فى قوته المخيلة وهى أكملها وأتمها ، فقد وصل الى أكمل وأتم المراتب التى يتمنى الوصول اليها ؛ والأنبياء وحدهم هم الذين لهم مثل هـذه القوة فى مخيلتهم ، وهم الذين وصلوا الى هـذه المرتبة العليا .

هـذا هو تفسير المعلم الثانى للوحى والإلهام من الناحية السيكلوجية ؛ وواضـح أنه يتعارض مع كثير من النصوص الدينية الثابتة ؛ فقد ورد أن جبريل عليـه السلام كان ينزل على النبى فى صورة بعض الأعراب ، وأنه كانت تسمع له صلصلة كصلصلة الجرس ، الى غـير ذلك من الآثار المتصلة بالوحى والالهام وكيفية نزوله .

والظاهر أن الفارابى لم يكن الرجل الذى غابت عن ذهنه كل هذه الآثار ، ولكنه لم يكن ليغيب عن ذهنه كذلك أنه فى ذلك الوقت لم يكن أمام من آمن

بكل ما ورد ونقل ، ولكن أمام من أنكر النبوة وهاجمها بعنف ، فهو والحالة هـذه مضطر الى تقوية خط دفاعه ولو دعا ذلك الى بذل شيء من التضحية .

وثمـة مسألة أخرى لا أحب أن أختم مقالى قبل أن أجـلوها ؛ فلقد قال دى بور فى كتابه تاريخ الفلسفة فى الاسلام ترجمة الدكتور محمد عبد الهـادى أبو ريده ص ١٥٣ ، ١٥٤ ما يأتى : « والفارابى يذهب إلى أن حكمة الفلاسفه وكذلك حكمة الأنبياء تفيض عن العقل الفعال ، وهو يذكر النبوة بين حين وآخر ويصورها بأنها أعلى مرتبة يبلغها الانسان فى العلم والعمل ، ولـكن هذا ليس رأيه الحقيقى ، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقيه التى تلزم عن فلسفته النظرية ، فقول هذه الفلسفة إن كل أمور النبوة فى الرؤيا والكشف والوحى ونحـوها تتصل بالخيال فهى فى المرتبة الوسطى بين الاحساس وبين المعرفة العقلية الخالصة ، على أنه إذا كان الفارابى فى آرائه فى الاخـلاق والسياسة ، يجعل للدين شأنا كبيرا فى التهذيب ، فهو يعـده من حيث قيمته الأخيرة أو فى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة » .

هذا هو كلام دى بور ، ولـكننا نرى أن الفارابى لم يلحظ هذه التفرقة . ويتفق معنا فى هذا الرأى الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور فى رسالته الفرنسية للدكتوراه المعنونة « مكانة الفارابى فى المدرسه الفلسفية الاسلامية » فقد رأى أن المعرفة عند الفارابى تترتب قيمتها على منبعها لا على وسيلتها ؛ فالفيلسوف والنبى يأخذان معرفتها من العقل الفعال ، زد على ذلك أن هناك قوة قدسية فوق قوة المخيلة يتصل بها النبى ، وهى على حد تعبير الفارابى فى كتابه فصوص الحـكم « قوة يذعن لها بالغريزة عالم الخلق الأكبر كما يذعن لروحك عالم الخلق الأصغر ، فيأتى النبى بمعجزات خارقة للعادات » ؟

الاعشى

لفضيلة الأستاذ رياض هلال
المدرس بمعهد القاهرة

وهذا شاعر آخر من عبيد الشعر ، أبو بصير ميمون بن قيس ، من الشعراء المتكسبين بالشعر ، القــائلين فى أكثر ضروبه ، ثقف الشعر من طريق الرواية على خاله المسيب بن علس ، حتى إذا حصف عقله ، وارتاض لسانه ، انتجع أطراف البلاد ، وغشى أبواب الملوك والأمراء ، يمدحهم ويستجديهم ، بل لقد مدح الصعاليك ، وانتجع ملوك الفرس ، وصرح بذلك فقال :

وطوفت للمــال آفاقــه عمــان وحمص وأوريشــلم
أتيت النجــاشى فى أرضه وأرض النبيط وأرض العجم

وليس من شك أن أخذه الشعر عن خاله ، وتكسبه به ، بعض ما أعان على نضج ملـكته الفنية فى نفسه ، كما أن لاشتراكه فى المواسم الأدبية والأسواق دخلا فى ذلك أيضا ، فقـد صارت هذه المواسم والأسواق مجالا للتمحيص والنقد ، وأداة قوية للاصلاح العام ، وطبيعى أن يكون الاعشى وهو شاعر أكثر شىء مسايرة لهذه النهضة ، بمـا سـير فى الآفاق من شعر ، وبمـا نهض به من التجويد والصنع .

أما شعره فقد كان حسن الرواق ، طلى الأسلوب ، مجود الديباجة ، مثقف القصيد ، يجمع الجـودة الى الطـول ، وكان لشعره جلبة فى السمع ، وروعة فى النفس ، وأثر فى الناس ، فسمى لذلك صناجة العرب ، وذلك أثر التجويد والتحبير ، ولقد رفع بشعره ووضع ، وموقفه مع المحلق ، وعلقمة بن علاثة مشهور معروف ، وقصيدته التى يمدح بها قيس بن معد يكرب الـكندى أحد أمراء اليمن ، آية تجويده وتحبيره ، وهى التى يقول فى مطلعها :

رحلت سمية غدوة أجمالها غضبي عليك فما تقول بدالها (١)

إلى أن قال :

ولقد نزلت بخيرمن وطىء الحصى قيس فأثبت نعلها وقبالها (٢)

لم يكن الأعشى من العشاق المتيمين ، فتراه يتغنى فى مطلع قصائده بالمرأة ، وهو هنا يتساءل عن سبب ارتحال سمية عنه ، ثم جعل ذلك لسفه فيها ، لأنها لم تعلم أنه أقصر عن هوى النساء ، وأعقب وصلهن بهجران ، ثم انتقل إلى وصف ممدوحه ، بأنه يعم قومه بحلمه وصفحه ، وبما يغدق عليهم من سجاله وفيضه ، ومن اضطلاعه بما يقدمهم ، وغنائه لهم بهذه الكفايات ، يذود عنهم الأعداء ، ويهين لضعفائهم كرائم أمواله ، ويداوى ما تطيش به حلومهم بأناته ، وبأسه ، ويصلح بصالح سميه عقولهم وفساد أنفسهم ... الى آخر هذه المدائح . والقصيدة من فاخر الشعر ومهذبه ، وهى ثمرة الروية الصانعة ، والأناة البارعة ، وحسبك أن الشاعر قد اعترف بذلك فى قوله .

وغريبة تأتى الملوك حكيمة قد قلتها ليقال من ذا قالها

ولا ننس أن ننبه إلى أن الأعشى أول من وازن فى الشعر القديم بين ممدوحه وبين النهر فى قوله :

ما النيل أصبح زاخراً فى مده جادت له ريح الصبا فجرى لها

زبدا بمصر وكان يسقى أهلها رغدا تفجره النبيط خلالها

يوما بأجود نائلا منه إذا نفس البخيل تجهمت سؤالها

ويشترك معه النابغة فى موازنته بين النعمان والفرات فى قوله :

فما الفرات إذا هب الرياح له ترمى أواذيه العبرين بالزبد (٣)

---

[١] رحل البعير شد عليه أداته . سمية محبوبته أصلها اسم زيدت التاء . الغدوة بعد البكرة

[٢] النعل ما غلظ من الأرض . والقبل المحجة الواضحة أى ملك أهلها .

[٣] الاواذى جمع آذى الموج الشديد . العبر الناحية .

يظل من خوفه الملاح معتصما   بالخيزرانة بعد الأين والنجد (١)
يوماً بأجود منه سيب نافلة   ولا يحول عطاء اليوم دون غد

وحسبك أن أبا عبيدة كان يقول « لم تقل جاهلية أحسن من لامية الأعشى :

ودع هريرة إن الركب مرتحل   وهل تطيق وداعا أيها الرجل

وهى فى هجاء يزيد بن مُسْهِر الشيبانى .

ولن ندع الحديث عن الأعشى حتى نذكر أبياته القوية فى مدح رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد أراد أن يلقاه ولكنه لقيه أبوجهل أو أبو سفيان فصرفه عن ذلك ، وكان أعد شعرا قال فيه يحدث عن ناقته :

فآليت لا أرثى لها من كلالة   ولا من حفى حتى تزور محمدا
متى ما تناخى عند باب ابن هاشم   تراحى وتلقى من فواضله ندى
نبى يرى ما لا يرون وذكره   أغار لعمرى فى البلاد وأنجدا
له صدقات ما تغب ونائل   وليس عطاء اليوم يمنعه غدا
أجدك لم تسمع وصاة محمد   نبى الإله حين أوصى وأشهدا
إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى   ولا قيت بعد الموت من قد تزودا
ندمت على ألا تكون كمثله   فترصد للأمر الذى كان أرصدا

وهى من عيون قصائده المحبرات التى يتمثل فيها تجويده وتخيره . ولقد كان رفيقا بناقته شفيقا عليها حين قال لها :

متى ما تناخى عند باب ابن هاشم   تراحى وتلقى من فواضله ندى

على حين يقول لها الشماخ بن ضرار :

إذا بلغتنى وحملت رحلى   عرابة فاشرقى بدم الوتين

وشتان ما الجزاءان !

---

(١) الخيزرانة سكان السفينة . الأين الاعياء . النجد العرق .

الاسلام والديمقراطية

لفضيلة الأستاذ محمد عبد المنعم خفاجى
المدرس بالأزهر

وسفت الإنسانية فى أغلال ظالمة من الاستعباد خلال الحضارات القديمة التى غمرت موجتها العاتية الحياة البشرية ، قبل أن تسطع شمس الإسلام المشرقة ، وينبثق نوره ؛ وتشابهت جميع الحضارات التى استظلت بها الانسانية فى ذلك العهد السحيق ، فى أفكارها ومبادئها وغاياتها ، فقامت جميعا على أسس الطغيان والديكتاتورية والروح المادية البعيدة عن السمو الإنسانى المنشود ، وكانت غايتها المشتركة مجد الأشخاص لامجد الشعوب ، ورفاهية فرد وإن شقيت به أمة ، وكان كل ما تطمح اليه ، وتفكر فيه استعباد الناس وتسخيرهم فى سبيل تحقيق مايصبو إليه الحاكمون من عظمة وكبرياء ، وما ينشدونه من روعة المجد ومظاهر السلطان ، وجحدت جميع هذه الحضارات حقوق الأفراد وحرياتهم ، وناوأت حياة الديمقراطية وحريات الشعوب ، وتنكرت لكل ماتقدسه الانسانية المهذبة من عدالة وإخاء ومساواة ؛ ثم خلعت على هذا الاستبداد الجائر صورا مزيفة من القداسة والحق الالهىّ المزعوم وأن الحاكم يتلقى الحكم هبة من السماء ، ونفحة من العناية الإلهية ، وليس للشعوب حق لديه ، ولاشخصية فى رأيه ، وما هم إلا عبيد مسخرون ؛ فسكن لهذا الطغيان الثائرون ، وآمن به الحائرون ، وصار عقيدة مع العقيدة وسورة من كتاب البشرية المضللة اليائسة .

وبزغ النور الإلهى فى أفق الحياة البشرية بين هذه الظلمات القاتمة فترات قصيرة ، ليبدد ظلام الاستعباد السياسى والرق الفكرى والطغيان الاجتماعى بيد أنه لم ينفذ إلى أعماقها ، ولم يتغلغل فى طواياها ؛ واجتمعت شياطين الضلالة واعداء الإنسانية على أن يحولوا بينه وبين قلوب الناس وعقولهم ، فلم يرنُ اليه بصر ، ولم يخفق به فؤاد ، ولم ترفع له الشعوب رأسا .

وعلى حين غفلة نزل الوحى إلى الأرض من جديد ، يبلغ الرسالة ، وينفث فى روع محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه روح القوة والبطولة ، ويدعوهم إلى التضحية والجهاد ، لتحرير الانسانية من أغلالها ، والسمو بها إلى حياة الحرية والديمقراطية والسلام ؛ فأخذ محمد وأصحابه يدعون للدين الجديد ، ويبشرون الناس بحياة بشرية أخرى ، ويضعون أسس الحياة الانسانية الجديدة .

دعا محمد صلوات الله عليه الى وحدة الانسانية : أممها وجماعاتها ، والى محو جميع الفروق الطائفية والعنصرية الظالمة التى فرقت بين الانسان والانسان وبين الجماعة والجماعة وبين الأمة والأمة ، وإلى المساواة التامة بين الأفراد والجماعات ، وأهدر جميع الموازين التى ألف الناس تقدير قيم الأشخاص على أساسها من الحسب والجاه والمال إلا ميزانا واحدا هو ميزان الكفاءة الشخصية والعمل الصالح والخلق الكريم « يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير » ؛ ويقول الرسول الكريم « أيها الناس إنما المؤمنون إخوة ربكم واحد ، وإن أباكم واحد ، كلكم لآدم وآدم من تراب ، ولا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى ، وإن أكرمكم عند الله أتقاكم » ؛ وأنكر عليه زعماء قريش هذا المبدأ الكريم ، قالوا كيف نجلس إليك يا محمد وأنت تجلس الى مثل بلال الحبشى وسلمان الفارسى وصهيب الرومي وعمار وسواهم من العبيد وعامة الناس ؟ اطردهم عنك ونحن نحضر مجلسك ونسمع دعوتك . فأبى رسول الله صلوات الله عليه . فقالوا : فاجعل لنا يوما ولهم يوما ، فكاد أن يجيب رغبتهم فنزل عليه الوحى من السماء يرتل فى أذنه الكريمة هذه الآيات الكريمة : « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى ، يريدون وجهه ، ما عليك من حسابهم من شىء ، وما من حسابك عليهم من شىء ، فتطردهم فتكون من الظالمين ، وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا أهؤلاء منّ الله عليهم من بيننا ؟ أليس الله بأعلم بالشاكرين . وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة »

كفل الاسلام حريات الأفراد والجماعات ، وناوأ الاستعباد البشرى فى جميع

صوره وشتى مظاهره ، حتى قال عمر فيما بعد لأحد ولاته وقد اعتدى على رجل من الرعية : « كيف تستعبدون الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » ، فحرر الاسلام العبيد المسترقين إلا من كان مأسورا فى حرب شنها أعداء الاسلام ليطفئوا بها نور الله ، ووضع الحدود لمعاملة هؤلاء الأرقاء ودعا الى تحريرهم من رق العبودية ؛ كما حرر المرأة من عبودية الرجل ، وحرر المجتمع من ديكتاتورية الزعماء والطغاة ، وحرر الشعب من جور الرأسماليين المستبدين ، فأحل البيع وحرم الربا ، ودعا الى أسمى المعاملات وأنبلها .

وكانت أول كلمة فى دين الاسلام هى الدعوة الى وحدة العقيدة وألا يشرك الناس بالله شيئا ، وبذلك رفع كرامة الانسانية من أن تمتهن بالسجود لغير الخالق العظيم ، ورفع كرامة الناس من أن يذلوا للطغيان السياسى الذى يسبغ عليه أصحابه لونا زاهيا من القداسة وتأييد العناية الالهية ، « قل إن صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين ، لا شريك له ، وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين ، قل أغير الله أبغى ربا وهو رب كل شىء »

ودعا الى السلام المشترك « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها » .

ووضع أساس الديمقراطية السامية ، ومبدأ الشورى الكريم ، « وشاورهم فى الأمر فاذا عزمت فتوكل على الله » ، وأساس الحكومة العادلة « لقد جاءكم رسول من أنفسكم ، عزيز عليه ما عنتم ، حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم » ، « إن الله يرضى لكم ثلاثا : أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ، وأن تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم » . وقرر مبدأ النصيحة لأولى الأمر « الدين النصيحة : لله ولرسوله ولأولى الأمر » ؛ وألا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق « لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق » .

وأخذ رسول الله صلوات الله عليه ينظم فى تؤدة وتدرج حياة الفرد والأسرة ، وشئون المجتمع والامة ، على أسمى وجه تنشده الانسانية ، ويصبو اليه المصلحون ؛ ودعا الناس الى غاية مشتركة هى العمل على سعادة الانسانية ورفاهيتها وتقدمها ، والتمكين لحياة التعاون والديمقراطية بين الناس والجماعات

والأمم ؛ وسار على نهجه الكريم خلفاؤه الراشدون ، فكانوا المثل الأعلى للملوك الديمقراطيين والحكام العادلين .

وبذلك استعاد الفرد كرامته ، والمجتمع سعادته ، والشعب حريته ، والانسانية طمأنينتها ، وعاش الجميع بنعمة الله إخوانا .

أليست الديمقراطية هى المساواة التامة بين الناس ، ونشر العدالة الاجتماعية بين الأفراد والطبقات ، وكفالة حريات الناس جميعا ، واشتراك الفرد فى شئون المجتمع والأمة يديرها ويسوسها ويسير بها لمصلحة الجميع حتى يتعاون الحاكمون والمحكومون جميعا فى سبيل الخير العام والمصلحة المشتركة ؟

ثم أو لم يقرر الاسلام هذه المبادىء جميعا قبل أن تقررها الحضارات الأوربية الحديثة بأربعة عشر قرنا من الزمان ؟

إنها لعقيدة جديدة ، وثورة إنسانية عامة ، ودعوة لتمكين حياة الديمقراطية فى الأرض بين الناس ، وما أروعها من عقيدة ، وما أعظمها من ثورة على الطغيان والاستعباد ، وما أجلها من دعوى رفعت رأس البشرية إلى السماء .

وبعد جهاد رائع حافل بآيات البطولة والتضحية كتب الظفر والعزة لله ولرسوله وللمؤمنين ، فألقى حماة الوثنية والطغيان فى جزيرة العرب سلاحهم بين يدى محمد صلوات الله عليه . كما ألقى حماتها فى فارس والشام ومصر السلاح فى عهد أبى بكر والفاروق عمر بن الخطاب ، وذهبت العقيدة الاسلامية ، وحياة الديمقراطية البشرية الجديدة ، فى أرجاء المشرق والمغرب ، بشيرا بخير العالم وسعادة الشعوب ، ورفاهية الناس والجماعات .

لقد أدى الشرق رسالته ، ثم استعاد التاريخ دورته ، فاذا الجهاد هو الجهاد والكفاح هو الكفاح . ولكن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين ، والمجد والسلام والرفاهية للبشرية أولا وأخيرا ؟

الخطابة فى الاندلس

المنذر بن سعيد البلوطى

لفضيلة الأستاذ الشيخ أحمد الشرباصى
المدرس بمعهد الزقازيق

كان البلوطى ذا صرامة وقوة وثبات فى الحق ، لايخشى فى الله لومة لائم ، ويصدع بكلمة الصدق غير جبان ولا عاجز ، ولا مراقب لأحد من خلق الله مهما عظم ، وكان من ذوى الصلابة فى أحكامه ، والمهابة فى أقضيته ، وقوة القلب فى نصرة الحق ، وصدق الجهاد فى دفع الظلم ، لا يهاب فى ذلك الأمير الأعظم فمن دونه . ومن مشهور ما أثر عنه فى هـذا المقام أن أمير المؤمنين الخليفة الناصر لدين الله أراد شراء دار بقرطبة لحظية من نسائه كان يحبها ويدللها ، فوقع اختياره على دار لبعض الأيتام ، هم أولاد زكريا أخى نجـدة ، وكانوا فى حجر القاضى ورعايته ، فأرسـل الخليفة إليه من قيمتها بقدر ما طابت به نفسه ، وكلف أناسا بمفاوضة وصى الأيتام فى بيع الدار ، فأجاب ذلك الوصى بأنه لا يمكن بيع الدار إلا بإذن القاضى ، فبعث الخليفة إلى البلوطى القاضى يسأله إنفاذ ذلك البيع ، فقال البلوطى لرسـول الخليفة : البيع على الأيتام لا يصح إلا لوجوه : منها الحاجة ، ومنها الوهى الشديد ، ومنها الغبطة (١) ؛ فأما الحاجة فـلا حاجة بهـؤلاء الأيتام إلى البيع ، وأما الوهى فليس فيها ، وأما الغبطة فهذا مكانها ، فان أعطاهم أمـير المؤمنين فيها ما تستبين به الغبطة أمرت وصيهم بالبيع ، وإلا فلا ! . فنقل الرسول هـذا الجواب بنصه وفصه إلى الخليفة لم يخرم منه حرفا ، فأظهر الخليفة الزهد فى شراء الدار طمعا فى أن

---

(١) الوهى الضعف والتهدم ، والغبطة حسن الحال والمسرة ، وفى الحديث : اللهم غبطا لاهبطا ، أى نسألك الغبطة أو منزلة نغبط عليها [القاموس] .

تهون قيمتها فى نظر القاضى فيخف ثمنها ؛ وخاف القاضى البلوطى أن تنبعث من الخليفة عزيمة تلحق الأولاد سورتها ، فأمر الوصى بنقض الدار وبيع أنقاضها ، ففعل وباع الانقاض بأكثر مما قومت به للسلطان وهى قائمة ، فلما علم الخليفة بذلك عز عليه ، واتهم الوصى بأنه صاحب هذه المكيدة ، فقال الوصى : إن القاضى البلوطى هو الذى أمرنى بذلك ، فبعث الخليفة إلى القاضى يقول له : أنت أمرت بنقض دار أخى نجدة ؟ . فأجاب القاضى : نعم فقال له الخليفة : وما دعاك إلى ذلك ؟ . قال البلوطى : أخذت فيها بقول الله تبارك وتعالى : « أما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر ، فأردت أن أعيبها ، وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا » فقومك لم يقدرها إلا بكذا ، وبذلك تعلق وهمك ؛ فقد قبض فى أنقاضها أكثر من ذلك ، وبقيت الدار [١] والحمام فضلا ، ونظرا الله للايتام ! . فصبر الخليفة على ذلك وقال : نحن أول من انقاد إلى الحق ، فجزاك الله عنا وعن أمانتك خيرا ! .

ولعل البعض حينما يقرأ هذه الحادثة يظن أن الخليفة الناصر قد وجد على قاضيه البلوطى ، أو أضمر له السوء ، أو تربص به الدوائر ، كلا ! إن الواقع غير ذلك ، فقد جلّ البلوطى عند الناصر وعظم فى نظره ، وإن يكن ساءته قسوته فقد أعجبته فى الحق صراحته وصرامته ، ولعله يمر بك بعد قليل مصداق ما نقول .

ولقد كان الخليفة الناصر كلفا بالعمارة والزخرفة ، شأن الكثير من ملوك الاسلام حينما فتح الله عليهم مافتح من مشارق الأرض ومغاربها ، وأعطاهم ما أعطاهم من زينة الدنيا وزخرفها ، فبنى « الزهراء » ، واستفرغ الوسع والجهد فى تنجيدها ، وإتقان قصورها ، وزخرفة مصانعها ، حتى شغله ذلك عن حضور صلاة الجمعة بالمسجد الجامع حينا من الزمان ، ثم رجع الى صلاة الجمعة بعد ذلك ، فأراد البلوطى وهو إمام الخليفة وخطيبه أن يعظه موعظة بالغة زاجرة ، فبدأ خطبته بقول الحق تبارك وتعالى : « أتبنون بكل

---

[١] يعنى أرض الدار الفضاء .

ريع آية تعبثون ، وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون ، وإذا بطشتم بطشتم جبارين . فاتقوا الله وأطيعون ، واتقوا الذى أمدكم بما تعلمون ؛ أمدكم بأموال وبنين ، وجنات وعيون ، إنى أخاف عليكم عذاب يوم عظيم » ثم وصل ذلك بكلام فصل ، ذم به المشيد والاستغراق فى زخرفته والسرف فى الانفاق عليه فجرى فى ذلك طلقا ، وعلم الخليفة أنه المقصود فبكى وندم ؛ واستعاذ بالله من سخطه ، ولكنه تأثر من البلوطى ، للفظه القاسى الذى قرعه به ، فشكا ذلك بعد الصلاة إلى ولده الحكم أمير الدولة وولى العهد فقال : والله لقد تعمدنى منذر بخطبته ، وأسرف فى ترويعى ! ثم أقسم الناصر وهو فى ثورة الغضب وحمى الغيظ ألا يصلى خلفه الجمعة أبدا . فقال له الحكم : وما الذى يمنعك عن عزل منذر بن سعيد والاستبدال به ؟ فأفاق الناصر من غفلته ، ورجع إلى صوابه ، وتذكر ما للبلوطى من حرمة ومكانة ، وورع وإخلاص ، فزجر ابنه الحكم قائلا : أمثل منذر بن سعيد فى فضله وورعه ، وعلمه وحلمه ؟ لا أم لك ! يعزل فى إرضاء نفس ناكبة عن الرشد سالكة غير القصد ؟ ! (يعنى نفسه) هذا ما لا يكون ، وإنى لأستحى من الله ألا أجعل بينى وبينه شفيعا فى صلاة الجمعة مثل منذر بن سعيد ؛ ولكنه وقذ نفسى(١) وكاد يذهبها ؛ والله لوددت أن أجد سبيلا إلى كفارة يمينى بملكى ! . بل يصلى بالناس حياته وحياتنا فما أظننا نعتاض منه أبداً !

وهكذا تكون جرأة العلماء فى الدعوة إلى الحق ، ومجاهدة الباطل ، وتكون تقوى الملوك وحسن تصرفهم :

إن الأكابر يحكمون على الورى   وعلى الأكابر تحكم العلماء !

بل ما أجل الناصر والبلوطى معا حينما يقفان الموقف التالى :

كان الناصر لدين الله كما سبق مسرفا فى البناء ، فجمل أجدُّ قصوره

---

(١) ألمها وأوجعها ، والوقذ هو الضرب بالعصا أو الحجر .

مقرمدا (١) ، مصفحا بالذهب والفضة ، وزخرف السقف بالصفراء الفاقعة والبيضاء الناصعة ، وأنفق فى ذلك مالا جسيما .

فلما تم البناء أقام فيه « حفلة افتتاح » دعا اليها الوزراء والكبراء ، وجعل يفتخر بينهم فيقول : هل رأيتم قبلى أو سمعتم من فعل مثل فعلى هذا أو قدر عليه ؟! فقالوا : لا والله يا أمير المؤمنين ! فأبهجه قولهم وسرّه ، وبينما هم كذلك إذ دخل منذر بن سعيد البلوطى واجما منكسا رأسه ، فسأله الخليفة مثل ما سأل غيره عن اقتداره وإبداعه ، فجرت دموع القاضى البلوطى تتحدر بغزارة على لحيته ثم قال : والله يا أمير المؤمنين ما ظننتُ أن الشيطان — أخزاه الله — يبلغ بك هذا المبلغ ، ولا أن تمكنه من قيادك هذا التمكين ، مع ما آتاك الله ، وفضلك على العالمين ، حتى أنزلك منازل الكافرين !... فاقشعر الناصر من قوله وصرخ به : انظر ما تقول ... كيف أنزلنى منازلهم ! قال البلوطى : نعم ، أليس الله تبارك وتعالى يقول : « ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون ، ولبيوتهم أبوابا وسررا عليها يتكئون » ! فوجم الخليفة ونكس رأسه ، وجرت دموعه على لحيته ، خشوعا لله ، ثم قال : جزاك الله تعالى يا قاضى خيرا عنا وعن المسلمين والدين ، وكثر فى الناس أمثالك ، فالذى قلت هو الحق ! ثم قام من مجلسه ذلك وهو يستغفر الله تعالى ، وأمر بنقض سقف القبة ، وأعاد قرمدها ترابا ! . .

ولم يقتصر البلوطى على الخطابة والقضاء ، بل قال الشعر ، وقد تقدم قول ياقوت فى معجمه بأن له أشعارا متفرقة مطبوعة ؛ ويقول صاحب « المطمح » عنه : « وكان خطيبا بليغا ، وشاعرا محسنا » ... وأغلب أشعاره التى قرأتها من باب وظيفته التى كان ينهض بها وهي الخطابة والوعظ ، فنراه مثلا يحث على التقوى والزهد فى أبيات له فيقول مخاطبا اللاهي المغرور :

---

(١) القرمد ما طلى به كالزعفران والجص ، وبناء مقرمد مبنى بالآجر والحجارة ، أو مشرف عال (القاموس) .

كم تصابى ، وقـد علاك المشيب وتعامى عمـداً وأنت اللبيب ؟
كيف تلهو ، وقـد أتاك نذير أن يوم الحمام منك قريب ؟
ياسفيها قـد حان منه رحيـل بعد ذاك الرحيـل يوم عصيب
إن للموت سكرة ، فارتقبها لايداويك ـ إن أتتك ـ طبيب !
بأمور المعاد أنت عليم فاعملن جاهداً لها يا رتيب
وتذكر يوما تحاسب فيه إن من يذكر فسوف ينيب !
ليس من ساعة من الدهر إلا للمنايا عليك فيها رقيب

والمطالع لهذه الأبيات يرى أنها وليدة صناعة وتكلف ، وإعمال وإرهاق ، ولعل مركز القضاء والامامة والخطابة والتدريس الذى كان يحتـله البلوطى قد ألزمه أن يتحفظ فى شعره ، فلا يقول إلا فى أغراض تناسب وظيفته الدينية ؛ من وعظ وزجر عن الموبقات وتحبيب فى الطاعات ولنقرأ هذه الأبيات لنتأكد عندنا هذه الملاحظة ، فاستمع اليه حين يقول فى الزهد :

ثلاث وستون قـد حزتها فماذا تؤمل ، أو تنتظر ؟ !
وحلّ عليك نذير المشيب فما ترعوى ، بل وما تزدجر !
تمـر لياليك مرا حثيثا وأنت على ما أرى مستمر !
فلو كنت تعقـل ما ينقضى من العمر ما اعتضت خيرا بشر
فمالك لا تستعـد إذن لدار المقام ، ودار المقر ؟
أترغب عن مفاجأة المنو ن ، وتعلم أن ليس منها وزر ؟
فإما إلى جنـة أزلفت وإما إلى سقـر تستعر ؟ !

ليت شعـرى ! أين خفة الأندلسيين ورقة خيالهم ، وجمال نظرتهم وعذوبة أشعارهم وسلامة ألفاظهم ؟ أين كل هـذا فى تلك الأبيات التى تذكر بخشبة المنبر ، وتنسينا مهرجان الشاعر ؟ ! . .

أسرار التربية العالية

فى أطوار التشريع الاسلامى

لفضيلة الأستاذ عبد الغنى الراجحى

لشىء ما كان الاسلام الحنيف حريصا على التوحيد . لا أقصد توحيد الله فحسب ، ولكن التوحيد أيضا بين الناس فى مظاهر العبادة ومراسيم الطاعة ، إزالة للحواجز ، وإشعارا بالتساوى ، وتذكيرا للناس أنهم مهما عظمت الفوارق بينهم لآدم ، وآدم من تراب .

فاذ قد فرضت الصلاة ليلة الإسراء سنة خمس قبل الهجرة أو أقل أو أكثر على ما قيل وقيل ، لم يشأ جلت مشيئته أن يترك الأمة الإسلامية تؤدى صلاتها مبعثرة فى جهات متفرقة حسبما يقضى على كل إنسان هواه الشخصى فى شأن القبلة التى يقبل عليها فى صلاته . فى قلب الجزيرة العربية ، وفى سرة الكرة الأرضية وفى أم القرى مكة المكرمة أول بيت وضع للناس مباركا وهدى للعالمين ، فيه آيات بينات مقام ابراهيم ومن دخله كان آمنا ، بناه بأمر ربه شيخ العرب ابراهيم الخليل بمعاونة ولده اسماعيل ، وكان شعارهما حين البناء « ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم (١) » ظل المسلمون وهم بمكة المكرمة يستقبلون فى صلاتهم هذا البيت الحرام ، ومهما روى من استقبالهم بيت المقدس وهم بمكة فان ذلك شىء إن صح قد كان له ثانيا وبالعرض ، وللبيت الحرام أولا وبالذات ، على معنى أن يستقبلوه بحيث لا يستدبرونه .

خرج النبى صلى الله عليه وسلم من مكة مضطهدا فى دينه واختار مدينة يثرب مهجرا لرسالته ، وفرح يهودها به فرحا شديدا حتى كان أول من بشر بوصوله يوم الهجرة رجل يهودى ، فبلغ من حسن سياسته أن يقابلهم بمثل ما استقبلوه

---

(١) راجع سورة البقرة الاية ١٢٧ ، ١٢٨

(٢) راجع سورة آل عمران الاية ٩٦ ، ٩٧

به فاستمالهم اليه ، وتألفهم على دعوته ، وكان من مظاهر ذلك أن استقبل فى صلاته قبلتهم بيت المقدس . وسواء كان هذا الاستقبال أمرا واجبا أم مخيرا فيه ، باجتهاد منه أم بوحى من ربه ، فانه قد صار أمرا واقعا . واستأثر المسجد الأقصى بصدور المسلمين تستقبله فى اليوم والليلة خمس جماعات .

لم يكن فرح اليهود برسول الله إخلاصا لدينه أومحبة فى دعوته ، وإنما كان لأطماع مادية حقيرة ، وأغراض طائفية خبيثة ، ونزوات شيطانية بعيدة المدى استحال عليه فيما بعد أن يجاريهم فيها ، فما هو إلا أن دبت عقارب الحسد والبغض له فى صدورهم ، فذهبوا يزينون له الخروج من المدينة والذهاب الى بيت المقدس ، يمدونه بالايمان به إن أقام فيه ، يرون أن إقامته فيه جزء من النبوة لا تتم إلا به .

بدت البغضاء من أفواه اليهود ، وما تخفى صدورهم أكبر ، ولم يخف على النبى ذلك منهم ، فأولع بمخالفتهم ، وتمنى أن يؤذن له فى استقبال الكعبة التى ما زال فى قلبه شوق وحنين فطرى اليها .

وعلى رأس ستة عشر أو سبعة عشر شهرا من استقباله بيت المقدس ، وبينما كان يجيل بصره فى الآفاق متشوقا لوحى السماء إذا بجبريل يتنزل عليه بقول الله(١) «قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها ، فول وجهك شطر المسجد الحرام ، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ، وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم ، وما الله بغافل عما يعملون » . وفى ذلك يقول البراء بن عازب « صليت مع النبى الى بيت المقدس ستة عشر شهرا حتى نزلت الآية التى فى البقرة ، وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » فنزلت بعد ما صلى النبى ، فانطلق رجل من القوم فمر بناس وهم يصلون فحدثهم فولوا وجوههم قبل البيت » .

كان صرف القبلة من القدس الى مكة فرصة سنحت لأعداء الاسلام والمتألبين عليه ، كل يدلى فيها بما توحيه اليه طبيعة تفكيره من معانى الكذب

[١] البقرة الآية ١٤٤

والطعن والتشهير ؛ فالمشركون بمكة يقولون : بدا محمد يثوب الى رشده ويعود الى دياناتنا وعقائدنا . والمنافقون بالمدينة يقولون : ماولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها إلا العبث والتلاعب باسم الدين الكاذب ، ولو كانوا يصدرون عن وحى حق فيما يأتون ويذرون لما تخبطوا هـذا التخبط . واليهود يقولون : عاد محمد الى طريقـة آبائه واشتاق الى دينهم ولو ثبت على قبلتنا لـكنا نرجو أنه النبى وما دامت الجهات كلها متساوية فى صحة اتخاذها قبلة ، فالتحول من القدس الى الـكعبة عبث ، وكيف يستقيم قول محمد : إن الله هو الذى يحوله ويبدل له أمرا بآخر مع ما فى ذلك من لزوم الجهل والبداء ؟(١) .

لم يمض غير قليل حتى أنزل الله على رسوله آيات أخرست الألسن الـكاذبة وألجمت الأفواه الثرثارة ، وقذفت بهذه الشبه والشكوك من حالق ، وبينت أنه مادامت الجهات كلها ملـكا لله فله أن يتخذ مايشاء منها قبلة ، وله أن يجعل القبلة فى بعضها وقتا ما ، ثم يجعلها فى البعض الآخر وقتا آخر لعلمه فى سابق الأزل أن الأصلح فى ذلك ، فلا يلزم جهل ولا عبث ولا بداء ، مع ما فى ذلك النسخ والتحويل من الابتلاء للناس والتفرقة بين الصالح والطالح ، والتمييز بين المؤمن الصادق الذى فى قلبه مثل الجبال من الايمان ، والمؤمن الـكاذب الذى فى قلبـه مثل السراب من الايمان . (٢) « سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها ، قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء الى صراط مستقيم ، وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ، وما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلا لنعـلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لـكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرءوف رحيم » .

---

[١] هذه هى شبهة النسخ التى كثيرا مالهج اليهود بها وكذبوا النبى من أجلها . وفى الرد عليها يقول تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ، ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير » . ويقول « وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون . قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهـدى وبشرى للمسلمين » . ويقول « يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الـكتاب »

[٢] سورة البقرة الآية ١٤٣

ولما قال اليهود ما قالوه طمعا فى عودة الرسول إلى قبلتهم ، وعرضوا عليه إيمانهم به ثمنا لتلك العودة، بصر الله نبيه بمكائدهم ، وكشف له عن حيلهم وحذره العودة إلى قبلتهم وأيأسه من إيمانهم به . فقال له (١) «ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ماتبعوا قبلتك، وما أنت بتابع قبلتهم ،وما بعضهم بتابع قبلة بعض ، ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين .» ما زال للجدال فى شأن القبلة عرق ينبض، ودائرة تتسع ،كأن لم يكن النبي بعث إلا بها ولا أرسل إلا من أجلها ، حتى المسلمون أنفسهم ما لبثوا أن قالوا كيف حال إخواننا الذين ماتوا على القبلة القديمة ؟ فما هو إلا أن أنزل الله آية واحدة صار كل كلام بعدها من لغو القول وفضول الحديث ، وإلا فما عسى أن يقول قائل أيا كانت نزعته بعد أن يسمع قول الله [٢] «ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرب والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب ، وأقام الصلاة وآتى الزكاة، والموفون بعهدهم اذا عاهدوا ، والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس ، أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » .

نعم إن هذه الآية الكريمة كانت بمثابة الكلمة الختامية فى هذا الموضوع أسدلت عليه الستار بعد أن أبانت أن مسألة القبلة ليست بالأمر الذى يبذل فيه مثل هذا المجهود الكبير ، لأن وجوه البر ليست منحصرة فى ذلك ، فكم من البر فى الصلاة والزكاة والصدق فى العهد والصبر فى البأساء والضراء ، وبذل المال لذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب ، والتوجه شرقا أو غربا ليس مما يحسب له فى قائمة التقوى حساب ما دام غير مصحوب بالايمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين . ؟

---

[١] سورة البقرة الآية ١٤٥

[٢] البقرة الآية ١٧٧

أبو عبيدة

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد العزيز موسى
واعظ القاهرة

أبو عبيدة بن الجراح فاتح الشام ، من صميم قريش ، فهو وليدها أبا وأما ، ونسيجها لحما ودما ، وعنوانها شرفا ومجدا . نشأ هادئا ومترفا ، وكانت حياته حياة صحراوية ؛ والذى ينشأ فى الصحراء إما أن يكون ماجنا غارقا فى اللهو والعبث مسترسلا فى الشهوات واتباع الهوى الى أبعد مدى ، وإما أن يكون مفكرا فيما حوله مدققا النظر فيما يرى وما يبصر بفكره الى أقصى ما ترجوه نفسه من سمو وصفاء . كان أبو عبيدة من النوع الثانى ، ولم يصرفه عن تلك الغايات السامية ما هو فيه من نعيم وترف . ترى من سيرته أنه كان يفكر فى هدوء ، ويرنو إلى ما حوله بإمعان وبتدبر عميق . وفى مقتبل حياته أشتغل بالتجارة ، وسافر الى الشام ، وخطا فيها بخطواته كفرد عادى ، وما كان يدور بخلده أنه سيدخلها فاتحا موفقا ، ولا أن يكون أميرا لها عادلا فى حياته المستقبلة ، وقد أرهبها فاتحا ، وأمّنها حاكما ، بعد أن كان يخشى بأسها تاجرا ، فدار الفلك دورته ، وتبدل الحال غير الحال :

فهان فى عينه ما كان يكبره ... من الأكاسر والدنيا بأيديها

وعندما ناهز الثلاثين من عمره سمع حديث النبوة ، وحادثه فى شأنها أبو بكر الصديق ، وبينما هو يحادثه إذا بشعاع الايمان يحلق فوق سماء قلبه ، وعلى أثر ذلك صافح محمدا صلوات الله وسلامه عليه ، وآمن بربه ، وسجل له التاريخ أنه من الذين آمنوا بمحمد وبرب محمد صلى الله عليه وسلم فى الرعيل الأول ، ولقى فى سبيل ذلك ما لقى من عنت بالغ من أهله وعشيرته وذويه ، وكان كل من أسلم مبكرا يرى ذلك العنت الشاق على النفس .

وعندئذ فكر رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هجرة المؤمنين إلى مكان قصى ، يفرجون به عن أنفسهم ، فاختار للمؤمنين الهجرة الى الحبشة فهاجروا

إليها ، وكان من بين هـؤلاء أبو عبيدة بن الجراح ، وقد لقى المسلمون من النجاشى صدرا رحبا وإكراما بالغا سرى عن المسلمين آلامهم ، وخفف عنهم أشجانهم ، وما زالوا هناك حتى بلغهم نبأ هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة ، فمنذئذ غادر أبو عبيدة الحبشة ميمما المدينة ليجاهد مع المجاهـدين ، ويناضل مع المناضلين فى سبيل الله ، سبيل نصرة الاسلام .

ولما وصلها صافحه النبى صلوات الله وسلامه عليه مصافحة حارة ، وعانقه عمر بن الخطاب عناقا يدل على صادق الود وخالص الوفاء . وبعـد ذلك كانت غزوة بدر الكبرى التى أظهر فيها أبو عبيدة البطولة الكاملة ، فانه خاض معاركها بقوة لا تعرف هوادة فى سبيل العقيدة ، وقلب لا يعرف ضعفا فى سبيل الحق . فى هذه الغزوة تعرض له والده المشرك وكلاهما يحمل سيفه ، هذا يناضل عن الحق الأبلج ، وذلك يدافع عن الباطل اللجاج . الوالد ينسى حق البنوة فى سبيل وثنيته ، والابن ينسى حق الأبوة فى سبيل عقيدته . ولـكن الابن كان بارا بأبيه فكان والده إذا لقيه فى المعمعة يشيح بوجهه عنه ، ولـكن الوالد كان يعترضه المرة بعد المرة حتى ضاقت نفسه به ذرعا فنازله فقتله .

فلمس رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصرته وقال : إن ها هنا خويصرة مؤمنة ! وأشار الى كتفيه وقال إن ها هنا لـكتفين مؤمنين ! وقد قدره الوحى الالهى حق قدره ، وأنزل الله فيه قرآنا يسجل به ذلك الحادث الرهيب فقال سبحانه وتعالى : « لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادّون من حادّ الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم ، أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه » . وفى غزوة أحد وصل فريق من المشركين الى رسـول الله صلى الله عليه وسلم وشج وجهه الشريف وكسرت رباعيته ، ودخلت حلقتا المغفر فى وجنتيه ، وكان أبو عبيدة من الثابتين فى هذا الموقف ، وعرض نحره للسيوف والرماح فداء لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم ، وأخذ أبو عبيدة بثنيته إحدى حلقتى المغفر فنزعها وسقطت ثنيته هو ، وأخذ الحلقة الأخرى بثنيته الأخرى فأخرجها وسقطت ثنيته هو . ومن جراء ذلك

كان أبو عبيدة أثرم . وهذا منتهى الاخلاص لنبيه . هكذا أبو عبيدة كان دائما فى مواقفه ، مرفوع الرأس ، موفور الشجاعة .

شهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم غزوة الأحزاب وفتح مكة وحنين وغيرها ، ولم تره فى ذلك كله الا مقبلا مصمما ، ولم تره فى قت ما مدبرا . وكان ينظر اليه دائما بعين ملؤها الإكبار والاجلال والتقدير . وكذلك أرسله الى بنى ثعلبة فى عدد من الأنصار والمهاجرين ففروا من وجهه وعاد بما تركوا من متاع الى المدينة ، وكان حليفه التوفيق والنصر على الدوام . لهذا وثق به الرسول صلى الله عليه وسلم ثقة غير محدودة ، فجعله نائبا عنه فى وفد نجران . قدم وفد نجران الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبعد حوار طويل قالوا : يا محمد ابعث لنا من يأخذ لك الحق ويعطيناه ، فقال : والذى بعثنى بالحق لأرسلن معكم القوى الأمين ! وردّدها ثلاثا ، ثم قال قم يا أبا عبيدة . وقد روى عن أنس بن مالك قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لكل أمة أمين ، وإن أمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح » .

كان أبو عبيدة ينكر ذاته ولا يحفل بها فى سبيل الواجب العام ؛ من ذلك أن عمرو بن العاص طلب مددا من رسول الله وهو فى ذات السلاسل ، فبعث اليه مددا من المهاجرين والانصار وفيهم أبو بكر وعمر ، وأمّر عليهم أبا عبيدة ابن الجراح ، فلما قدموا على عمرو قال : أنا أميركم ، فقال المهاجرون : بل أنت أمير أصحابك وأبو عبيدة أمير المهاجرين . فقال عمرو : أنتم مدد أُمْدِدْتُ به . فقال أبو عبيدة إن آخر ما عهد الىّ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن قال إذا قدمت على صاحبك فتطاوعا ؛ وإنك إن عصيتنى لأطيعنك ! وسلم أبو عبيدة الامارة لعمرو بن العاص . فهذا مثل من أمثلة نكران الذات فى سبيل المصلحة العامة .

وهاك مثل آخر ؛ فى يوم السقيفة قال عمر لأبى عبيدة : هلم أبايعك بالخلافة فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إنك أمين هذه الأمة . فقال أبو عبيدة كيف أصلى إماما وخلفى رجل أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يؤمنا

حين قبض ؟ ! يعنى أبا بكر ، وهكذا كانت حياته كلها سلسلة اتصلت حلقاتها وصيغت من السمو والنبل والشجاعة .

فذاك خلق من الفردوس طينته ... الله أودع فيها ما ينقيها
لا الكبر يسكنها لا الظلم يصحبها ... لا الحقد يعرفها لا الحرص يغويها

آلت الخلافة الى أبى بكر فأخذ ينظم شئون الخلافة فى الجزيرة العربية ، ولما استقر له الحال طمحت نفسه الى فتح الشام ، فدعا الناس وصعد على المنبر وقال : « لا يدع أحد منكم الجهاد فإنه لا يدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل ؛ ثم قال : اعلموا أيها الناس آن رسول الله عول على أن يصرف همه الى الشام فقبضه الله اليه واختاره لديه ، ألا وإنى عازم على أن أوجه المسلمين الى الشام بأهلهم وما لهم » وجهز أبو بكر الجيوش ووجهها الى الشام وجعل القيادة العامة لأبى عبيدة بن الجراح ، ومضى أبو عبيدة لما عهد اليه ، وأخذ ينتصر نصرا يعقبه آخر ، والخليفة يمده بالأمداد المتلاحقة ، ولما فقد ما عنده من الرجال أنجده بخالد بن الوليد من العراق ، وكان منتصرا هناك . فزحف الى الشام ، وتولى القيادة العامة وتنازل له عنها أبو عبيدة عن طيب خاطر . وما زال الجيش يعمل متساندا يهدف الى النصر فى تلك البلاد ، وما زالوا ينتقلون من فوز الى فوز ؛ وبينما الحرب قائمة على قدم وساق إذا بأبى بكر قد توفى ، وانتهى أمر الخلافة الى عمر بن الخطاب ، فأصدر أمره بعزل خالد بن الوليد من القيادة وإسنادها الى أبى عبيدة ، وأرسل رسالة بذلك الى أبى عبيدة مع رسول خاص ، فوصلته وواقعة اليرموك على أشد ما تكون ، فأبت حكمة أبى عبيدة عليه أن يسلم هذا الكتاب إلى خالد والمعركة قائمة ، ولما كتب الله النصر للمسلمين أخبره بالأمر ، فتقبله خالد بالرضا والقبول ، وعاد يعمل جنديا تحت راية أبى عبيدة ، وهكذا يكون خلق الإسلام ، لأن هؤلاء الصناديد لا يعملون إلا لهدف واحد وهو النصر ، أيا كان لونهم فى العمل .

وسار الجيش فى طريقه قدما متحدا متضامنا حتى وصلوا الى أسوار دمشق ، فلانت لهم الأسوار ، وخضعت لهم الحامية ، ودخل المسلمون مدينة الروم التاريخية ؛ ولما بلغ ذلك الفتح المبين عمر ، أصدر أمره برد جيش

العراق إلى العراق . فأرسله أبو عبيدة واستبقى خالدا معه . ثم أخذ ينظم البلاد وينشر فى ربوعها الأمن والسلام والطمأنينة ، وبعد ذلك ولاه الخليفة أميراً على الشام فشرع ينشر فيها لواء العدل ، ويسوسها بحكمة ، على أساس أن الناس كلهم إخوة لا تفاضل بينهم . وفى أيامه استقر النظام ، واستتب الحكم ، وشعرت البلاد بجمال العدالة وحسن السياسة والكياسة .

وما زال يحكم البلاد بحكمة وكياسة حتى شعر الناس بالفارق العظيم بين حكم الاسلام وحكم غيره . وفى أيامه انتشر الطاعون فأصيب به ولحق بالرفيق الأعلى سنة ثمان عشرة هجرية ، وعمره ثمان وخمسون سنة . ولم يترك ذرية من بعده ، ودفن بغور الأردن ، وقبره معروف هناك .

جالت هذه الذكريات فى نفسى عند ما نزلت بالشام فى صيف عام سنة ١٩٤٦ للميلاد ، وليس ذلك كل ما جال بخاطرى ، إنما هى لمحة خاطفة من وحى الذكريات أحررها عن مثل من المثل العليا التى تربت فى أحضان الاسلام ونشأت على مبادئه القوية وتخلقت بأخلاقه الكريمة .

إن الموت عند دنوه منه لم يشغله ذلك عن واجبه الأقدس ، فقال لمن حضر : اقرؤا أمير المؤمنين السلام ، ثم التفت الى من حوله وقال : إنى موصيكم بوصية إن قبلتموها لن تزالوا بخير : أقيموا الصلاة وآتو الزكاة وصوموا رمضان ، وتصدقوا ، وحجوا واعتمروا ، وتواصوا وانصحوا لأمرائكم ولا تغشوهم ، ولا تلهكم الدنيا فان امرأ لو عمر ألف سنة ما كان له بد من أن يصير الى مصرعى هذا الذى ترونه . الله كتب الموت على بنى آدم فهم ميتون وأكيسهم أطوعهم له ، وأعملهم ليوم معاده ، والسلام عليكم ورحمة الله . ثم صاح بمعاذ بن جبل : صل بالناس ، وصعد ذلك النور الذى ملأ الدنيا ضياء والكون سناء . فقام معاذ وقال : أيها المسلمون فجعتم برجل ما أزعم أنى رأيت أبر صدرا ، ولا أبعد من الغائلة ، ولا أشد حبا للعامة ، ولا أنصح لهم منه ، فترحموا عليه رحمه الله ! رحمه الله رحمة واسعة !

العدالة فى الاسلام

من عدالة أمـــير المؤمنين

عمر بن الخطاب رضى الله عنه

لفضيلة الأستاذ الشيخ أحمد على منصور

من علماء الأزهر

---

١ — عمر بن الخطاب وجبلة بن الأيهم :

اشتد الزمام حول الـكعبة فى موسم الحج ، ووسط هذا الزحام أخذ جبلة ابن الأيهم من ملوك الشام يطوف بالبيت ؛ فداس أعرابى طرف ردائه من غـير قصد ؛ فامتلأ قلب ابن الأيهم غيظا ، ولطم الاعرابى على وجهه ، فأصرها فى نفسه ، ثم شكاه إلى أمـير المؤمنين عمر بن الخطاب ؛ فأمر عمر باحضار جبلة ، ولما مثل بين يديه حـكم عمر عليه بأن يقتص منه الاعرابى ويضربه كما ضربه ؛ فعظم الأمر على جبلة ، وقال : كيف ذلك يا أمـير المؤمنين وأنا ملك وهو سوقة ؟!

فقال عمر : إن الاسـلام قد سوّى بينـكما . فقال جبلة : أمهلنى ليلة حتى أنظر فى أمرى ، وكان يرجو أن يغير حكم القصاص ، أو ينسى الامر ، ولما أقبل الليل ، ورأى جبلة أن عمر مصمم على تنفيذ حـكم القصاص ، غادر البلاد وفر من وجه العدالة .

فأى عدل وراء هذا العدل ؟ وأية مساواة بعد هذه المساواة ؟ يحمل جبلة ابن الأيهم الـكبر وعدم احترام الناس ، على لطم الاعرابى الذى لم يجن ذنبا يؤاخذ عليه ، وينظر أمير المؤمنين فى القضية فيأخذ بحق الضعيف وينصر المظلوم ، ولا يحابى رئيسا لرياسته ، ولا يهمل فقيرا لفقره ؛ وينصف الاعرابى من جبلة غير ناظر إلى ما هو فيه من جلال الملك وأبهة الحـكم .

ويختار وقت الحج للمقاصة ، وهو الوقت الذى يجتمع فيه الناس من كل صوب وحدب ، ليضرب للحاضرين عامة ، وللولاة والحاكمين خاصة ، أكبر مثل فى التمسك بأهداب العـدالة ، واحترام الغير ، والاخذ بحق الضعيف والمسكين ؛ وليعلن للناس كلهم أنهم أحرار لاسلطان لأحـد عليهم إلا بحق الله تعالى ، وهذه بلا جدال ، سياسة قيمة ، وتدبير عظيم .

٢ — عمر وزيد بن ثابت رضى الله تعالى عنهما :

ولى زيد بن ثابت القضاء فى أيام عمر ؛ فدخـل عليه أبى بن كعب ، وعمر بن الخطاب خليفة المسلمين ليحـكم بينهما فى قضية ، ولما رأى زيد بن ثابت أمير المؤمنين عمر قام من فوره ، وتخلى له عن أحسن مكان فى الحجرة . فغضب عمر ، وقال : هذا أول جور فى حكمك ، والواجب أن أجلس بجانب خصمى ! فأجلسه زيد بجوار أبى . ولما انتهى زيد من الحـكم ، قال له عمر : يازيد : لا يكون القاضى عادلا إلا اذا تساوى عنـده الرئيس والمرءوس .

لقد أشرق النور المحمدى على قلب عمر ، فطبعه على العدالة ، وصيره أكبر مثل للمساواة والانصاف ، يختصم هو وأبى بن كعب الى قاض من قضاته بيده توليته وعزله ، فيتنحى القاضى لعمر عن أحسن مكان فى حجرة القضاء ، فيأبى أمـير المؤمنين إلا أن يجلس بجانب خصمه ، ويحمل قاضيه على اتباع الحق ، والمساواة بين الخصوم ، وفى هذا عدل مجسم ، وإنصاف عظيم .

٣ — رسالة عمر لأبى موسى الأشعرى فى القضاء :

اختار عمر أبا موسى الأشعرى قاضيا للبصرة ، ثم كتب له رسالته الخالدة فى القضاء ؛ ولا تزال الدستور الفريد الذى يحتـذيه القضاة فى أحـكامهم ، ويهتدون بهديه ، وفيها يقول أمير المؤمنين :

بسم الله الرحمن الرحيم . من عبد الله عمر بن الخطاب أمـير المؤمنين ، الى عبد الله بن قيس : سلام عليك . أما بعد فان القضاء فريضة محكمة ، وسنة متبعة .

فافهم إذا أدلى (١) إليك ، فانه لاينفع تكلم بحق لا نفاذ له . آس (٢) بين الناس فى وجهك وعدلك ومجلسك ، حتى لا يطمع شريف فى حيفك (٣) ، ولا ييأس ضعيف من عدلك .

البينة على من ادعى ، واليمين على من أنكر ، والصلح جائز بين المسلمين ، إلا صلحا أحل حراماً ، أو حرم حلالا ، لا يمنعك قضاء قضيته اليوم ، فراجعت فيه عقلك ، وهُديت فيه لرشدك ، أن ترجع الى الحق ؛ فان الحق قديم ، ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل .

الفهم الفهم فيما يتلجلج (٤) فى صدرك ، مما ليس فى كتاب ولا سنة (٥) ؛ ثم اعرف الأشباه والأمثال ، فقس الأمور عند ذلك ، واعمد الى أقربها الى الله ، وأشبهها بالحق . واجعل لمن ادعى حقا غائباً أو بينة ، أمداً ينتهى اليه ؛ فاذا أحضر بينته أخذت له بحقه ، وإلا استحللت عليه القضية ؛ فأنه أنفى للشك وأجلى للعمى .

المسلمون عدول بعضهم على بعض ، إلا مجلوداً فى حد ، أو مجربا عليه شهادة زور ، أو ظنيناً فى ولاء أو نسب ؛ فان الله تولى منكم السرائر ، ودرأ بالبينات والايمان [٦] . وإياك والقلق والضجر ، (٧) والتأذى بالخصوم ، والتنكر عند الخصومات ؛ فأن الحق فى مواطن الحق يعظم الله به الأجر ويحسن به الذخر . فمن صحت نيته وأقبل على نفسه كفاه الله ما بينه وبين الناس ؛ ومن تخلق (٨) للناس بما يعلم الله أنه ليس من نفسه ، شانه (٩) الله ؛ فما ظنك بثواب غير الله عز وجل ، فى عاجل رزقه ، وخزائن رحمته (١٠) ؛ والسلام .

---

[١] أدلى اليك : تقدم اليك المتقاضون بحجتهم . [٢] آس بين الناس : سو بينهم
[٣] الحيف: الميل، أى ميلك مع الشريف لشرفه . [٤] يتلجلج . يتردد حتى كأنه موضع حيرة
[٥] الكتاب : القرآن الكريم ، والسنة : ما أثر عن النبى من قول أو فعل أو تقرير .
[٦] الظنين : المتهم ، ودرأ : دفع ، يريد منع الحدود .
[٧] القلق والضجر : ضيق الصدر وقلة الصبر .
[٨] تخلق : أظهر للناس ما ليس فيه .
[٩] شانه الله : قبحه وفضحه وأظهر نفاقه .
[١٠] فما ظنك الخ : يريد ماذا يكون ثواب الناس بجانب رزق الله فى الدنيا ورحمته فى الآخرة .

٤ — عمر والمرأة العربية :

رأى عمر تغالى الناس فى المهور ، فأراد أن يضع لها حدا ؛ فصعد المنبر ، وشرع يتكلم فى ذلك ، فقامت امرأة وقالت : كيف تفعل هذا وقد قال الله تعالى : « وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئاً » ! . فرجع أمير المؤمنين عن رأيه ، وقال : أصابت امرأة وأخطأ عمر .

فمن يحاكى أبا حفص فى هذا الأمر ؟ أو من يحاول لابن الخطاب تشبيهاً فى هذه الحادثة ! يرى التغالى فى المهور ، ويعلم ما يتبع ذلك من عدم الرغبة فى الزواج ، فيحث الناس على تقليل المهور ، حتى ينفتح باب الزواج على مصرعيه ، وتنبهه امرأة لا رجل إلى حق فيتبعه ، ويرجع عن رأيه أمام الجم الغفير من الناس ! إن فى هذا لعبرة لمن يعتبر .

٥ — حرص عمر على مال المسلمين وشعوره بالمسئولية :

لقد كان عمر حريصاً كل الحرص على مال المسلمين ، شديد التقوى والزهد عظيم الشعور بالمسئولية ؛ اشتهت زوجه الحلوى ذات مرة ، ولم يكن عندها ما تشتريها به ؛ فوفرت من قوتها شيئا قليلا كل يوم ، حتى صار عندها من المال ما يكفى لشراء الحلوى التى تريدها . ولما أخبرت عمر بذلك أخذ ما وفرته ورده إلى بيت المال ، ونقص من راتبه — على قلته — مقدار ما كانت توفره كل يوم ! .

وكثيراً ما كان عمر يستشعر المسئولية العظمى الملقاة على كاهله ، ويقول: لو أن جملا هلك ضياعاً بشط الفرات لخشيت أن يسأل الله عنه آل الخطاب ! .

فأى حرص على مال المسلمين ، وأى شعور بالمسئولية أعظم من هذا ؟ وأى قلب رحيم يحمله عمر بين جنبيه ؟ فياليت الرؤساء يقتدون به ، فينصفوا قومهم ، ويعملوا على إسعادهم ، ويجعلوهم شغلهم الشاغل ، وأمرهم المقيم المقعد .

ورضى الله تعالى عنك ياعمر ! فلقد كنت — بحق — بطل الاسلام ، وقائده المغوار ، وخليفته الأمين ؟

طيف مصر

مهداة إلى الأستاذ أبي العيون

من شاعر رجعي

أملٌ كما خفقتْ بُروق خُلَّب ... طفل يصيح به، وشيخ يكذب
كذبت أمانٍ لم يشرِّد دونها ... نوم، ولم يُثلم لسيف مضرب
سجعَ الحمام، فما استرد هديله ... شجو يردده وحزن يغلب
والنوح أتفه ما بذلتَ معونة ... لمعذب في دائه يتقلب

* * *

ناجيتُ مصر، فما ملكت محاجري ... والخطب لا ينفيه دمع يسكب
هتف الهوى برجالها فتجمعوا ... حتى إذا هتف الجهاد تشعبوا !
إن يخطبوا، فالخطب فيما يُخطب ... أو يكتبوا، فالقذع فيما يُكتب
عمرو ينازل بالمثالب خالدا ... وسعاد تحت الصفوف وزينب
من كل مفلول العزيمة خامل ... حرباء في ألوانه يتذبذب
طَبِنٌ بمختلف السباب يصوغه ... « ثرثارة في كل نادٍ يخطب »
أسد إذا احتدم الجدال مقذَّف ... أما إذا احتدم النزال فأرنب
شيع تلاعنُ لا ينهنه غيَّها ... خلق، ولا يدني لرشد منصب
ومحمَّق والعي ملء إهابه ... يسمو إلى الشرف الرفيع وينصب !
غفل الزمان فساد غير مسوَّد ... والماء إن يسكن علاه الطحلب
أقسمت لو نعطَى على أفهامنا ... أربى على بعض الرجال الجُندب

* * *

وخريدة كالدر في أصدافه ... والكف رَخْص، والبنان مخضب
ملكت جلالتها أريكة بيتها ... لا غاصب يدنو، ولا متغلب

تختال بين رياشه وقطينه ... كالشمس تشرق فى الجلال وتغرب
القلب ملك يمينها ، والمال تحـ ... ـت نعالها ، والروح فيما تطلب
برزت بميدان السياسة سافرا ... تتقحم الأهوال ما تتهيب
تدلى بمنطقها ، وعذب حديثها ... وتظل تخطب فى الجموع وتسهب
فكأنما ملك يخاطب جنة ... فمقدس لجلاله ، ومقرب . . .
أخت الغزالة إننى لك وامق ... وعليك من حسك السياسة أحدب
روض السياسة شائك ، وطريقها ... وعر ، ومركبها ـ فديتك ـ أصعب
صونى جمالك واحفظيه ، فإنما ... حق الجمال من السياسة أوجب
البيت أفضل ـ لو علمت ـ رعاية ... وأجل فى مجد الفتاة وأهيب
فابنى به الأخلاق صرحا شامخا ... تتخرب الدنيا ولا يتخرب
وارعى بنيك فهم عماد مكارم ... وسداد عادية ، وغرس طيب
ما الشعب إلا بالبيوت فإن هوت ... غشى شوارقها المضيئة غيهب
قالوا : الحجاب ، فقلت: تلك سخافة ... أرأيتم شمس الضحى تتحجب ؟
قولوا : الفضيلة ، لا تقولوا غيرها ... فسلاحها عند الدفاع مجرب
لا خير فى حجب بغير فضيلة ... فى الليل أكثر ما تدب العقرب
ياطيف مصر ، وأنت أكرم مرشد ... قل لى : بأى طريقة أتمذهب ؟
قام الشجار على المذاهب بيننا ... حزب نؤيده ، وآخر يشجب
كل يعزز فى السياسة دينه ... والخصم يضرب فى البلاد ويطرب
غلب الهوى ، وسرت بمصر سمومه ... فمضت بمقصدها المقدس مغرب
أبنى أبى ، مصر الغداة لما بها ... فابكوا مفاخرها المخيلة أو ثبوا
أنتم فوارسها ، وأنتم داؤها ... والداء أقتله المسبب الأقرب
حبل الخصام الى انفصام ، والهوى ... سهم بمنتضل العظائم أخيب

* * *

ياسائق الوجناء يحدو خلفها ... أعلى صراط الرشد أم تتنكب ؟
خل الحداء ، فقد مللنا كأسه ... وانظر ، لعل طريقنا لا يركب
الجو ، متعكر الجوانب حالك ... والدرب وعر ، والصحاب تشعبوا

ألا أهبت بهم فيرشدَ حائر ... ويسير وقاف ويلحق متعب ؟
الفرد أدنى ما يكون ضلاله ... والجمع أدنى للرشاد وأقرب
والجيش مالم تأتلف وحداته ... مهما توافر جمعه لا يغلب
الله يعلم أننى لك وامق ... يا مصر إلا أننى أتجنب
لي فى هواك مواقف صخابة ... الفضل يقضيها علىّ ويوجب
لا أبتغى الزلفى لديك بذكرها ... لكن بمحض بنوتى أتقرب
أمنيتى لك أن يوفق قائم ... بالأمر فيك ، وأن يتم المطلب

دعابات شعرية

قال العتبي : دخل ابن دعبل على بشر بن مروان لما تولى الكوفة ، فقعد بين السماطين ، ثم قال : أيها الأمير ! إنى رأيت رؤيا فأذن لى فى قصصها . فقال قل . فأنشد :

وأغفيت قبل الصبح نوم مسهد ... فى ساعة ما كنت قبل أنامها
فرأيت أنك رعتنى بوليدة ... مفلوجة حسن علىّ قيامها
وببدرة حملت إلى وبغلة ... شهباء ناجبة يصر لجامها

قال له بشر بن مروان : كل شيء رأيت فهو عندى إلا البغلة فإنها دهماء فارهة . فقال ابن دعبل : امرأتى طالق ثلاثا إن كنت رأيتها إلا دهماء إلا أنى غلطت !

وروى الشيبانى عن البطين الشاعر أنه قدم على على بن يحيى فكتب إليه :

رأيت فى النوم أنى راكب فرسا ... ولى وصيف وفى كفى دنانير
فقال قوم لهم حذق ومعرفة ... رأيت خيرا وللاحلام تعبير
رؤياك فسّر غدا عند الأمير تجد ... تعبير ذاك وفى الفال التباشير
فجئت مستبشرا مستشمراً فرحا ... وعند مثلك لى بالفعل تبشير

فأمر له على بن يحيى بكل ما ذكر فى شعره .

ناحية جديدة :

فى تفسير القرآن

لحضرة الأستاذ محمد عبد الحليم أبو زيد

من آيات إعجاز القرآن ، أن كل جيل يشرئب دائما الى محاولة الإلمام بهذه المعجزة الخالدة ، ويجهد فى اتخاذ ما تجمع لديه من معارف سبيلا للتغلغل الى بواطنها ، وسلما للارتقاء الى ذراها ؛ وقد انطوت تلك الأجيال المتعاقبة ولا تزال مجهوداتها يعوزها طابع النضج والاكتمال ؛ وقد جاء هذا العصر تهب من أردانه ريح الغرور بفتوحاته العلمية ، ويشمخ بتسلطه على كل ما استعصى ، وبيانه لكل ما استغلق ، ولكنه ظل واقفا إزاء هذا الحصن مطأطئ الرأس ، غاض الطرف ، وأوشك العلم أن يباعد بينه ويتقيه ، ولكنه يحاول الآن أن يعاود الكرة لكن فى تهيب وخشية . وساقنا الحديث ذات مساء الى هذا الموقف من العلم نحو القرآن . فقد كثر الهمس عن عمل المجمع فى هذا المجال ، وغيره من الهيئات ، فقال صاحب الرسالة : هناك نمط من دراسة القرآن لم يمهد قبل ذلك ؛ فلو كتب لهذا الجهد أن يتواصل ، لكان آية الإبداع فى هذا العصر ، ولأزال كثيرا من اللبس فى تحديد كثير من ألفاظ القرآن ؛ وأضاء تلك النواحى التى يكثر فيها العناد لضآلة النور الذى يشع فيها .

هذا النوع من الدراسة هو الذى كان يقوم به الأستاذ كزنوفا فى الكوليج دى فرانس :

وقد مهد الأستاذ الطريق لمن يسير ، ووضح النهج لمن يعمل ، ويتناول جهده ألفاظ القرآن محاولا الكشف عن أرومتها ، وأطوار حياتها ، فهل الكلمة نبتت جذورها فى العربية أو فى لغة أخرى كالآرامية والعبرانية أو البابلية ؟ ومدلولها الاول ؟ وإلى أى المعانى تحول ؟ وعلى أيها استقر ؟ وبأى معنى تناولها القرآن ؟ حتى يتعنى أن تأخذ ألفاظ القرآن وضعها المحكم ، فلا اضطراب ولا تأرجح ، مما يجعل مهمة فهم الألفاظ فهما دقيقا ، عسيرة شاقة ،

وفقهها القرآني يعتريه شيء كثير من الغموض ، مما يجني على تحديد المعنى المقصود ؛ كما نجد مثلا في كثير من الكلمات لا يزال معناها موضع أخذ ورد بين العلماء مثل « وقولوا حطة » « والاميون » ، وغيرها وقد أخذ الأستاذ كرنوفا ألفاظ القرآن لفظا لفظا ؛ فمثلا يبتدىء بـ (الم ذلك الكتاب) ، فيأخذ لفظ الكتاب ويبحث هل أصله عربي ؛ أم لا ؛ فإذا كان عربيا فماذا كان معناه في لهجته العربية ؟ وهل استعمله القرآن على سنة العرب ، أم عدل به الى نحو آخر من التعميم أو التخصيص ، أو المجاز ، أو الكناية .

وإذا كان قد نشأ في لغة أخرى كالعبرانية أو البابلية ؛ فماذا كان معناه في هاتين اللغتين ؟ وكيف تطور فيهما ؟ وما الصورة التي نقل بها إلى العربية وما معناه في العربية ؟ وما المراحل التي قطعها حتى ألقى عصا تسياره بين ألفاظ القرآن ؛ حتى إذا فرغ منه أردفه بلفظ غيره فيسير به سيرته مع اللفظ الأول . فتصور لو ظفر القرآن بهذه الدراسة فأي فوز كانت غنمته الدراسات العربية عامة ، ودراسة القرآن خاصة ، وغدا مصورا عظيما لتفسيره تفسيرا لا مجال فيه للتخبط والاحتمال ؟ وقد فرغ الاستاذ مما يقرب من جزء على هذا المثال .

أما كان يجدر بأن نعني بنشر هذا الجزء ليكون وفاء للقرآن واعترافا بجهود العلماء ، ونموذجا يحتذى ، ومشروعا يجب أن يتم ؛ وقد بدت عندنا طلائع نهضة في العناية بدراسة هذه اللغات ، وعندنا من يحذقها . فلم لا يتوفر هؤلاء العلماء ، يعاونهم بعض المستشرقين ، ممن لهم بحوث في هذه الجوانب ؟ وإذا لم يكن عندنا الآن ، فلم لا نعد العدة لمثل هذا العمل الخطير ؟ ونأخذ في العمل أو في تحضيره لنقدم الدليل على أننا أمة تعتز بكتابها أولا ، وبالعمل ثانيا ، ولا نألو جهدا في سبيلها ولنثبت أننا أمة حية متوثبة ، وإلا فبماذا يحكم علينا التاريخ ، وقد قام يحاول هذا العمل رجل لا تدفعه العقيدة به ، بل يحفزه الوفاء للعلم ، وخدمة الانسانية ؛ فهل هذا الحديث يثير بعض من يملكون تأدية هذه الرسالة أو على الأقل تهيئة الجو لها ، والعمل على نشر هذه الباكورة وإذاعتها ليرى المسلمون كيف يخدم القرآن والدراسات الاسلامية ، وبأي أسلوب علمي تكون الخدمة ؟ ؟

فتوى شرعية

فى مأتم الأربعين ، وما يصل نفعه للميت من أعمال الطاعات

استفتى حضرة الأستاذ حافظ البديوى المحامى حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ العلامة الجليل الشيخ حسنين مخلوف مفتى الديار المصرية ، فى موضوع الاحتفال بذكرى الأربعين ، فتفضل فضيلته باصدار فتوى فى ذلك نشرت خلاصتها بالأهرام فى اغسطس الماضى ، فكان لهذه الكلمة الجليلة أثر عظيم فى نفوس العقلاء الذين يرجون أن يتجرد المجتمع الاسلامى من البدع التى ألصقها به الجاهلون ، وأقرهم عليها بسكوتهم العالمون . ومضى من لم يقرأ تلك الفتوى القويمة يتطلبها ولا يجدها ، وشعر فضيلة الأستاذ الجليل بهذه الحاجة الملحة فرأى أن يأمر بطبعها ، وأهدانا فضيلته بنسخة منها ، فتصفحناها فاذا بها لم تقتصر على ما جاء فى جريدة الأهرام من ملخصها ، بل نشرت برمتها .

ومما زاد فى قيمتها ، وجعلها من الأمور الواجب الاطلاع عليها ، أن فضيلة الأستاذ الجليل ، وضع عليها تعليقات هامة تمس الحاجة إليها ، فاشتملت فيما اشتملت عليه : على أحوال الروح فى البرزخ ، الحياة فى القبر ، السؤال فيه ، والدعاء للميت ، والتصدق عليه ، والحج والصوم عنه ، والقراءة له الخ الخ .

هذه كلها أمور يحسن أن يعرفها الناس معرفة صحيحة ، بعيدة عن الخلط والخبط فيها كما يفعل كثير من الناس اليوم وقد انتحلوا لهم عادات غير إسلامية ، مما ورد فى الاسلام التحذير الشديد منها .

كل هذا أتى عليه فضيلة الأستاذ الجليل فى رسالته بأوضح أسلوب وأبلغه فكان عملا كريما نرجو أن يعم الانتفاع به ، وأن يقف المسلمون عند حدوده ، فلا ينتحلوا ما ليس فى سنة نبيهم ، ولا أعمال سلفهم .

وإنا فى هذا المقام نثنى على حضرة صاحب الفضيلة المفتى الثناء الذى يستحقه إمام جليل مثله تصدى للبدع الشائعة فدحضها ، وللتقاليد الضارة فنقضها ، راجين له الله أن يثيبه ثواب الأئمة العاملين ، وأن يبقيه ذخرا للدين.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحالة النفسية وتأثيرها في الأفراد والجماعات

لا يصدر من الانسان أي عمل إرادي، حسنا كان أو سيئا، إلا تحت تأثير حالة نفسية تدفع إليه؛ وهذه الحالة تتولد في النفس من شعورها بحاجات من ضروب شتى، ولا تستثنى من ذلك الحيوانات العجم، ولكن مع هذا الفارق العظيم، وهو أن الانسان يسيطر على أعماله مدفوعاً من علم وعقيدة وخلق، وأما الحيوان فيندفع وراء شؤونه الحيوية المحدودة مقودا بحاجاته المادية، وغرائزه الفطرية.

بدأ الانسان حياته على الأرض على حالة من السذاجة لا تميزه عن العجماوات في كبير شيء، بل كان العجماوات بما فطرت عليه من ضروب الصناعات الضرورية لحياتها، وما متعت به من صنوف الأعضاء المناسبة لإحداث تلك الصناعات، وما غرز فيها من الإلهام لإتمامها على أكمل وجه، كان لها السبق في هذا المجال حتى اضطر الانسان لتقليدها في كثير من أعمالها.

ولكن الانسان بما أودعه صميمه من الروح الإلهي، أخذ ينظر فيما حوله ببصيص من نور هذا الروح، فانفتحت أمامه باحات النظر في نفسه وفي البيئة التي نشأ بها، وفيما يجب أن يعمله فيها، ليأمن على نفسه أولا ثم على زوجه وولده، ثم على عشيرته. فحصل على معارف بدائية ساذجة على حياته الشخصية ووجوه المحافظة عليها، ثم على الجماعة التي يعيش معها وأساليب الدفاع عنها؛ وأداه شعوره على وجوه الارتباط بها الى النظر في الأصول التي يقوم عليها هذا الارتباط، وهذه أول ما جاش بصدره من معاني الحقوق والواجبات، ومبادئ المباحات والمحظورات، كل ذلك في دائرة الضرورات الحيوية.

ولكن الروح الإلهي المستكن في صميم الانسانية لم يلبث، بعد أن أمن الأفراد على حياتهم الشخصية، أن دفع بهم الى النظر فيما هو حسن وما هو قبيح

وفيما هو خير وما هو شر ، كل ذلك فى حدود الحالة البدائية ؛ ولكن هذا الروح الكريم لم ين بعد أن وجد الانسان فراغا فى التفكير فى ذاته كيف نشأت ومن أين أتت ، وفى مصيرها إذا تهدم جثمانه ، وفيما آل إليه أمر آبائه وأسلافه من قبله ، أن يجول جولات بعيدة المدى فى المجردات العالية .

كان من حكمة قيم الوجود عز وجل ، ومن مقومات العالم الانسانى ، ومصلحته المتعلقة بتطوره وكماله ، أن جعل فى كل بيئة بشرية رجالا ميزهم ببصيرة نيرة ، وعقلية متميزة ، استأهلوا معها أن يكونوا لغيرهم قادة روحيين ، يعينونهم على هتك حجب الحيوانية ، وكشف الأسرار الوجودية . وقد ثبت فى علم الحفريات أن الانسان اعتقد بوجود عالم الروح من أول نشوئه ، بدليل ما وُجد على أسلحته من الطلاسم والرموز . ولم توجد آثار قط لأمة كانت تخلو من هذه العقيدة .

كل هذا يدل على أن الانسان بما مُنحه من الروح العلوى ، لم يلبث بعد وجوده أن حام حول المجردات ، ولو على أسلوب بدائى ساذج ، محاولا بذلك أن يحل من العالم المحل المُمتاز الذى أعدته القدرة التى أوجدته على هذه الشاكلة للحلول فيه ، وهذا الإعداد يبرر كل ما نيط به من خلافة الله فى الأرض ، وكل ما أوعد به من تبعات إن هو قصر عن هذه الغاية .

وهذا الاستعداد العالى فى الانسان لادراك المجردات اقتضى أن يرسل الخالق اليه فى الحقبة بعد الحقبة من الدهر ، رسلا من بنى نوعه مبشرين ومنذرين حتى لا تستولى عليه الغفلات فتحرمه متابعة عروجه إلى الدرجة التى خلق ليشغلها فى هذا الوجود .

وقد مرت على الانسان وهو فى هذا الدور دهور دهارير حذق فيها فهم أصول المنطق الفطرى المحصورة فى آيات من الوحى الالهى الذى تولى الانسان منذ أقدم الأزمان ، وهو مؤدى قوله تعالى فى القرآن : « من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها ، وما ربك بظلام للعبيد » « يأيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم » « من اهتدى فانما يهتدى لنفسه ، ومن ضل فانما يضل عليها » . « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » . « فمن

اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين » . « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » . « ولا تستوى الحسنة ولا السيئة ، ادفع بالتى هى أحسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم . وما يلقاها إلا الذين صبروا ، وما يلقّاها الا ذو حظ عظيم » .

كل هذه الأوليات الادبية وردت فى جميع الكتب السماوية التى تولت الجماعات البشرية من أقدم العصور إلى يومنا هذا ، فكان منها للانسان ذخر أدبى بنى عليه سيرته فى قومه ، وشذعنها بغلبة الطبيعة عليه فى معاملة غير الأقربين .

اعتمادا على هذا الذخر الادبى ، أعلن الحق جل وعز فى وحيه الاخير ناموساً اجتماعياً تؤيده جميع المعارف الخاصة بحركات النفوس واستحالاتها الى أعمال فى الخارج ، فقال تعالى : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » أى أن الله جات قدرته لا يغير ما بقوم من بؤس وضعة ، أو من عز وجاه حتى يغيروا ما بأنفسهم ، إما مما ينافى مصلحة الوجود من نوايا الشر ، ومرامى الظلم والعدوان ، وإما مما أوجب لهم ماهم فيه من السؤدد باتباع السنن التى أوصلتهم اليه .

هذا من النواميس الإلهية الخاصة بالشؤون الشخصية والاجتماعية مما يجب أن يحفظ ويكرر التأمل فيه .

يخيل لأكثر الناس أن الامور الجزئية والكلية فى هذا العالم تجرى على غير نظام ، فهى لا تتبع سيرة الانسان فى حياته من صلاح أو فساد ، ولا ما فى نفسه من نية خير أو شر ؛ ويؤيدهم فى هذه العقيدة أن التوفيق يوآتى الخيّرين والشريرين بدون تمييز ، وقد يحابى الآخرين فيسوّدهم على الاولين ؛ فيقولون لو كان فى العالم قانون يحد من متاع الشريرين لما حاد عن جادة الاستقامة أحد .

والحقيقة أن هؤلاء المستشكلين واهمون ، فليس المال ولا السؤدد من معايير السعادة التى يطمح إليها الانسان ؛ فالسعادة شعور فى القلب يمد صاحبه بالطمأنينة والغبطة ، ويحبوه بالسكينة والسعادة ؛ وإن كان لايملك قوت يومه .

ودليلنا على ذلك أن كبار القادة من المرسلين والأنبياء والفلاسفة والحكماء، آثروا الفقر على الغنى، وكان أحدهم لو أراد لادخر لنفسه وذويه أكبر قسم من ثروة الأمة التى كانت تفديه بروحها؛ ولكنه آثر الكفاف من العيش، واحتذى أهله وذووه والمقربون إليه مثاله، فخرج كثير منهم عن أموالهم وعاشوا فقراء اكتفاء بما يشعرون به من السعادة القلبية التى لا تعدلها لذة مادية مهما عظمت. وفى سيرة النبى صلى الله عليه وسلم وسيرة آله وصحابته الأقربين مثال محسوس لما نقول.

حتى أن النبى صلى الله عليه وسلم توفى ودرعه مرهونة عند يهودى، وهو الرجل الذى كان تحت يده مال دولته. وتولى خليفته أبو بكر فأصبح يعمل لتحصيل قوته بكده، فاعترض عليه عمر قائلا له: يا أمير المؤمنين إنك لا تستطيع أن تجمع بين النظر فى مصالح الأمة وبين العمل لمعاشك، وإنما أنت أجير للأمة انتخبتك لتدبر أمورها، فخذ من بيت المال ما يكفيك. فاقتنع أبو بكر بقوله وكان يأخذ من مال الأمة ما يقوته هو وأهله كرجل من عامة المسلمين.

فالذين يقيسون السعادة بالثروة واهمون؛ ألم تر أن الله جعل العاقبة للمتقين، فنصر أصحاب هذه المبادىء وأذلهم من أعدائهم وأخضع هؤلاء لسلطانهم صاغرين؟.

ولا تشذ الجماعات البشرية عن هذه السنة؛ فالأمة التى تبنى عظمتها على القوة والغشمرية وعدم المبالاة بالنواميس الإلهية لا تلبث أن ينهار بنيانها، ويزول سلطانها، وتصبح كأن لم تغن بالأمس. « قل سيروا فى الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين ».

فمدار السعادة للآحاد والأمم على الحالة النفسية الفردية أو الاجتماعية؛ فمن شذ عن هذا الناموس، وخيل له أن الأمور تجرى سبهللا، فهو فى ضلال بعيد، « أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون؟ ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين ».

محمد فريد وجدى

أحب الايام الى الله

لفضيلة الأستاذ الشيخ طه الساكت
المدرس بالأزهر

عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما من أيامٍ العملُ الصالح فيها أحبُّ الى الله من هذه الايام - يعنى أيام العشر - قالوا : يا رسول الله ، ولا الجهاد فى سبيل الله ؟ قال : ولا الجهاد فى سبيل الله ، إلا رجل خرج بنفسه وماله ، فلم يرجع من ذلك بشيء » . رواه البخارى .

* * *

من محاسن هذا الدين أنه لم يدع خلة من خلال الخير والبر إلا رَغّب فيها وحضّ عليها ، ثم يسر سبيلها ، وبشر بجميل عاقبتها ، وكريم مثوبتها ؛ كما لم يدع خصلة من خصال الشر والاثم إلا نفّر منها وكره النفوس إليها ، ثم عسر سبيلها وتوعد عليها . ولما كانت شعب البر ، وهي أكثر من أن تحصى ، أجل من أن ينهض بها أحد من الناس بالغا من الفضل ما بلغ ، أعد الله لعباده مواسم كريمة ، وأتاح لهم فرصا مباركة ، فى أزمنة محدودة ، وأيام معدودة ، ضاعف لهم فيها الحسنات أضعافا كثيرة ؛ ليسارعوا فيها الى الخيرات ، ويتجروا فيها بصنوف القُرَب والطاعات ، فيعوض مقصر ما فاته ، ويدرك مؤمل ما تمناه .

وحكمة أخرى بالغة ، وهي أن الله سبحانه علم أن فى عباده ضعفا وعجزا وميلا الى الكسل والهوى والشهوة ، فمنحهم هذه المواسم جبرا لضعفهم ، وعونا لعجزهم ، وإرغاما لشيطانهم ؛ وذلك أثر من آثار رحمته بهم وفضله عليهم .

ومن فضله جلت آلاؤه أن فرق هذه المواسم التى اصطفاها ، فى خلال العام كله ، ترغيبا للعاملين ، وتنشيطا للخاملين ، لئلا تضعف الهمم ، وتفتر العزائم ، ببعد الشقة وطول الزمن .

ومن هذه المواسم التى اختارها الله لعباده ، ودعاهم الى اغتنام العمل فيها ، أيام العشر الأول من شهر ذى الحجة ؛ جعلها الله أفضل أيام الدنيا ، وأحب الأزمان إليه ، وأدناها الى رضوانه وكرمه ؛ العمل فيها أعظم الأعمال ، والأمل فيها أقرب الآمال ، والحسنة فيها بسبعمائة ضعف الى أضعاف كثيرة لا يعلمها إلا الله عز وجل « والله يضاعف لمن يشاء ، والله واسع عليم » .

وإذا كان يوم الجمعة ، وهو موسم الاسبوع ، خير يوم طلعت عليه الشمس كما ثبت فى صحيح مسلم وغيره ، فإن كل يوم من هذه الأيام العشر خير من يوم الجمعة الذى ليس فيها ، كما يدل على ذلك إطلاق الحديث ، وكما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما ، وهو من هو اتباعا للسنة واقتفاء للآثار ، أنه قال « ليس يوم عند الله أعظم من يوم الجمعة ، ليس العشر ، فإن العمل فيها يعدل عمل سنة » . بل إن تفضيل العمل فيها على الجهاد فى سبيل الله وهو ذروة الاسلام ومناره ، أعظم دليل على فضل هـذه الايام على الدهر كله دون جدال أو استثناء ؛ اللهم إلا ضربا واحدا من ضروب الجهاد لإعـلاء كلمة الله عز وجل ، هو أن يخرج المجاهد مخاطرا بنفسه وماله ، يبتغى الشهادة ، ويرجو الحسنى وزيادة ، ثم لا يرجع بنفسه ولا ماله ؛ هذا النوع وحده من أنواع الجهاد ، وهو أعلاها شأنا وأجلها مكانا ، هو الذى يعدل العمل فى عشر ذى الحجة أو يزيد عليه ؛ على أن العمل فى هـذه الأيام جهاد للنفس والهوى ، وناهيك منه (١) . وحسبك فى فضل الجهاد الذى اقترن بهـذه الأيام فساوته أو أربت عليه ، ما جاء فى الصحيحين أن رسول الله صلى الله عليه وسـلم سئل عما يعدل الجهاد فى سبيل الله فقال : لا تستطيعونه ، فأعادوا عليه مرتين أو ثلاثا ، كل ذلك يقول لا تستطيعونه ؛ ثم قال: « مثل المجاهد فى سبيل الله كمثل الصائم القائم ، القانت بآيات الله لا يفتر من صـلاة ولا صيام حـتى يرجع » . وقد أقسم الله بها تعظيما لها فقال عز من قائل « والفجر وليال عشر » (٢)

---

(١) هذا رجل ناهيك من رجل معناه أنه بجده وغنائه ينهاك عن تطلب غيره .

(٢) كما قال غير واحـد من السلف والخلف . وقيل هى العشر الأخـير من رمضان ، وقيل العشر الأول من المحرم .

وإنما رفع الله قدرها ، ونوه صلوات الله وسلامه عليه باسمها ، لأنها خلاصة الأشهر الحرم ، ومجمع أمهات العبادة وأصولها ، وموعد الهجرة إلى الله والرحلة إلى بيته ، والجهاد فى مرضاته . وإذا كان الله تعالى قد اصطفى الأشهر الحرم وعظمها ، فقد اصطفى منها شهر ذى الحجة وزاده تعظيما ، ثم اختار عشره الأول فزاده شرفا وفضلا ، فهى بلا ريب خير الأيام ، وصفوة العام .

ولا يعارض هذا ما جاء فى فضل ليلة القدر ، وأنها كما قال تعالى : « خير من ألف شهر » فإن هـذا الفضل ثابت لأيامها دون لياليها . والحق كما قال ابن القيم أن ليالى العشر الأخير من رمضان أفضل من ليالى عشر ذى الحجة ، وأيام عشر ذى الحجة أفضل من أيام عشر رمضان . وبهذا البيان يزول الاشتباه ، ومن هنا كانت ليلة القدر أفضل الليالى على الإطلاق ، كما أن يوم النحر أفضل الأيام على الإطلاق ، وكفى أن سماه الله تعالى يوم الحج الأكبر (١) . ويلى يوم النحر فى الفضل يوم عرفة ، وقد صح أن صيامه يكفر ذنوب سنتين ، وما من يوم يعتق الله فيه الرقاب أكثر منه فى يوم عـرفة ، وفيه يتجلى الله على عباده ثم يباهى ملائكته بأهل الموقف ، وقد جاءوا شعثاً غبراً خاشعين لله ، راجين من فضـله رضاه ؛ ولئن كان يوم النحر يوم الوفادة والزيارة ، إن يوم عرفة يوم التوبة والضراعة ، والابتهال والطهارة (٢) .

هذا ، وإذا استبان فضل هذه الأيام العشر ، فإنا نحاول بعون الله وتوفيقه أن نبين السر فى تخصيصها بهذا الفضل ، مع يقيننا بأن مرد التفضيل إليه سبحانه ، فهو الذى يفضل من شاء وما شاء ، كما قال جـل ثناؤه « وربك يخلق ما يشاء ويختار » . ولا بد لنا قبل ذلك أن نقف ولو قليلا على تاريخ هـذه الأيام فى الجاهلية الأولى ، لنعرف كيف بدلها الله من الرجس طهرا ، ومن الضلال هدى ، ومن الظلام نورا .

---

(١) كما فى سورة براءة ، وقد بعث النبى صلى الله عليه وسلم عليا ليقرأ صدرها فى موسم الحج فى السنة التاسعة ، وكان أميره أبا بكر رضى الله عنه ، وكان التبليغ يوم النحر .

(٢) انظر أول زاد المعاد فى اختيار الله تعالى وتفضيله بعض الأشياء على بعض .

لقد بدل العرب فى الجاهلية ملة إبراهيم حنيفا ، فملئوا البيت بالرجس والأوثان ، وأفسدوا الشعائر بالزور والبهتان ، وقدموا لآلهتهم الذبائح والقرابين ، واتبعوا ما تتلو الشياطين ، وجعلوا هذا الموسم ميدانا لكل خرافة وضلالة ، وشعوذة وجهالة ؛ حتى أرسل الله رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ، فمحا معالم الغواية ، ورفع منار الهداية ، وثبت دين الله فى الأرض ، وأعاد ملة أبيه إبرهيم طاهرة نقية ، استجابة لدعوته عليه السلام إذ قال « ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم » .

وما إن تم فتح مكة ودخل الناس فى دين الله أفواجا واستقر الإسلام فى جزيرة العرب ، حتى عاد هذا الموسم ميدانا للإيمان والهدى والنور ، وإعلانا لدعوة الحق ، ووسيلة أىّ وسيلة للتعارف والتعاون على البر والتقوى .

ولا يقولن قائل إن التمتع بهذا الموسم خاص بمن شد الرحال الى بيت الله الحرام ، وأدى مناسك الحج وشعائره على قواعد الاسلام ، أما من أدى الفريضة أو كان عاجزا عنها فليس له فى فضيلة هذا العشر من نصيب ؛ فان الجواب عند من يعرف أن المسلمين أمة واحدة دينهم واحد وإلههم واحد ووجهتهم واحدة ، يتعاون حاضرهم وغائبهم ، وظاعنهم ومقيمهم ، وغنيهم وفقيرهم ، على المصلحة والخير العام ؛ ولئن فات المقيم التمتع بمناسك الحج وشعائره ، وشهود الاسلام فى أكبر معالمه وأجمل مظاهره ، لا يفوته العمل وهو فى وطنه لنفسه ولامته على ما يرفع شأن الاسلام والمسلمين ، ويعيد هذه الذكريات خالدة فى العالمين .

* * *

أرأيت كيف كان هذا العشر غرة الدهر ، وخلاصة الأيام ، ومسك الختام من كل عام ؟ أوَ رأيت أن السعيد كل السعيد من وفق لاغتنام فرصته ، وتحصيل فضيلته ؛ إذ كان أحب الأيام الى الله ، وأدناها الى إحسانه ورضاه ؟ ؟ .

دراسات فى تاريخ الفقه الاسلامى :

هل كان عند العرب فقه قبل الاسلام ؟

لحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ فكرى ياسين
المدرس بكلية الشريعة

كل من يدرس الحالة الاجتماعية للعرب قبل الاسلام ، يستطيع أن يخرج منها ـ مهما كان متعصبا لهم ، ومتشيعاً لمجدهم ـ بحقائق ملموسة ، ، وقضايا مسلمة ، لا سبيل إلى إنكارها ، أو المكابرة فيها .

فقد كانوا ينقسمون إلى قسمين : بدو وحضر ، وكان البدو هم الأغلبية الغالبة منهم ، وكان الجهل فيهم فاشيـا ، والأمية منهم متمكنة ، حتى ليقول ابن خلدون عنهم فى مقدمته : « وهم أبعد الناس عن العلوم ، لأن العلوم ذات ملكات محتاجة إلى التعليم ، فاندرجت فى جملة الصنائع ، والعرب أبعد الناس عنها ، فصارت العلوم لذلك حضرية ، وبعُد العرب عنها ، وعن سوقها » .

وحتى ليروى البلاذرى فى كتابه « فتوح البلدان » أن الاسلام جاء وليس فى قريش إلا سبعة عشر رجلا ، كلهم يكتب ، وعدّ منهم : عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب ، وعثمان بن عفان ، وأبا عبيدة ، وطلحة ، وغيرهم ؛ وليس فى نسائهم إلا بضعة منهن ، كن يكتبن ، مثل حفصة ، وأم كلثوم زوجى النبى صلى الله عليه وسلم ، والشفاء بنت عبدالله العدوية . وإذا كان هذا هو شأن قريش فى الأمية ، مع أنها أرقى القبائل فى الحجاز ، فما بالك بالقبائل الأخرى؟

نعم ، قد وجد إلى جانب ابن خلدون والبلاذرى من يقول عن العرب : إنهم أتم الناس عقولا وأحلاما ، وأطلقهم ألسنة ، وأوفرهم أفهاما ، وإن ذلك

استتبع لهم كل فضيلة ، وأورثهم كل منقبة جليلة (١) . ومن يقول : إن العرب أفضل الأمم ، وحكمتها أشرف الحكم (٢) . إلا أن الظاهر مما وصل إلينا من علومهم يدلنا على أن ما كان عندهم من هذه العلوم ، لايتجاوز مبادىء أولية ، ومعلومات تجريبية ، لا أثر فيها للأصول الفنية ، ولا للطرق الاصطلاحية ، ولا للبحوث المنظمة ؛ ولايصح أن تسمى علما إلا من باب التسامح والتوسع فى العبارة ؛ فان معظم ما كان عندهم هو معرفة الأنساب والأنواء والأخبار والنجوم والقيافة والعيافة ، ومعرفة شىء من الطب ، مبنية فى غالب أمرها ـ كما يقول ابن خلدون وغيره ـ على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص ، متوارثة عن مشايخ الحى وعجائزه ، وليست مبنية على قانون طبيعى ، ولا على موافقة المزاج ، ولم تكن مدونة فى كتب أو مؤلفات ، وإنما هى من نوع ما يحسن أهل البادية من طريق التجربة .

وإننا لا نقصد من إيراد هذه الإلمامة الوجيزة عن الحالة العلمية عند العرب قبل الاسلام ، سوى أن نشير إلى أن ذلك قد استتبع بطبيعة الأمر التأثير فيما يصح أن يسمى « النظام القانونى أو التشريعى عند العرب فى الجاهلية » ؛ فلم يكن لديهم من هذا النوع شريعة محدودة ، ولا قواعد ثابتة ، ولا طرق منظمة ، ولا حكومة تنفيذية ، تحكم بمقتضى قانون مدون ، أو تسير على أنظمة معروفة ، أو تستطيع أن تنصر المظلوم ، وتردع الظالم ؛ وكل ما كان لهم من هذا القبيل إنما هو نوع من النظم والضوابط التى استمدوها من العرف والعادات والتقاليد ، واقتبسوها من التجارب والديانات التى كانت منتشرة فى بلاد العرب وقتذاك .

فقد كان الذى يتولى فض منازعاتهم ، ويقوم بالفصل فى خصوماتهم ، شيخ القبيلة الذى كان يراعى فى اختياره كبر السن ، وكثرة التجارب ، والشجاعة ، وسداد الرأى ؛ أو الحكم ، وكان ينتخب فى الغالب ممن عرفوا بالشرف ، والصدق والأمانة ، وأصالة الرأى ، والنزاهة فى الحكم ؛ ولم يكونوا مقيدين

(١) الآلوسى فى بلوغ الأرب .
(٢) ابن رشيق فى العمدة .

فى تحاكمهم إلى شيخ القبيلة أو الحكم بالخضوع لرأيه ، والنزول عند حكمه ، بل كان فى مكنتهم أن يتمردوا على ذلك ، ولا شىء يلحقهم من ورائه إلا غضب القبيلة ؛ كما كانوا يرفعون منازعاتهم أحيانا إلى الكاهن ، لاعتقادهم أنه يستطيع إظهار الحق ، بوساطة تابع له من الجن يطلعه على كل شىء ، أو إلى العراف ، لاعتقادهم أنه يعرف الأمور عن طريق الفراسة والقرائن .

وقد جاء فى بعض النقول الصحيحة أنهم كانوا يعرفون بعض مناسك الحج ، ويصومون يوم عاشوراء ، ويتحنثون فى رمضان بالصوم ، ويغتسلون من الجنابة ، ويختتنون .

وورد فى بعض المصادر التاريخية ما يفيد أنه قد وجد بمكة قبيل الاسلام شىء من الرقى فى الأنظمة القضائية والحكومية ، بتوزيع عدة من الوظائف بين قبائل قريش ، وبوضع اتفاقات تضمن السلم بينهم ، وذلك كالحجابة والرفادة والسقاية واللواء والندوة والاشناق ، وحلف الفضول (١) ،وأن المدينة كانت خيرا من مكة فى هذا الرقى النسبى ، لاختلاط العرب فيها باليهود وبالمسيحيين ، واقتباسهم الكثير من الأحكام

وكانت لهم ضوابط مأثورة ، كقولهم فى القصاص : القتل أنفى للقتل ، والدية على العاقلة فى الخطأ ؛ وكقولهم فى التقاضى : البينة على من ادعى ، واليمين على من أنكر ؛ وكان عقاب القاتل عندهم ، إما القتل ، أو الدية ، وعقاب السارق قطع يده ، وعقاب القاذف قطع لسانه ، وكانت لهم طرق فى الإثبات ، يعتمدون فيها على القيافة والفراسة والقرعة وشهادة الشهود ؛ وكان من وسائلهم فى ذلك

(١) الحجابة : تولى حراسة الكعبة وفتح بابها لمن يقصدها . الرفادة : تقديم الطعام لهم فى مواسم الحج . السقاية : تقديم الشراب لهم فى مواسم الحج. اللواء : حق إعلان الحرب ، وحمل رايتها . الندوة : ما يتشاورون فيها فى مهام الأمور . الاشناق : ما عهد به الى أبى بكر فى الجاهلية من الديات والمغارم . حلف الفضول : ما كان من اجتماع بعض قبائل قريش ، وتحالفهم على ألا يظلم بمكة غريب ولا قريب ولا حر ولا عبد إلا كانوا معه ،حتى يأخذوا له بحقه ، ويؤدوا إليه مظلمته من أنفسهم ومن غيرهم .

أيضا القسامة ، فكان إذا وجد قتيل فى مكان ، ولم يعرف قاتله ، حلف خمسون رجلا من أهل هذا المكان — يختارهم ولى الدم — بالله إنهم ما قتلوه ، ولا علموا له من قاتل ، ثم يغرمون الدية .

وكانوا يعرفون نظام الصلح على المال ، ويسمونه الدية ، وكان هذا المال يختلف قلة وكثرة ، تبعاً لاختلاف القتيل ضعة ورفعة ، وتبعا لاختلاف عادات القبائل وتقاليدهم .

وكان الزواج عندهم على أنواع مختلفة ، فكان الرجل منهم يشترك مع عدد من الرجال فى امرأة واحدة ، وكان يتخذ من الزوجات ما يشاء دون قيد أو شرط ، وكان من أنكحتهم المعروفة : المقت والمتعة ، والشغار ، والاستبضاع . والأخدان . والبغايا (١) ، والجمع بين الأختين ، والنكاح المعروف بأن يخطب الرجل المرأة من وليها ، ثم يصدقها ويتزوجها ، كما حدث فى خطبة السيدة خديجة رضى الله عنها لتزويجها من النبى صلى الله عليه وسلم .

---

(١) المقت : أن يستحل أكبر أولاد المتوفى زوجة أبيه ، فيتزوجها إن أعجبته ، أو يزوجها لمن يشاء بعد قبض مهرها إن كره زواجها ، أو يعضلها عن الزواج حتى تفتدى نفسها بمال . المتعة : أن يتزوج المرأة لمدة معينة بكذا من البدل . الشغار : أن يزوج الرجل بنته أو أخته أو أمته على أن يزوجه الآخر ابنته أو أخته أو أمته ولا صداق بينهما فيكون بضع كل منهما مهراً للاخرى . الاستبضاع : أن يقول الرجل لامرأته بعد الطهر من حيضها : أرسلى إلى فلان واستبضعى منه . ثم يعتزلها حتى تحمل من ذلك الرجل الجديد . الأخدان : أن يجتمع أقل من عشرة رجال ويدخلوا على المرأة الواحدة كل يصيبونها فإذا حملت دعتهم إليها وأسندت الطفل إلى من تحب منهم فلا يستطيع أن يرفض إسناده إليه . البغايا : هن اللائى كن ينصبن على أبوابهن الرايات ليعرفهن من يريد الدخول إليهن . وكن إذا وضعن حملهن نادين القافة لتلحق الطفل بأشبه الناس به فإذا أسنده القائف إلى شخص كان عليه أن يعترف به .

وكان الطلاق شائعا عندهم ، وكانت ألفاظه منوعة ، فكان منها لفظ الظهار ، ولفظ الإيلاء وغيرهما ، وكان أغلبهم لا يقف فى الطلاق عند حد ، فكلما طلق امرأته راجعها قبل انقضاء عدتها ، لأنه إن راجعها بعد انتهاء عدتها ، لا يتزوجها مرة أخرى إلا برضاها .

وكان نظام الإرث عندهم على ثلاثة أنواع : إرث القرابة ، وهو لا يشمل الأولاد الصغار ، ولا النساء ، وإنما يشمل الرجال القادرين على القتال ، والدفاع عن الحوزة ؛ وإرث التبنى ، وذلك أن يتبنى الشخص ولد غيره ، ويكون لهذا الأجنبي أن يرث الرجل كأولاده من صلبه ؛ وإرث الحلف والعهد ، وهو أن يقول الرجل للآخر : « دمى دمك ، وهدمى هدمك ، وترثنى وأرثك ، وتطالب بى ، وأطلب بك » ، فإذا تم الاتفاق بينهما ، وتعاهدا على ذلك ، ومات أحدهما ، كان للآخر ما اشترطه .

وكان الربا مألوفا بينهم ، فكان الأجل إذا حل فى الدين ، خير الدائنُ المدين ، بين الأداء ، وبين تضعيف الدين ، قائلا له : « أد ، أو أرْب » فإذا أدى ما عليه ، برئت ذمته ، وإن عجز عن الأداء ، أمهله سنة أخرى ، وضاعف له الدين .

كذلك كانت أسباب الملكية عندهم ، لا تعدو القهر والميراث والوصية والهبة ، والتبايع المقترن بالمقامرة والغَرر .

* * *

جاء الاسلام ، فوجد هذه الأحكام على أوضاعها المختلفة ، فأقر البعض ، وعدل البعض ، ونسخ البعض الآخر ؛ فقد أخرج مسلم والنسائى أن النبى صلى الله عليه وسلم ، أقر القسامة على ما كانت عليه فى الجاهلية ، وقضى بها بين ناس من الأنصار فى قتيل ادعوه على يهود خيبر ، وأقر الدية فى جوهرها بعد أن هذب قواعدها ، وسوى فيها بين الغنى والفقير ، والشريف والوضيع . وعدل أحكام الجاهلية فى الحج والزواج والطلاق والمهر والخلع والايلاء ، ووضع للإرث تشريعا جديدا ، وأعطى الورثة أنصبة معينة ، وورّث النساء

والأولاد ، وبين موانع الارث ، وألغى نظام التبنى المعروف فى الجاهلية . وحرم الربا ، وألغى البيع بالقاء الحجر والملامسة والمنابذة ، وهكذا أدخل الاسلام على أحكام الجاهلية من التعديل والالغاء ما كفل نظام المجتمع ، وأصلح شأن العرب .

* * *

لعلنا بعد هذا البيان الوافى ، نستطيع أن ندلى بالفكرة محررة ، وأن نبدى الرأى سديدا ، ذلك أنه لا يمكن بأية حال أن يطلق اسم « فقه » بمعناه الإسلامى على أى شىء من تلك الضوابط والأنظمة التى كان العرب يتبعونها قبل الاسلام فى شئونهم ومعاملتهم وأحوالهم الشخصية والعامة ، لأن الفقه فى نظر الإسلام ، قد خص بالعلم بالأحكام الشرعية المأخوذة من أدلتها التفصيلية المعروفة ، وأنظمة العرب إنما كانت مستمدة من الأعراف والعادات والتقاليد الموجودة بين قبائلهم ، والبعيدة كل البعد عن النصوص والأدلة الاسلامية ، فلا يصح أن تسمى فقها بهذا الاعتبار .

كذلك لا يمكن أن نعتبر مجرد وجود لفظ « فقه » فى لغة العرب دليلا على وجود فقه عندهم ، لأنهم ما كانوا يعنون به إلا المعنى القاموسى الذى هو الفهم ، أما المعنى الفنى الاصطلاحى ، فقد يكون من البداهة أنه ما كان يخطر لهم على بال .

وهناك اعتبار ثالث ، لو أننا أخذنا به لكان فى مقدورنا أن نقول بوجود فقه عند العرب قبل الاسلام ، وهذا الاعتبار هو أن نريد من الفقه مجموعة النظم والأحكام والقواعد والتشريعات التى تتفق أية جماعة من الجماعات على التزامها ، والرجوع إليها ، والتعامل بمقتضاها ، أيا كان المصدر الذى أخذت منه ، والأصل الذى بنيت عليه ، سواء أكان ذلك راجعا إلى دين سماوى ، أو تشريع وضعى ، أو اتفاق اصطلاحى مبنى على العرف والتقاليد والعادات ، أم كان راجعا إلى غير ذلك .

وهذا القدر كان موجودا عند العرب فى الجاهلية ، كما هو موجود فى كل جماعة أخرى بالغة ما بلغت من الرقى أو الانحطاط .

جانب من النظام الاقتصادى فى الشريعة الاسلامية :

الاحتكار والتسعير

لحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ محمد محمد المدنى
المدرس فى كلية الشريعة

يعانى الناس فى هذه الأيام كثيرا من المتاعب بسبب ارتفاع موجة الغلاء ، واستغلال التجار لحاجتهم الملحة ، طمعا فى الربح الكثير ، وجمع الثروات الطائلة على حساب الشعب . وتعمل الحكومات جهد طاقتها على إصلاح هذه الحال السيئة ، التى من شأنها أن تشيع فى الناس القلق والاضطراب ، وأن تخل بما ينبغى أن يسودهم من الطمأنينة والهدوء ، ليتمكنوا من التفرغ لأداء أعمالهم والقيام بواجباتهم فى يسر وتناسق واطراد ، وهى لذلك تحارب الاحتكار ، وتسعر البضائع ، وتتدخل حتى فى تقدير القيمة الإيجارية للمساكن والحوانيت ، إلى غير ذلك من وسائل متنوعة ، تفرضها لمصلحة الشعب ، باسم الهيمنة عليه والرعاية لشأنه ، اللذين هما أساس الولاية العامة .

وقد يقوّى هذا الاعتبارَ ما جاء فى الاسلام من إقرار القسامة ، والدية فى جملتها ، وإقرار بعض أعمال الحج ، وبعض أنواع الزواج والطلاق وغيرها ، فان هذه كلها بلا ريب تعتبر من صميم الفقه ولبابه ؛ كما يقويه أيضا ما جرى به الاستعمال فيما يطلق على القوانين فى القديم والحديث ، من نحو قولهم : الفقه الرومانى ، والفقه الدستورى ، والفقه القانونى ، وما إليها ، فى حين أن هذه جميعها بعيدة عن مسمى الفقه الاسلامى ، وعن استقائه من مصادره المعروفة .

ولا شك أن ما نقل عن العرب فى جاهليتهم من الأنظمة والضوابط ــ مهما كان شأنه ــ لا يخرج فى ذاته عن أن يكون نوعا من تلك الأنواع التى أوردناها فى الاعتبار الثالث ، وأمرا من تلك الأمور التى سقناها تأييداله وتدليلا عليه ، وإذن ، فلا ضير بعد هذا على من يقول بوجود فقه عند العرب قبل الاسلام ؟

وقد يظن أن هذه الوسائل التى تلجأ إليها الحكومات فى هذا الشأن ، هى وسائل مبتكرة تفتقت عنها أفكار أهل النظم الاقتصادية الحديثة ، وأخذتها عنهم الحكومات ، وهى فى الواقع من النظم التى جاء بها الاسلام منذ عهده الأول ، وتكلم فيها الفقهاء ، ووضعت بينهم موضع الدراسة والبحث حتى لم يبق فى شأنها لمن جاء بعدهم جديد ، ولا احتمال لمزيد .

وهأنذا أضع بين أيديكم « برنامج الاسلام » فى معالجة هذا الشأن من نواحيه المختلفة لتروا كيف تشتمل هذه الشريعة الغراء على الحلول الإيجابية الفعالة لمشكلات الحياة :

* * *

الأصل فى المعاملات والتصرفات هو أن كل إنسان حر فيما يملك ، له حق التصرف فى ماله على النحو الذى يرى أنه يحقق مصلحته . ويتفرع على هذا الأصل « حرية التجارة » ، فللتاجر أن يبتغى الكسب الحلال من أى وجه ، وأن يسلك إليه ما شاء من السبل ؛ ولكن هذا كله إنما يكون حسنا ومتفقا مع خطة الاصلاح العامة إذا كانت أمور الناس تجرى رخاء : فلا حرب ولا مجاعة ولا اضطراب : أما إذا حدث شيء من ذلك فان الرأى والحزم أن يتدخل أولو الأمر فيحدوا من حرية الفرد فى سبيل مصلحة المجموع .

ولما كان أهم ما يسبب الاضطراب فى الأسواق ، ويحمّل الناس فى الظروف الطارئة ألوان العناء ، هو الاحتكار وإغلاء الأسعار ، عالجتهما الشريعة الإسلامية علاجا ناجعا من شأنه أن يقضى عليهما ، أو يخفف الى حد بعيد من ضررهما .

وإليكم البيان :

١ — الاحتكار :

عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من احتكر حكرة يريد أن يُغلى بها على المسلمين فهو خاطىء » . والحكرة : حبس السلع عن البيع .

وعن عمر رضى الله عنه قال : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : « من احتكر على المسلمين طعامهم ضربه الله بالجذام والإفلاس » .

وعن معقل بن يسار رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من دخل فى شىء من أسعار المسلمين ليغليه عليهم كان حقا على الله أن يقعده بِمُعْظَم من النار يوم القيامة » أى بمكان عظيم منها .

فهذه أحاديث ثلاثة ، يبين أولها أن الاحتكار « جريمة » وذلك هو ما يعبرون عنه الآن بالتكييف القانونى للفعل ، إذ يقول عليه الصلاة والسلام عن المحتكر : إنه « خاطىء » ، وفى الحديث الثانى يذكر أن الله يعجل بعقوبة المحتكر فى الدنيا ، إذ يبشره « بالجذام » و « الافلاس » سوء أكان المراد بهما الجذام والإفلاس الحقيقيين ، أوجعلا رمزا لنوعين من العذاب المعنوى يصاب بهما المحتكر . أما الحديث الثالث فيذكر عقوبة المحتكر فى الآخرة ، وهى ليست النار فحسب ، وإنما « مقعد عظيم منها » أعده الله له وجعل ذلك « حقا عليه » جل جلاله .

بهذا استوفت المسألة جانب غرس الوازع الدينى ؛ ومن ذا الذى يرضى لنفسه أن يكون فى نظر الشارع خاطئا ، معرضا للبلاء والفقر فى الدنيا ، والعذاب الشديد فى الآخرة ؟ وحقا إن للوازع الدينى لآثرا فى نفوس كثير من الناس ، وإنه إحساس شريف يخالج المؤمن فى جميع حالاته ، ويجعل من نفسه رقيبا على نفسه ، فيريح المجتمع من كثير من ألوان المخالفات والمظالم ؛ وقد أدركت الحكومات قيمته وآثاره فانتفعت به عن طريق تقوية الدين والخلق فى النفوس ما استطاعت إلى ذلك سبيلا ؛ ولكن الشارع لا يقف عند هذا الحد من العلاج ، ولا يكتفى بالثمرات التى يجنيها المجتمع من هذا الوازع الدينى ، لعلمه أن الناس قد تطغى عليهم أهواء وأغراض تنسيهم أمر الدين ، وتدفعهم إلى الاستهانة به ؛ ولذلك خطا خطوة أخرى ، فجعل من حق الوالى العام أن يكره المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه .

روى مالك فى الموطأ « أن عمر بن الخطاب قال : لا حُكرة فى سوقنا ، لا يعمِدْ رجال بأيديهم فضول من أذهاب إلى رزق من أرزاق الله نزل بساحتنا فيحتكرونه علينا ، ولكن أيما جالب جلب على عمود كبده فى الشتاء والصيف فذلك ضيف عمر ، فليبع كيف شاء الله ، وليمسك كيف شاء الله » .

فرق عمر - رضى الله عنه - بين حالتين : حالة الذين يتربصون بالأسواق، ويعمدون إلى ما فيها من سلع ، فيشترونها ويحتفظون بها احتكاراً لها وإغلاء أو انتظارا لغلائها ، وحالة الجالب الذى يجوب مواطن السلع فى الشتاء والصيف ليجتلبها للناس ، ويحتمل فى سبيل ذلك عناء البرد والحر ، وما يلقى فيهما من النصب ؛ فالأولون محتكرون ظالمون يدل تصرفهم على أنهم أصحاب نوايا سيئة ، يعتمدون على ما فى أيديهم من فضول « أذهاب » أى أموال ذهبية يغرون الناس بها ، ويستخدمونها فى جمع السلع وإخفائها ، كما يفعل اليهود الآن ومن سار فى المسلمين سيرتهم من التجار الذين لا يخافون الله ؛ ولذلك يشتد عليهم عمر ، ولا يعترف بأن فعلهم هذا مشروع ، ولا يرضى بأن يترك لهم الحرية فى سوق المسلمين ، يعبثون بها . أما الجالب المغامر الذى يسعى فى سبيل رزقه ، ويبذل فى سبيل المجتمع من راحته وجسمه وعرقه ، فذلك هو ضيف عمر ، أى تحت رعايته يغنمه ويحميه ، ويترك له الحرية فى البيع على الصور التى يختارها ؛ ذلك بأن الشبهة عنه منفية ، فهو لا يعتمد كالأولين على ذهبه الذى فضل عنه ، ولكن يعتمد على قوته وسعيه وعمله .

وقد دلت التجارب العملية على أن الجالب الذى يجلب لا يميل إلى اختزان ما جلب ، ولكنه يؤثر أن يبيعه بما تيسر من الربح ليجلب غيره ، وقلما جاء جالب بشىء ثم رجع به دون أن يبيعه بما يصادفه من السعر ، فمثل هذا رأى عمر أن يتركه وما يريد ، لأنه آمن من أن يعبث أو يسىء ، ولأنه يخشى إذا تحكم فيه بدون داع إلى التحكم ، أن ينصرف الناس عن التسوق والجلب فتقل السلع ، ويضيق الناس بقلتها .

وللفقهاء تفصيلات واستدلالات وتفريعات تتعلق بهذا الشأن ، وتبين متى يجب إرغام المحتكرين على البيع بثمن المثل ، ومتى يجب أن يتركوا أحرارا ، وما هى الأصناف التى يمنع فيها الاحتكار ، وغيرذلك من التفصيلات التى ترتب عليها بينهم بعض الخلاف فى تقدير الحرية فى التصرف والتجارة ؛ ولسنا نطيل بذكر هذه التفصيلات ، ولكن الذى ينبغى أن نعرفه هو أن الفقهاء قد اعتمدوا على هذه الأصول التى قدمناها من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم . ومن عمل عمر الذى استنبطه من الشريعة والمصالح التى تنبنى عليها الأحكام فى مثل هذه الشئون ، اعتمد الفقهاء على ذلك فى التفرقة بين الحالات ، فليست الأحوال العادية ، حين تكون الأمور ميسرة ، والتجارة خاضعة لقانونها الطبيعى ، كحالة الاضطراب والقلق التى تصاحب الحروب والمجاعات أو تعقبها ، وتستلزم علاجا حازما تقدم فيه مصلحة الأمة على حرية التصرف فى الملك والتجارة .

كما أن أصناف البضائع ليست كلها مما ينطبق عليه قانون المنع من الاحتكار ، وإنما القاعدة فى ذلك هى حاجة الأمة إلى شىء ما ، لافرق بين طعام وكسوة ، ومسكن ، حتى إنه يباح لولى الأمر أن يجبر المالكين على تأجير بيوتهم التى تفيض عن حاجتهم ، الى المحتاجين إليها ، الذين لا يجدون سواها ، وغاية ما لهم فى ذلك أن يأخذوا أجر المثل ، كما يباح لولى الأمر أن يقرر ما نعبر عنه اليوم « بتجنيد جميع القوى أو بعضها » كأن يحتاج الناس ، أو يحتاج الجيش المحارب ، الى صناعة أهل طائفة كالتجارة والنساجة والحدادة والسباكة والبرادة ونحوها ، فلولى الأمر أن يلزمهم بهذه الأعمال ، ويحشدهم لها بعوض المثل ، وقل مثل ذلك فى المهندسين والأطباء والصيادلة فى حالة خطر عام كارتفاع النيل ، أو انتشار الوباء فى إقليم من الأقاليم .

ومن هذا يتبين أن الشريعة الاسلامية ، وإن كانت تحترم الحرية الفردية لكل إنسان فى تصرفه وتجارته وملكه وصناعته ، لكنها تجعل لذلك حدا ، فإذا دعا داع من مصلحة الأمة إلى وقف هذه الحرية ، أو الانتقاص منها ،

لبته الشريعة الاسلامية ، فجندت فى سبيل القيام به ما تراه من قوى فى جميع النواحى المختلفة ، ولم ترض فى أى شىء منها بأى نوع من أنواع الاحتكار ، أو الضن على الجماعة ، أو التهرب من أداء حقها .

٢ — التسعير

وشأن التسعير فى خضوعه للظروف والأحوال إباحة ومنعا ، كشأن الاحتكار ؛ فقد منعه رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وحمل أهل العلم هذا المنع على الحالات العادية التى لا يجوز فيها إكراه الناس على بيع أموالهم بغير ما تطيب به نفوسهم ، لأن ذلك ظلم مناف للملكية وحرية التصرف ؛ ولكن إذا طرأت أحوال خاصة من مجاعة أو اضطراب اقتصادى أو نحو ذلك ، وامتنع أرباب السلع من بيعها — مع ضرورة الناس إليها — إلا بزيادة على القيمة المعروفة ، وجب إلزامهم بقيمة المثل ، ولا يكون هذا حينئذ جبرا على البيع ، وإنما هو — كما يقول أشهب المالكى — منع من البيع بغير السعر الذى يحده الحاكم على حسب مايرى من المصلحة فيه للبائع والمبتاع ، فلا يمنع البائع ربحه المعقول ، ولا يقر ما يضر بالناس ؛ أو هو كما يقول ابن القيم : إلزام بالعدل الذى ألزمهم الله به .

ولما كان هذا قد يجر الى ظلم أو تضييع لربح أهل الأموال ، فقد أحيط بضمانات استنبطها أهل الفقه والنظر ؛ وفى ذلك يقول ابن حبيب من فقهاء المالكية : « ينبغى للامام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشىء ويحضر غيرهم ، استظهارا على صدقهم ، فيسألهم كيف يشترون وكيف يبيعون ؟ فينازلهم الى ما فيه لهم وللعامة سداد حتى يرضوا به » .

وهذه الطريقة بعينها هى التى تسير عليها كل الحكومات الراقية فى عصرنا الحاضر ، إذ تجمع ما يسمى « بلجنة التسعيرة » فى دار « المحافظة » أو « المديرية » أو ما الى ذلك ، برياسة حاكم الاقليم أو من ينيبه ، وحضور بعض الوجوه من الأعيان والتجار ، فاذا قررت هذه اللجنة بعد المشاورة والمحاسبة شيئا حمل الناس عليه .

ومما قررته الشريعة متصلا بهذا الشأن أن التاجر الذى يعبث بمصالح إخوانه ونظرائه ، فيرخص عن القيمة لتكسد سلعهم ـ وهو ما نسميه فى عصرنا الحاضر بالمضاربة ـ يلزمه الحاكم بأن يبيع كما يبيع به عامة التجار لئلا يفسد على أهل السوق بيعهم ، وربما أدى ذلك الى الشغب والخصومة ، وهذا إذا انفرد الواحد أو العدد اليسير بحط السعر دون جمهور أهل التجارة .

ويدل على ذلك ما رواه يونس بن يوسف عن سعيد بن المسيب أن عمر ابن الخطاب مر بحاطب بن أبى بلتعة وهو يبيع زبيباله بالسوق ، فقال له عمر : «إما أن تزيد فى السعر وإما أن ترفع من سوقنا !» وذلك أنه كان يبيع دون سعر الناس ، فأمره عمر أن يلحق بسعر الناس أو يقوم من السوق ! أقول : هـذا يشبه ما نعرفه فى عصرنا بالحـكم « بإغلاق المحل » عقوبة على ما ثبت للحاكم من التلاعب (١) .

وإذا كان بين الفقهاء بعض الاختلاف فيما ذكرنا من الأحكام ، فهو اختلاف فى التطبيق ، بعد الاتفاق على المبادىء المستمدة من الكتاب والسنة ، وما تقضى به مصالح الأمة ؛ وفى بعض ذلك اختلاف سببه اختلاف ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما صح عند البعض ولم يعرفه الآخرون .

* * *

بذلك يتبين أن الشريعة الاسـلامية قد كفلت مصالح التجارة ومصالح الناس ، ولم تسمح بايذاء أحد على حساب الآخر ، أو إثراء أحد بدون مبرر ، فوضعت قسطاسا مستقيما يكفل العدل ويمنع الظلم ، ويقر فى الناس أسباب الطمأنينة والرضا والحياة السعيدة ! .

وتلك هى الشريعة العادلة الرحيمة ، التى لم يستطع العباقرة على مدى العصور والدهـور أن يحيدوا عن مبادئها وأحـكامها حين يكون العدل رائدهم ، والاصلاح مقصدهم ، وهذا لعمرى هو الإعجاز ! .

---

(١) وقد جعلت النظم الحديثة الاختصاص فى مثل ذلك « للغرف التجارية ».

الفراسة فى الاسلام

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الرحيم العدوى
وكيل معهد القاهرة

الفراسة بكسر الفاء : إدراك بواطن الامور ، وتعرّف الأشياء من طريق الاستدلال بالأمور الظاهرة على الامور الخفية .

والفراسة علم وإن لبس ثوب الظن ، ويقين فى صورة تخمين ، وشعاعة من العين تستشف ما وراء العين ، وطرف من الظن يكشف جملة الظن ، وخيال يبعث صدقا ، وتوسم يعود حقا ؛ ثم هى وراء هذا نفحة من الغيب ، وقبس من نور الله ، يؤتاه ذو الألمعية الصادقة ، ويحظى به صاحب القلب الذكى ، والذهن المصفى .

والفراسة للعقل مثل أعلى ، فهى أجلى مظاهره ، وأظهر مجاليه . وإذا صح أن لكل شىء إرهاصا ، فإرهاص العقل وإعجازه أن يكون متفرسا صائب الفراسة ، لا يعتريه طيش ، ولا يعتوره نبو .

والأصل فى علم الفراسة القياس والتجربة . وقد عرفها المصريون القدامى ، وعالجها اليونان ، فكتب فيها أبقراط وأرسطو ، وجاء بعدهما غالينوس الطبيب فى القرن الثانى للميلاد ، فكتب فيها فصولا مستفيضة ، وتوافر العلماء بعد ذلك على الاشتغال بالفراسة والزيادة فى فصولها وأبوابها ، حتى صارت علما ذا قواعد ثابتة ، وضوابط مدعمة الأساس .

أما هى عند العرب فى جاهليتهم ، فلم تكن علما ذا ضوابط وحدود ، ولا صناعة ذات آلة وأداة ، ولم تكن كذلك ميزة خاصة بعربى دون عربى ، يهدى إليه نجدى ويحرم منه تهامى ؛ بل الفراسة عندهم لطيفة من لطائف الذهن ، وشعاعة من نور القريحة ، يشتركون فيها جميعا ، لما اختصت به أذهانهم من الحدة ، وامتازت به قرائحهم من التوقد ، بسبب ما وهبتهم إياه طبيعة بلادهم الصافية ، وروح حياتهم الوادعة ، فكانت قوة ألمعيتهم وصدق حدسهم تجمل البعيد

قريبا ، والغائب شاهدا ، والمجهول معلوما ؛ وهم سواسية فى ذلك كله ، لا فرق بين مدره القوم وراعى الشاء وذات الخباء ؛ فلا عجب إذا قلنا إننا إذ نذكر الفراسة عند العرب ، إنما نذكر الماء فى إنائه ، والطير فى سمائه ، والدرة فى صدفتها ، ولم لا ؟ أليست الفراسة عقلا مرهفا وفهما شغافا ؟ وهل كان العرب إلا على أبلغ ما يكون من حدة الذكاء وقوة الإصابة ؟ فكانوا يفطنون للرمزة والدقيقة ، وكانت الاشارة الخفية تقوم لديهم مقام الإبانة المطلقة ؛ ولهم فى ذلك لطائف هى مضرب الأمثال ومعجزة الأجيال . ونحن نضع بين يدى القارىء الكريم مثالا بارعا فى هذا ليكون رمزا لما قلنا ، ودليلا على ما بيّنا :

قيل إنه لما أرسل الله رسوله بالهدى ودين الحق ، توالت آيات التبشير ببعثته واستفاض حديث رسالته ؛ فمن تلويح به فى التوراة ، الى تلميح إليه فى الانجيل ، الى أحبار يستفتحون على الناس برجل يأتى فارقا بين الحق والباطل ، الى كهنة تتذاكر صفاته وتخوض فى نعوته ، الى شعراء يدور على ألسنتهم ما توحى به بصائرهم من أن لله أمراً هو بالغه ؛ ومن هؤلاء أكثم بن صيفى ، وهو رجل من أشراف العرب وزعماء القبائل ، كبير العقل ثاقب النظر ، أوتى الحكمة ومنح إصابة الظن . . . جاء الى الحج فزار أبا طالب ، وكان بجواره رسول الله وهو فى ذلك الوقت غلام ، فأخذ أكثم يتأمل النبى ويتوسمه ، ثم قال : يابن عبد المطلب ، ما تظنون بهذا الفتى ؟ قال أبو طالب : إنا لنحسن الظن به وإنه لحيى جرى ، وفىّ سخى ، قال أكثم : غير ما تقول أريد يا بن عبد المطلب . قال أبو طالب : نعم ، إنه لذو شدة ولين ، ومجلس ركين ، ومفصل مبين . قال أكثم : غير ما تقول أريد . قال أبو طالب : نعم ، إنا لنتيمن بمشهده ، ونتعرف البركة فيما لمس بيده . قال أكثم : لكنى أقول غير هذا يا بن عبد المطلب . قال أبو طالب : قل يا أكثم ، فانك نقاب غيب وجلاء ريب ! قال أكثم : أخلق بابن أخيك هذا أن يضرب العرب قامطه ، بيد خامطه ، ورجل لابطه ، ثم ينعق بهم الى مرتع مريع ، وورد وتشريع ، فمن اخروط إليه هداه ، ومن احرورف عنه أرداه ! ... قال أبو طالب : إن عندنا لزوراً من ذلك (أى طرفاً منه) .

***

أما الفراسة فى أحضان النبوة وبين يدى الوحى فكبيرة الخطر عظيمة الأثر. ولنبدأ بفراسة عمر بن الخطاب، فانها واسعة الأفق بعيدة العمق، فياضة المعين؛ أكسبتها شجاعته قوة، ووهبتها جرأته صلابة، فكانت الحق الذى لايمارى فيه، والصراط السوى الذى لا اعوجاج يعتريه. وكثيراً مارأيناه بفراسته يوافق الكتاب الحكيم، ويساير بظنه السنة النبوية الشريفة، وتكشف فكرته الوقادة عن آى من التوراة. وإنا لنتلو على سمعك طرفا من كل ذلك نحسب أن فيه طلبتنا وأن فيه الغناء:

وقعت الحرب بين النبى صلى الله عليه وسلم وبين قريش فى بدر، ورجحت كفة المؤمنين، فحالفهم الظفر وواتاهم النصر، وأتى النبى صلى الله عليه وسلم بسبعين أسيرا، فيهم عمه العباس وابن عمه عقيل بن أبى طالب، وغيرهم من أشراف قريش، فاستشار النبى أصحابه فيهم، واشتجر الخلاف بينهم؛ أيقتلونهم أم يأخذون منهم الفداء ويخلون سبيلهم ؟.

اختلفت وجهة الرأى فيما بينهم، وكل يرى أن رأيه هو الصواب الذى ليس فيه مراء، والكل مبرأ عن الغرض، بعيد عن نزعات الشهوات، لا يقصد باجتهاده إلا وجه الله، ولا يبتغى بفكرته إلا الوصول الى الحق؛ فأبو بكر فى عسكر من المسلمين يقول: يارسول الله، هؤلاء قومك وأهلك، استبقهم لعل الله يتوب عليهم، ويخرج من أصلابهم من يعبد الله لا يشرك به شيئا؛ فخذ منهم الفداء يقوبه أصحابك على الجهاد، وخل سبيلهم!

وعمر فى عسكر آخر يقول: يارسول الله، اضرب أعناقهم فإنهم أئمة الكفر، قاتلوك وأخرجوك من ديارك، والله أغناك عن الفداء؛ مكن عمك حمزة من أخيه العباس فليضرب عنقه، ومكن عليا كذلك من أخيه عقيل، ومكنى أنا من قريبى فلان فان فى ذلك عزة الاسلام، وإعلاء كلمة الله. فيقول الرسول: إن الله ليلين قلوب أقوام حتى تكون ألين من اللين، وإن الله ليشدد قلوب أقوام حتى تكون أشد من الحجارة! وإن مثلك يا أبا بكر مثل إبراهيم حيث يقول: «فمن تبعنى فانه منى، ومن عصانى فانك غفور

رحيم » ، ومثلك يا عمر مثل نوح قال « رب لا تذر على الأرض من الـكافرين ديارا » .

ثم خير أصحابه فى الأخذ بأحد الرأيين فاختاروا رأى أبي بكر وأخـذوا الفداء ، فنزل القرآن مؤيداً لرأى عمر معززا لاجتهاده حيث يقول : « ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يُثخِن فى الأرض ، تريدون عَرَض الدنيا والله يريد الآخرة ، والله عزيز حكيم . لو لا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخـذتم عذاب عظيم » . ودخل عمر بعد ذلك على الرسـول فوجده وأبا بكر يبكيان لما فى الآية من قسوة العتاب ، ثم قال النبي : لو نزل عذاب من السماء لما نجا إلا عمر وسعد بن معاذ !

ومر النبي عليه الصلاة والسلام بجوار الـكعبة فأخـذ بيد عمر وقال : هـذا يا عمر مقام إبراهيم ؛ ذلك المـكان الميمون الذى وقف فيه وهو يرفع القواعد من البيت ويقيم دعائم الـكعبة . فقال عمر : أفلا نتخذه مصلى يارسول الله ؟ فقال النبي : إنى لم أومر بذلك . فما غربت الشمس حتى نزل جبريل بالآية الـكريمة : « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى » .

وكانت الخمر حلالا فى مبدأ الاسـلام ، نزل فيها : « ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سَكَرا ورزقا حسنا» فقال عمر ومعه نفر من المسلمين: يا رسول الله ، أفتنا فى الخمر فانها مضيعة للمال مذهبة للعقل ؟ فنزل القرآن فى ذلك : « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس » فشربها قوم وتركها آخرون . ثم جرى القـرآن فى تحريمها على سنة التدرج فى التشريع ، فنزل قوله تعالى : « لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى » فـكانوا يجتنبون شربها فى أوقات الصلاة ، إلى أن نزلت آخر آية فى النص على تحريمها وهى قوله تعالى : « إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلـكم تفلحون » إلى قوله تعالى : « فهل أنتم منتهون » ؟ فقال عمر : قد انتهينا يارب ، قد انتهينا يارب ! .

وكان عبدالله بن أبي ، رأس المنافقين ، وكم منى المسلمون منه بخطوب جسام ، فلما مرض مرض الموت ، أرسل ابنه عبد الله وكان من خـيرة المؤمنين ليدعو

الرسول إليه ليستغفر له ، فلما دخل الرسول عليه قال له : لقد أهلكك حب اليهود ! فقال : يا رسول الله بعثت إليك لتستغفر لى لا لتؤنبنى ، فانى فى وقت أنا أحوج فيه إلى الرحمة من العتاب والتأنيب ، وطلب ابن أبى من الرسول أن يصلى عليه وأن يكفنه فى ثوبه الذى يلى جسده الشريف ، فقبل الرسول طلبه مرضاة لابنه عبد الله وتطييبا لخاطره ، فلما مات قام الرسول ليصلى عليه فجذبه عمر ، وذكره بما كان يفعله مع المؤمنين من الشرور ، فتبسم رسول الله ولكنه صلى على ابن أبى ، وشيعه وقام على قبره قليلا ثم انصرف ، وما لبث إلا يسيرا حتى نزل قوله تعالى : « ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون » فما صلى النبى بعد ذلك على منافق ولا وقف على قبره .

ويرى عمر رضى الله عنه أم المؤمنين سودة بنت زمعة تسير لحاجة لها فى بعض الليالى ، فيقول : عرفناك ياسودة ! ثم يغدو فى الصباح إلى الرسول فيقول : يارسول الله : احجب نساءك فانهن يراهن البر والفاجر ، فينزل قوله تعالى : « وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب »

فانظر إلى دقة هذا الموقف ، وما يتجاذب الانسان فيه من ميول وعواطف ؛ ولكنه عمر ذو النفس الكبيرة ، لم يبال أن يقول كلمة الحق ولو كانت فيما يتعلق بشخص الرسول فى أخص أموره ما دام سليم الغرض مبرأ الاتجاه .

وها هو ذا عمر يعالج مشكلة اجتماعية خطيرة لها مكانتها فى صيانة الأعراض وحفظ الكرامات ، فقد أرسل إليه المصطفى فى يوم من الأيام مدلج بن عمرو الأنصارى وهو غلام يطلب منه الذهاب إلى رسول الله ، وكان ذلك فى وقت الظهيرة ، فدخل هذا الغلام على عمر من غير استئذان فوجده نائما وقد انكشف ثوبه ، فقال عمر : لوددت أن الله نهى آباءنا وأبناءنا وخدمنا أن يدخلوا علينا هذه الساعات إلا باذن ! ثم انطلق مع الغلام إلى الرسول فوجد آية الاستئذان قد نزلت : « يأيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات : من قبل صلاة

الفجر ، وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ، ومن بعد صلاة العشاء ؛ ثلاثُ عورات لكم ، ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن » .

أما موافقة عمر للسنة الشريفة فى الأذان الشرعى ، فإنه رأى فى المنام الملك يؤذن بين السماء والأرض ، فلما غدا الى الرسول وأخبره الخبر ، قال له الرسول : سبقك الوحى يا عمر !

ووافق عمر فى بعض كلامه ما فى التوارة ؛ فإنه قال : « ويل لمالك الأرض من مالك السماء ، إلا من حاسب نفسه » فأخبره كعب الاحبار بأن هذه الجملة بنصها فى التوراة ، فسجد لله شكرا !

ولم لا يكون عمر كذلك وقد قال الرسول فيه : « إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه » !

ورأى النبي صلى الله عليه وسلم أنه شرب لبنا وأعطى الباقى لعمر ، فقيل : بم أولته ؟ قال : العلم .

ورأى الرسول أناسا وعليهم قمص الى ثديهم ، وبعضهم دون الثدى ، ورأى عمر يلبس ثوبا فضفاضا يجرر أذياله ، فقيل : بم أولته يارسول الله ؟ فقال : أولته بالدين ! .

فأخلق بمن اجتمع له العلم والدين أن يكون ملهما صادق الفراسة ، يرى بنور الله ، ويجرى الحق على لسانه بتوفيق الله !؟

كلمة بليغة

وفد عبد العزيز بن زرارة على معاوية وهو سيد أهل الكوفة ، فلما قابله قال : يا أمير المؤمنين لم أزل أهز ذوائب الرحال اليك ، إذ لم أجد معولا إلا عليك ، أمتطى الليل بعد النهار ، وأسم المجاهل بالآثار ، يقودونى إليك أمل ، وتسوقنى بلوى ، والجهد يعذر ، وإذ بلغتك فقطنى (أى حسبى) . فحياه معاوية ، وخرج عبد العزيز مع يزيد الى الصائفة فمات فيها . فلما بلغ ذلك معاوية قال لأبيه : أتانى اليوم نعى سيد شباب العرب ، فقال يا أمير المؤمنين هو ابنى أو ابنك ؟ فأجابه : هو ابنك . فقال : للموت ما تلد الوالدة .

علوم القرآن

علـــم المنطوق والمفهوم

دراسات فى مفهوم المخالفة

لفضيلة الأستاذ حسن حسين

المدرس بمعهد طنطا

إن الخلاف بين الأئمة الشافعى ومالك وابن حنبل ، وبين الإمام أبى حنيفة فى مفهوم المخالفة ، من أهم الخلافات التى يعنى بها الباحث عن علم المنطوق والمفهوم من بين علوم القرآن ، لأن مرجعه بحث آيات الأحكام من القرآن من ناحية أنها تكون مصدرا من مصادر التشريع (بمفهومها المخالف) ، كما أنها كذلك بمفهومها الموافق ، ومنطوقها الصريح وغير الصريح ، أو لا تكون ؟ فالأئمة القائلون بمفهوم المخالفة وأنه يثبت فى محل السكوت نقيض حكم المنطوق ، يرون أنه من علوم القرآن ما دامت الأحكام الشرعية تثبت به ؛ والإمام أبو حنيفة وأصحابه الذين لا يرون أنه يثبت الحكم فى محل السكوت ، لا يرون كذلك أنه من علوم القرآن ما دامت الأحكام لا تثبت به .

والواقع أن أصل الخلاف وأساسه راجع الى أسلوب اللغة العربية وما يرمى إليه كلام العرب ، وبيان أن تخصيص الحكم فى محل النطق هل هو مقصود لذاته ، على معنى أن محل السكوت مسكوت عنه منطو تحت النفى الأصلى ، أو أن تخصيص الحكم فى محل النطق يراد به الاحتراز عن غيره ، فيكون ذلك الغير وهو نقيض الحكم ثابتا لمحل السكوت ؟ وعلى أى الاتجاهين تشهد أساليب العرب ؟ .

خذ مثلا : إذا قال إنسان لوكيله : اشتر لى عبدا أبيض . فهل الأسلوب يشهد بأن تخصيص العبد بالأبيض للاحتراز عن شراء عبد أسود كما يبدو من ظاهر اللفظ ، أو يشهد بأنه تخصيص لبيان الواقع والكشف عن المطلوب

فيكون النهى عن شراء عبد أسود مسكوتا عنه ، أو محكوما به بالنفى الأصلى لا من الأسلوب ؟

يرى الأئمة الثلاثة الرأى الأول ، ويرى الإمام أبو حنيفة الرأى الثانى . ولما كان هـذا الخلاف سببه تفهم أساليب العرب ، ونتيجته ثبوت الأحكام الشرعية عن طريق مفهوم المخالفة أو عدم ثبوتها ، كان الاستدلال على الثبوت راجعا لشهادة أئمـة اللغة من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين ومن غيرهم ، كما سيتضح لك فى تقرير الأدلة من الـكتاب والسنة ، فسترى أنهم يسوقون الآية ، من آيات الأحكام ، ثم يذكرون رأى إمام من أئمـة اللغة فى فهم أسلوبها ، ثم يثبتون نقيض حكم المنطوق لمحل السكوت ، وهو مفهوم المخالفة ، بناء على فهم هؤلاء الأئمة من الآية . وكذلك أحاديث الأحـكام ، الشأن فيها شأن آيات الأحكام سواء بسواء .

قال الأئمة : قول الله تعالى « فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصـلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا » يدل بمنطوقه الصريح على جواز قصر الصلاة فى حالة الخوف ، ومعلوم أن مفهوم المخالفة يدل على عدم جواز القصر فى حالة الأمن ، فهل أسلوب الآية الـكريمة يفيد هذا الثانى كما أفاد الحـكم الأول صراحة ، أم لا ؟ مرجع ذلك أئمة الأساليب من العرب .

انظر إلى ما قاله سيدنا يعلى بن أمية ، لسيدنا عمر بن الخطاب وهو يحاوره ؛ قال يعلى : ما بالنا نقصر وقـد أمنا ؟ فهذا السؤال يدل صراحة على أن سيدنا يعلى فهم من أسلوب الآية أن القصر لا يجوز إلا فى حالة الخوف ، فلا يجـوز فى حالة الأمن ــ وهو مفهوم المخالفة ــ لأن حكم المنطوق الصريح هو جواز القصر فى حالة الخوف ؛ ونقيضه وهو عدم جواز القصر يجب أن يثبت لمحل السكوت ، فلما لم يكن كذلك تعجب سيدنا يعلى ، وسأل سيدنا عمر بن الخطاب فقال له عمر مجيبا جواب موافقة : « لقد عجبت مما عجبت منه ، فسألت النبى صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال لى « هى صدقة تصدق الله بها عليـكم فاقبلوا صدقته » .

فيؤخذ من هذا أن سيدنا عمر فهم من الآية الكريمة ما فهمه يعلى ، ولذلك سأل النبي صلى الله عليه وسلم ، وجاء جوابه مقررا لما فهماه ، والسيدان عمر ويعلى من فصحاء العرب وأئمتهم ، وناهيك بإقرار النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك . أرأيت أن روح الاستدلال ومناطه هو ما فهمه العرب من أسلوب القرآن مما يؤدى إلى أن أصل النزاع راجع إلى ما يفيده الأسلوب العربي ؟

وناقش الأحناف هذا الدليل بأن عمر ويعلى قد فهما هذا حقا ، ولكن كما يحتمل أنهما فهماه من أسلوب الآية ، فيشهد فهمهما لكم ، يحتمل أيضا أنهما بنيا هذا الحكم على النفي الأصلي ، وليس أحد الاحتمالين أولى من الآخر .

وقال الأئمة: قول الله تعالى « إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك » يدل بمنطوقه الصريح على توريث الأخت عند عدم ولد للميت . ويدل بمفهومه المخالف على عدم توريثها إذا وجد ولد للميت . وهذا هو الذى فهمه سيدنا ابن عباس رضى الله عنهما من هذه الآية ؛ فقد رأى عدم توريث الأخت مع وجود بنت للميت ؛ قال : لأنها ولد ، وابن عباس من فصحاء العرب وترجمان القرآن ؛ فقد قرر نقيض حكم المنطوق الصريح ، وهو عدم توريث الأخت مع البنت ، وأثبته فى محل السكوت . فاستدلال الأئمة بما رآه ابن عباس فى الآية من ناحية أنه من فصحاء العرب ، وأصحاب الأساليب الرفيعة ، يجعلنا نتجه فى هذه النزاعية إلى الناحية اللغوية .

ومناقشة الأحناف للدليل السابق ، ولهذا الدليل أيضا ، وإن كانت تبدو أصولية لا لغوية ، فأنهم ناقشوا هذا الدليل بنفس مناقشة الدليل السابق ، من ناحية استصحاب النفي الأصلي - لا تزعزع ثقتنا فيما فهمناه من تحرير النزاع ؛ لأن الخصم لا مذهب له ، وإنما يهمه الخروج من الدليل على أى وجه كان ، أى أنه لا يريد أن يقرر مذهبه أثنا مناقشة الدليل ؛ وإنما كل همه الطعن فى الدليل بما يوهنه ولو من طريق الاحتمال ، ثم يشتغل بعد ذلك بإقامة الدليل على مذهبه لإثباته .

على أن السادة الأحناف اضطروا إلى مناقشة الدليل الذى أقامه الأئمة من السنة النبوية ، من الناحية اللغوية ، كما ستراه فى الدليل الآتى :

قال الأئمة : قال عليه الصلاة والسلام «لىّ الواجد يحل عرضه وعقوبته».
الواجدالغنى ، وليهمطله ، وإحلال عرضه مطالبته بالدين ، وعقوبته حبسه . ومعنى
الحديث بمقتضى المنطوق أن المدين إذا تيسر بعد عسر لا يجوز له أن يماطل
فى أداء الدين ، فإن فعل جاز مطالبته وحبسه . قالوا فى بيان وجه الاستدلال
بهذا الحديث على أن مفهوم المخالفة يثبت به نقيض الحكم : إن الامام أباعبيد
القاسم حجة فى اللغة ، وقد قال فى هذا الحديث : إنه صلى الله عليه وسلم أراد
أن من ليس بواجد لا يحل عرضه وعقوبته .

كما استدلوا برأى هذا الإمام أيضا فى قوله صلى الله عليه وسلم « لأن
يمتلىء جوف أحدكم قيحا خير له من أن يمتلىء شعرا » حيث قال : إن تعليق
الذم على امتلاء الجوف من ذلك مخالف لما دونه ، وقد قيل لأبى عبيد : إنه
صلى الله عليه وسلم إنما أراد الشعر المقول فى الهجاء ، أو فى هجائه خاصة ،
فقال : لو كان ذلك هو المراد لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة وامتلاء الجوف
معنى ، لأن ما دون ذلك كثيره . ويؤخذ من هذه المحاورة الوجيزة
أن الاستدلال منصب على ما يفهم من الأسلوب العربى الفصيح لا على الحديث
من ناحية أنه حديث . وقد استدل الأئمة بقول هذا الإمام اللغوى الجليل ،
وفهمه الحديثين بما توحى به الأساليب العربية العالية .

ثم انظر إلى مناقشة الأحناف لهذين الدليلين ، تجدها منصبة على الناحية
اللغوية حيث قالوا : إن ادعيتم أن أبا عبيد نقل ذلك عن العرب ، فلا نسلمه ؛
إذ ليس فى لفظه ما يدل عليه ، ولو سلمنا أنه نقل ذلك عن العرب ، فلا نسلم
أنه حجة فى مثل هذه القاعدة اللغوية لكونه من أخبار الآحاد ؛ وهو فوق
ذلك معارض بمذهب الأخفش ، فأنه من أهل اللغة ولم يقل بمفهوم المخالفة ؛
وإن ادعيتم أنه لم ينقل ذلك عن العرب ، بل هو باجتهاده ، قلنا إن اجتهاده
لا يكون حجة على اجتهاد غيره . فهذه المناقشة تصحح لنا أصل الوضع ،
وتحرر المسألة ، وترشدنا إلى فهمها على الوجه الصحيح الذى ذكرناه آنفا
والله الموفق ؟

أوائل المتكلمين من المسلمين

واصل بن عطاء — شيخ المعتزلة

لفضيلة الأستاذ الشيخ على مصطفى الغرابى
المدرس بكلية أصول الدين

لقد كاد المؤرخون أن يجمعوا على أن واصل بن عطاء شيخ المعتزلة ورئيسهم ، وأنه أول من لقب بالمعتزلى . يذهب ابن المرتضى فى كتابه « المنية والأمل » الى أن واصلا فى الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة ، وأن الطبقة الأولى من المعتزلة هم الخلفاء الأربعة ، وعلى هذا لا يكون واصل أول المعتزلة عنده . ويقولون كذلك إنه الذى أسس مذهب المعتزلة . ودافع عن المبادئ التى كونت لهم مذهبا كلاميا خاصا .

١ — مولده :

ولقد كانت ولادة « واصل » بالمدينة سنة ثمانين من الهجرة ، ولقد ولد على الرق ، ونشأ أيضا وهو مولى ، قيل « لبنى ضبة » وقيل « لبنى مخزوم » . وقال ابن المرتضى « المنية والأمل » : إنه كان مولى « لبنى هاشم » .

لكن لم يذكر لنا المؤرخون أنه بقى على الرق أو صار حرا ، وإذا بقى على الرق ، فكيف تفرغ للدرس والتحصيل حتى صار صاحب مذهب كلامى .

اللهم إلا أن يكون المسلمون الأولون كانوا يعطون مواليهم الحرية المطلقة فى تحصيل العلوم ، وهذه ناحية من نواحى تسامح سلف المسلمين التى كانت سببا فى انتشار الدين الاسلامى ، ولهذا لم يمنع الولاء من أن يكون هؤلاء الأعلام حملة لواء العلم فى الاسلام ، كما أن العرب كانوا حملة لواء الجيوش المحاربة .

لكن هناك رواية تدل على أن واصلا كان ذا مال ، وأنه كان يتصدق

منه ، فهذه الرواية تدل على أنه لم يبق على رقه ، بل صار حرا ، وصاحب مال يتصرف فيه بالصدقات .

قال المبرد فى كتابه (الكامل) : « إن واصل بن عطاء لم يكن غـزالا ، ولكن كان يلقب بذلك لأنه كان يلزم أبا عبد الله صديقا له ليعرف المتعففات أو المنقطعات من النساء ، فيجعل صـدقته لهن » ولم يكن واصـل له مال يتصدق منه فقـط ، وإنما كان يرسـل الدعاة والوعاظ الى جهات الأمصار الاسلامية . ولقـد ذكر فى هذا صفوان الأنصارى أبياتا يصف فيها دعاة واصل الى الأمصار ، وهى مذكورة فى كتاب « البيان والتبيين » ، حـ ١ ، ص ١٢ لأبى عثمان عمرو الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ » .

ولقد توفى واصل سنة إحدى وثلاثين ومائة من الهجرة ، وبعض الكتب تذكر غير هذا التاريخ ، ولكن هذا هو الصحيح .

٢ — بيئته :

لقد قلت إن واصلا ولد بالمدينة ، وإنه — على بعض الروايات — كان مولى لبنى هاشم . فإذن كانت بيئته الأولى هي عاصمة الاسلام الأولى ، وإن المدينة وإن لم تكن فى العهـد الذى ولد فيه واصـل قصبة خـلافة المسلمين ، كان لا يزال فيها سلف المسلمين والتابعون منهم ؛ ولابد أن يكون واصل قد تأثر بهذه البيئة ، وتغذى بلبانها ، ونهل من علومها ؛ ولهذا سنرى فى استدلالاته أنه يعتمد على القرآن كثيرا ، ولـكنه لم يبق طول حياته بالمدينة ، بل تركها الى العراق التى تعتبر مصدرا لعقائد ونحل قديمة ، ومعارف إنسانية كثيرة ، وهو فى هـذا كأغلب علماء عصره الذين كانوا يحصلون العلم بالرحـلات بين عواصم المسلمين المختلفة ، وله أسوة فى هذا أستاذه « الحسن البصرى » الذى ولد بالمدينة ، ثم رحل منها الى العراق . كما أن أستاذه قد تأثر ببيئة ولادته أولا ، وهي المدينة ، ثم بمحل إقامته ثانيا ، وهي العراق ؛ فإننا سنرى فى تلميذه « واصل » مثل هذا الأثر .

٣ — علمه :

أما ما كان عليه واصل من المقام فى العلم ، فانه كان غزيره ، حاضر البديهة .

حكى المبرد فى كتابه « الكامل ، جـ ٢ ، ص ١٢٠ » قال : حدثت أن واصل ابن عطاء أبا حذيفة أقبل فى رفقة ، فأحسوا الخوارج ، فقال واصل لأهل الرفقة : إن هذا ليس من شأنكم ، فدعونى وإياهم — وكانوا قد أشرفوا على العطب — فقالوا : شأنك . فخرج إليهم ، فقالوا : ما أنت وأصحابك ؟ قال : مشركون مستجيرون ، ليسمعوا كلام الله ، ويعرفوا حدوده ، فقالوا : قد أجرناكم ، قال : فعلمونا ، فجعلوا يعلمونه أحكامهم ، وجعل يقول : قد قبلت أنا ومن معى ، قالوا : فامضوا مصاحبين ، فانكم إخواننا ، قال : ليس ذلك لكم ، قال الله تبارك وتعالى « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه » فأبلغونا مأمننا . فنظر بعضهم الى بعض ، ثم قالوا : ذاك لكم ، فساروا بأجمعهم حتى بلغوا المأمن » . ولقد ذكر هذا أيضا ابن قتيبة فى كتابه « عيون الأخبار حـ ١ ، ص ١٩٦ » . ولغزارة علمه وحضور بديهته ، كان يقضى نهاره فى الجدل ، وليله فى تحصيل أدلة مذهبه . روى عن زوجة واصل ـ وقد سئلت عنه وعن أخيها عمرو بن عبيد ـ أنها قالت : كان واصل إذا جنه الليل صف قدميه يصلى ، ولوح ودواة موضوعان ، فاذا مرت به آية فيها حجة على مخالف ، جلس فكتبها ، ثم عاد فى صلاته » . (المنية والأمل ص ١٨) .

وكان واصل قوى الحجة ، مع شهرته بالصمت الطويل ، وعدم الكلام الكثير ، حتى كان يتهم بالخرس ، مع أنه كان واسع الاطلاع ، أحاط بمذاهب أهل عصره ؛ قال ابن المرتضى فى كتابه « المنية والأمل » ص ١٧ : « كان واصل يلازم مجلس الحسن ويظنون به الخرس من طول صمته ، فمر ذات يوم بعمرو ابن عبيد ، فأقبل عليه بعض مستحبى واصل فلامه عمرو على هذا فقال له : هذا الذى تعدونه فى الخرس ، ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة ، ومارقة الخوارج ، وكلام الزنادقة ، والدهرية ، والمرجئة ، وسائر المخالفين ، والرد عليهم منه .

ومع شهرة واصل بالجدل الكلامى ، والاستدلال العقلى ، فإنه كان يقول الشعر . ولقد روى له فيه بعض ما كان يقوله ، ولكنه شعر يتفق مع

طريقته ، أى أنه ليس من نوع الغزل ، أو المدح والذم ، بل من النوع الذى يعتبر حكما ، ولقد ذكر بعض هذا الشعر ياقوت فى كتابه « المعجم » حـ ١٩ ، ص ٢٤٧ :

تحامق مع الحمقى إذا ما لقيتهم ولا تلقهم بالعقل إن كنت ذا عقل

فإن الفتى ذا العقل يشقى بعقله كما كان قبل اليوم يشقى ذوو الجهل

ولغزارة علم « واصل » صنف الكثير من الكتب ، وإن لم يصل إلينا منها إلا بعضها . ولقد أجمع المؤرخون على أن له من التصانيف : معانى القرآن، كتاب التوبة ، وكتاب الخطب فى التوحيد ، وكتاب المنزلة بين المنزلتين ، وكتاب السبيل إلى معرفة الحق ، وكتاب ماجرى بينه وبين عمرو بن عبيد ، وكتاب أصناف المرجئة، وكتاب خطبته التى أخرج منها الراء ، وطبقات أهل العلم والجهل. (وفيات الأعيان لابن خلكان حـ ٢ ، ص ٥٢٢ . ميزان الاعتدال للذهبى جـ ٣ . ص ٢٦٧ . فوات الوفيات لمحمد بن شاكر الكتبى جـ ٢ . ص ٣١٧ ، معجم الأدباء لياقوت حـ ١٩ . ص ٢٤٧) . ولكن نحب هنا أن ننبه القارئ إلى شيء وهو أن الكتاب فى هذا العصر - القرن الأول الهجرى - ليس مثل الكتاب الذى نعرفه فى أيامنا مقسما إلى فصول وأبواب ، وإنما يظهر أن المراد منه ما كان بمعنى المكتوب ، بدليل أن المؤرخين قد ذكروا من بين كتب واصل كتاب خطبته الخالية من الراء ، وكتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد ، وهما معروفان لنا ، ومنهما نعلم أن الكتاب ليس هو الذى نعرفه الآن ، إلا أن بعض المؤرخين قدذكروا أن له كتابا اسمه « الألف مسألة » فى الرد على المانوية ، وقد ذكر هذا صاحب كتاب « المنية والأمل » ص ٢١ .

وإلى هنا نقف بالكلام على « واصل شيخ المعتزلة ورئيسهم . وفى مقال تال إن شاء الله نتم ما بدأنا به من الكشف عن هذا العالم العظيم والشيخ الجليل » ؟ .

تشابه النظم فى القرآن الكريم

لفضيلة الأستاذ عبد الغنى عوض الراجحى

تشابه النظم أو إعادة المعنى الواحد بعبارات مختلفة ، ظاهرة فى القرآن الكريم ، كشفت عنها اللثام فى مقال سابق ، ونقبت عن أسرارها ، ونقضت مطاعن الطاعنين فى القرآن من أجلها ، وضربت لها الأمثال بمثل قوله تعالى (١) « وما جعله الله إلا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به ، وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم » مع قوله تعالى (٢) « وما جعله الله إلا بشرى ولتطمئن به قلوبكم وما النصر إلا من عند الله إن الله عزيز حكيم » .

وأريد فى هذا المقال أن أميط اللثام عن مواقع هذه الظاهرة فى القرآن الكريم هل هي فى قصصه عامة ، أو فى قصص بنى إسرائيل خاصة ، أو فى غير القصص من آيات الأحكام والجهاد واليوم الآخر ، والآيات المتعلقة بقدرة الله فى الأنفس والآفاق ؟

أبو عمرو الجاحظ (٣) وأبو هلال العسكرى (٤) ومصطفى صادق الرافعى (٥) ثلاثتهم قد ادعوا « أن الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والرمز والحذف ، وإذا خاطب بنى إسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطا وزاد فى الكلام » ثم ادعوا أنه من أثر ذلك كان التكرار فيما خوطب به بنو إسرائيل ووجه إليهم أو حكى عنهم ، دون ما خوطب به العرب والأعراب أو وجه إليهم أو حكى عنهم .

بعد هذا القدر من الاتفاق دب بينهم دبيب الافتراق فى التعليل لذلك ، وبيان السبب فيه ؛ فالأولان : الجاحظ وأبو هلال ، على أن العرب كانوا أعلى كعبا

---

(١) سورة آل عمران الآية ١٢٦ .

(٢) سورة الأنفال الآية ١٠

(٣) « الحيوان » جـ ١ ص ٣٧ نسخة مخطوطة بالمكتبة الأزهرية.

(٤) « الصناعتين » الفصل الثانى من الباب الخامس فى ذكر الأطناب .

(٥) « إعجاز القرآن ص ٢٠١ ط رابعة

فى الفصاحة والبلاغة . وكانوا أهل سليقة تكفيهم اللمحة الموجزة والايماءة البسيطة ، أما بنو إسرائيل فكانوا قوما لا سليقة لهم كالعرب ، فكان لابد فى خطابهم من التوسع فى تصوير المعانى وتلوينها بالألفاظ إيجازا فى موضع وإطنابا فى آخر ، وتكرارها مع البسط والشرح ، حتى لا تكاد ترى قصة لبنى إسرائيل إلا مطولة مشروحة مكررة فى مواضع معادة لبعد أفهامهم وتأخر معرفتهم » .

والرافعى ينقم ذلك منهما ويرده ، ويقول «إنهما أخطأ وجه الحكمة ؛ فإن اليهود لم يكونوا من الغلظة والجفاء والاستكراه بحيث وصفاهم أو بحيث يجوز ذلك فى وصفهم ، وإن فيهم لمتكلمين وإن فيهم لشعراء ؛ والخطاب فى القرآن يسمعه العرب واليهود فلا هؤلاء ينكرون من أمره ولا أولئك . » ثم أراد أن يذكر وجه الصواب بعد أن ذكر وجه الخطأ فقال « وهو فى الحقيقة ـ يعنى البسط بالتكرار مع التلوين ـ سر من أسرار الأدب العبرانى جرى عليه القرآن فى أكثر خطابهم خاصة ، ليعلموا أنه وضع غير إنسانى ، وليحسوا معنى من معانى إعجازه فيما هم بسبيله كما أحس العرب فيما هو من أمرهم ، إذ كان أبلغ البلاغة فى الشعر العبرانى أن تجتمع له رشاقة العبارة وحسن المعرض ووضوح اللفظ وفصاحة التركيب وإبانة المعنى ، وتكرار الكلام لكل ما يفيده التكرار توكيدا ومبالغة وإبانة وتحقيقا ونحو ذلك ... الى أن قال : وإنا لنظن أن تهمة النبى بأنه شاعر لم تكن ابتداء إلا من قبل اليهود ، ثم تعلق بها العرب مكابرة وعنادا ، فانهم ليعرفون أن القرآن ليس بشعر من شعرهم ، ولا هو من أوزانه وأعاريضه وفنونه وطرقه (١) » .

وفى رأيى أن التوجيه الذى نقضه الرافعى ليس أولى بالنقض من التوجيه الذى رآه ؛ والذى لا يمكن أن يوافق على أن اليهود كانوا أقل عربية وإدراكا لأسرارها من العرب والأعراب ، لا يمكنه كذلك أن يوافق على أن قسطا كبيرا من كتاب الله قد نزل على خصائص الأدب العبرانى وأسرار الشعر العبرانى . كيف والقرآن قد نادى على نفسه أكثر من مرة أنه عربى مبين ، ولم يكن

(١) القرآن حلاوة تجد النفس لها فى قرارتها هزة كالتى لا تجدها إلا لرائق الشعر فكان ذلك منشأ هذه التهمة ، والتهمة مكية ، ولم ينبت لليهود ناب فى عناد النبى إلا بالمدينة .

فى مجيئه بما هو سر من أسرار العبرية وخصائصها متعلل للعرب عند عجزهم ومنقذ لهم من محيط الخزى والعار إلى ساحة التعلل والاعتذار ؟ أو لم يكن لهم أن يقولوا : ما لمحمد يتحدانا بما ليس بعربى ويعجزنا بما هو سر من أسرار الأدب العبرى ؟ لست أريد الإطالة فى تمحيص التعليل لهذه الدعوى التى ادعاها الجاحظ وشايعه عليها أبو هلال واختلف معهما الرافعى فى بيان التوجيه لها وسر الحكمة فيها ، وإنما أريد التطاول إلى الدعوى ذاتها وإخضاعها من أساسها للفحص والدرس والتمحيص ؛ فالقول بأن الله تبارك وتعالى اذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الوحى والاشارة والبعد عن التكرار وسائر وجوه الإطناب ، واذا خاطب بنى اسرائيل أخرجه مخرج التطويل والتكرير وجعله مبسوطا وزاد فى الكلام ، قول ينقصه الدرس والاستقراء لآى الكتاب ، ولا تؤيده الشواهد الماثلة للعيان فى كتاب الله ؛ وذلك من وجوه :

الوجه الأول : الظاهرة التى نحن بصددها وهى تكرار المعنى الواحد بعبارات مختلفة ،وهى من مظاهر البسط والإطناب، قد جاءت كثيرا فى الكلام الموجه إلى العرب والأعراب ؛ وفى السور المكية من ذلك الشيء الكثير كما فى السور : الانعام ، النحل ، الاسراء ، يونس ، هود ، فاطر ، وغير ذلك مما أقيم فيه الأدلة على وحدانية الله وصدق الرسول ، وأفيض فيه الكلام فى ذكر آيات الله الكونية والنفسية والآفاقية بآيات تختلف فى الأساليب وتتكرر فى مواطن عدة مع اختلاف طرق الأداء وأصل المعنى واحد ، ويقصد بها صرف العرب عن عبادة الأصنام إلى عبادة الله الخالق ، وذلك كله مما لا شائبة فيه لذكر بنى اسرائيل . راجع إن شئت على سبيل المثال :

سورة الأنعام الآية ٩٩ مع الآية ١٤٩

» » » ١٧ » » ١٠٧ من سورة يونس

» » » ١٤٨ » » ٣٥ » » النحل

» » » ١٥١ » » ٣١ » » الإسراء

» النحل » ١٥ » » ١٢ » » فاطر

» » » ٦١ » » ٤٥ » » فاطر

الوجه الثانى : قصص القرآن ، إلا أقله ، لم يرد إلا فى السور المكية التى وجه فيها الخطاب للعرب والأعراب ؛ وقد جاء هذا القصص إلا أقله مكررا مبسوطا معادا الكلام فيه فى مواضع ، مع الاختلاف والتنويع فى طرق الأداء للمعانى الأصلية الواحدة ، وذلك على نحو باقى السور : الأعراف . هود . يونس . الحجر . مريم . طه . الأنبياء . الشعراء . المؤمنون . النحل . العنكبوت . القصص . الصافات . ص . غافر . الزخرف . الدخان . الذاريات . القمر . نوح . المزمل . النازعات .

الوجه الثالث : فى القرآن الكريم سور مكية ، الكلام فيها للعرب والأعراب ، وكثر فيها التكرار والترديد فى العبارات والآيات ، مع الاختلاف وبدونه ؛ وأيا ما كان فهو من طرق البسط والاطناب ، وذلك كما فى السور : القمر . الحاقة . الواقعة . المدثر . القيامة . النبأ . المرسلات . الفجر . الشرح . التكاثر . الرحمن . « على القول بمكيتها » .

الوجه الرابع : فى كثير من آى القرآن التى وردت بشأن الأعراب خاصة ونطقت بهم فى صراحة ، الشىء الكثير من البسط والايضاح .

سورة التوبة من الآية ٩٠ إلى الآية ١٠١

« « « ١٢٠ « « ١٢٢

« الفتح « « ١١ « « ١٧

« الحجرات ، وقد نزلت فى تهذيب طباع الأعراب وأخذهم بأدب الاسلام .

الوجه الخامس : القول بامتياز خطاب بنى إسرائيل والحديث عنهم بظاهرة البسط والتكرار يؤدى إلى حصر هذه الظاهرة فى نطاق ضيق محدود لا يتسع إلا لما كان من قصصهم فى سورة البقرة والأعراف من قصة موسى ، وما كان من الجدال معهم والرد عليهم فى بعض آيات فى سورة البقرة ، وآل عمران ، والمائدة ، والنساء ، والتوبة ؛ وحصر هذه الظاهرة فى هذه الطائفة من الآيات

لا يمكن أن يرتضيه باحث ينظر فيما مضى من الوجوه التى نوهت فيها بكثير من المواقع التى تقع فيها هذه الظاهرة .

وإذا كان ذلك كذلك فأنى أستطيع أن أنتهى إلى أن طائفية المخاطب والمحدث عنه عربيته أو عبريته ليست هى المناط الذى يدور عليه أمر التكرير فى القرآن والبسط فيه ؛ فالكل عرب والقرآن للجميع عربى مبين ؛ والأمر فى هذا التكرار مع التنويع راجع إلى ما ذكرته فى المقال السابق من سمو المعانى القرآنية وخولتها ، والتفنن فى جذب الأسماع إليها، والاحتيال على هداية الناس والأخذ بيدهم إلى ما فيه خيرهم عاجلا وآجلا ، مع ما فى ذلك من الإمعان فى تعجيز العرب وإظهار الإعجاز القرآنى بتكرير المعنى الواحد فى وجوه مختلفة يعجزون عن الوجه الواحد منها ؛ وهذا كله قدر مشترك بين آى القرآن قصصه وغير قصصه ، إسرائيليه وغير إسرائيليه ، حتى آيات الجهاد والأخلاق والأحكام ، ونعيم اليوم الآخر وعذابه ، وقدرة الله فى الأنفس والآفاق (١) . « يتبع »

(١) راجع فوق ما هو مبين فى صلب المقال الآية ٣ من المائدة مع الآية ١٤٥ من سورة الانعام ، والآية ٨ من سورة المائدة مع الآية ١٣٥ من سورة النساء، والآية ٥٦ من سورة النحل مع الآية ١٧ من سورة الزخرف، والآية ٤٠ من سورة ق مع الآية ٤٩ من سورة الطور ، والآية ٢٢ من سورة ق مع الآية ١٢ من سورة ق . والآية ٢٤ من سورة الرحمن مع الآية ٣٢ من سورة الشورى ، والآية ١٩ من سورة الذاريات مع الآيه ٢٤ من سورة المعارج ، والآية ٩ من سورة المؤمنون مع الآية ٣٤ من سورة المعارج .

حماسة طريفة

دخل أعشى ربيعة على عبد الملك بن مروان فقال له : ما ذا بقى يا أبا المغيرة؟ فأنشأ يقول :

وما أنا فى حقى ولا فى خصومتى	بمهتضم حقى ولا قارع سنى
وفضلى فى الأقوام والشعر أننى	أقول الذى أعنى وأعرف ما أعنى
وأن فؤادى بين جنبى عالم	بما أبصرت عينى وما سمعت أذنى
وإنى وإن فضلت مروان وابنه	على الناس قد فضلت خير أب وابن

الرثاء

فى كامل المبرد

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد الغنى إسماعيل
المدرس فى كلية اللغة العربية

كانت النية أن أبدأ فى تحليل الكامل وتصويره بما بدأ به صاحبه ، ولكن الدهر يقترح ما يفسخ العزم ويصد عن السنن ، فيجعل للرثاء صدر الحديث ، فلننزل على حكمه ؛ وربما كان من الخير أن نستعرض الصور للكرام المرزئين ، ففى التأسى بهم راحة للنفوس المحزونة ، وفى مطالعة أنبائهم سلوى لها عمن ذهب عنها .

على أن الرثاء أوسع فنون الكلام مجالا ، وأحفل أبواب الأدب بالحكمة ، وأحرى أن نجد فيه الخبر النادر ، والمثل السائر ، والموعظة البالغة . وقد خصه أبو العباس بالنصيب الأوفر من كتابه ، وأفرده بالطويل الممتد من نفسه ، والنمط البارع الرائع من أدبه ، حتى ظهر مكانه من كتابه واضحا ، وبدا غيره فى جانبه مغمورا ، أعانه على ذلك العرب أنفسهم ، فقد أطالوا القول فى هذا الباب وأجادوا ، وتركوا ميراثا جليلا تضيق به الصحف ، وتعجز عن تدوينه أقلام الكاتب ؛ لأن الناس كما يقول المبرد لا ينفكون من المصائب ، ومن لم يثكل أخاه ثكله أخوه ، ومن لم يعدم نفيسا كان هو المعدوم دون النفيس .

بدأ أبو العباس هذا الباب بنظرة إلى الحياة مستنيرة ، وتأمل فى صلة المرء بها فاحص ، فإذا حياته ثوب مستعار ، وإذا الناس جميعا تنتظمهم سهام المنايا « من رائح عجل ، وآخر مغتدى » . فعلى الذين أوذنوا بالرحيل أن يبادروا باتخاذ الزاد ؛ وجدير بمن أقام بعد الراحلين أن يتجملوا بالصبر ، ففيه يتفاضل

الرجال ، ويدعو إليه الحزم ، ويهـدى اليه النظر المستبصر ، ويوجبه اليأس من الذاهبين .

أخذ ينشد على ذلك الأشعار ، ويروى ما شاء من الأخبار ، حتى إذا بلغ قول إسحاق بن خلف :

أمست أميمةُ معمورا بها الرجم لَقًى صعيد عليها التربُ مرتكم
يا شقة النفس إن النفس والهة حرَّى عليك ودمع العين منسجم
قد كنت أخشى عليها أن تقدمنى إلى الحمام فيبدى وجهها العدم
فالآن نمت فـلا همٌّ يؤرّقنى يهدَى الغيور إذا ما أودت الحرم
للموت عندى أياد لست أنكرها أحيا سرورا وبى مما أتى ألم

كشف عن طريقته فى الاختيار ، ووصف أنماطه التى نظمها ؛ فهو يروى قول امرىء يرى الموت شيئا هينا ، وقول من يراه جليلا ويرى ذهاب العزاء أجل منه ، وقـول من استسلم للجزع فمال إلى الشكوى ، ومن وعظته نفسه فلزم القصد وآثر السلوى ؛ خلط كلا بكل ، حتى جمع من هـذه الأشتات صـوتا مختلف النغمات ، لـكنه على هـذا الاختلاف يثير فى النفس حسرة طويلة ، ولوعة دائمة ، ويتراءى لك الموت منه فى صوره وألوانه ، ويطالعك المنـكوبون فى أثواب حدادهم وألوان أحزانهم ، وتعيش فى أجـواء مختلفة من الجزع والتجلد ، وضعف الإيمان وثبات العقيدة ، واليأس والاستسلام ، والزهد فى الدنيا والرغبة فى الآخرة .

تقول أراه بعد عروة لاهيا وذلك رزء لو علمت جليل
فـلا تحسبى أنى تناسيت عهده ولـكن صـبرى يا أميم جميل

سار المبرد فى الطريق التى سنها ، وفيا للفكرة التى قدرها ، يعرض عليك مختارات للفرزدق فى رثاء امرأتيه ماتت إحداهما وهى حامل ، فـلم ينح عليها ولم يعنه إلا ابنه فى جـوفها ، فقد مات بمـوتها ذو حفيظة من دارم يكفى فى الملمات لو أمهلته الأيام ؛ أما الأخـرى فلن يزور قبرها وإن عزت عليه ، ولن يبكى عليها وإن اضطرب البيت لها ؛ فأهون مفقود وأيسر هالك مقنعة

قد انقطع الأمـل فى لقائها ، واستحكم اليأس من إيابها ؛ ثم لا ينسى جـريرا حتى فى أعظم المواقف تزهيدا فى الدنيا وما يجرى فيها من خصومات؛ لا ينساه فى الساعة التى يتقى فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر ؛ فابن المراغة جرير لم يمت عنده مثلها ، ولا شيمه نظيرها ؛ ولم يكن الفرزدق جليدا عند موت نسائه فحسب ، بل كان كذلك عند موت أبنائه ؛ تتابع ابنان له فأخذ نفسه بالتأسى بالأشراف ، ونعى على أمهما خورها ، ودعاهـا إلى الصبر ، وذكرها بالماضين من قومها ، وختم كلمته بهذه الحكمة الرائعة :

هل ابنك إلا من بنى الناس فاصبرى فلن يرجـع المـوتى حنين المـآتم

ولم ينس المبرد جريرا ، فبدت لنا صورتان من صور الحياة المتناقضة : الفرزدق جليد صبور كما عرفت ، وجرير ضرع ضعيف يدعوه الناس إلى جميل الذكر وما عند الله من المثوبة والأجـر فيقول « كيف العزاء وقـد فارقت أشبالى ! » وتموت امرأته فيذوب وجـداً عليها وهياما بهـا ، وتسيل نفسه حسرات فى أثرها ، ويرسل هذا الشعر الباكى الحزين :

نعم الخليل وكنتِ عِلقَ مضِـنة ولدىَّ منـك سـكينة ووقار
لن يلبث القرناء أن يتفرقـوا ليـل يكـر عليهم ونهـار
صلى الملائـكة الذين تُخـيروا والصالحـون عليك والأبرار

واختيارات المـبرد يغلب عليها الألم المبرح ، والأسى اللاعج ، لأنها لأناس أصيبوا فى أنفسهم وأهليهم ، فناحوا عليها بقلوب مقروحة من جوى الحزن ، وبكوها بعيون مطروفة لا تعرف البخل .

يختار للعُتبى فى رثاء ابنه ، ولأعرابى تتابع له بنون ، ولإبراهيم بن المهدى فى ابنيه ، ولمتمم فى رثاء أخيه ، ولليلى فى خليلها ، وللخنساء فى أخويها ، ولعاشق فتنتـه غانية فطلبها سبع سنين يبذل فيها ماله وجاهه حتى إذا ملـكها جاء الموت فصنع مأتما فى عرس ، ولامرأة فى فارس أرملها قبل أن يبنى بها ، ولإخوان صفاء دان لهم زمانهم وجرت على حكمهم أيامهم ، وبينما هم فى نشوة من إقبال الدنيا وسكرة من دنو الآمال ، أقبل هاذم اللذات فبـدد الشمل ، وأدال الحزن من السرور ، فصارت الأمنية منية

نفستهمُ عليَّ أم المنايا فأنامتهم بعنف فناموا

وإذا كان الرثاء بكاء على الراحلين ، وذكرا لمساعيهم التى تهتف بعظمتهم ، وتعزية لمن بقى بمدهم بحوادث الأيام فى أمثالهم ، وإبانة عن سنن الحياة وكشفا عن فلسفتها ، فإنك واجد ذلك كله هناك فى أجمل صوره وأحسن معارضه لجاهليين وإسلاميين ومحدثين ، نثرا ونظما ، وقد أحاط كل أولئك بأخبار تكشف عن مراميها ، وقصص تزيد فى روعتها ، وتفسير لما انبهم من معانيها ، مع قصد فى بيان غرائب اللغة ومذاهب النحاة .

والأديب وحده يسوغ له أن يرقص فى جنازة ، ويندب بأشجى الألحان فى عرس ؛ فلا غرابة إذا رأيت المبرد يتحدث عن مصفورين (١) ظفروا بلين عيش فى خلاء من الرقيب وأمن ، فتداخلهم من الطرب ما حسبوا له زمانهم مواتيا وأيامهم أعيادا ؛ أو رأيته يتحدث عن وصف النساء وجدب الحياة معهن ، أو خصوبة العيش بهن ، الى غير ذلك مما يجمع بين المتناقضات ، فيضحك الثكلى ، ويبدى عن واضحة المحزون .

والمبرد ذكر فى كتابه ثلاثة أبواب للرثاء : الباب الأول جله للاسلاميين والجاهليين نثرا ونظما ، وقليل منه للمحدثين أمثال ابن مناذر وابن المهدى وأبى عبد الرحمن العتبى ؛ صدر فيه الرثاء وبين أنواع المراثى ، وألوان الخطوب وما ينبغى أن تقابل به من الاحتيال لدفع ما تغنى الحيلة فى دفعه ، والصبر على ما لا يغنى فيه حول ولا طول ، وطريقته فى الاختيار ، والسبب فى ذكره أشياء ليست تنم عن حزن مفرط ، ورأيه فى الخنساء والشاعرات من النساء ، مع إفراط فى الحديث عنها والاختيار لها ، حتى يكاد يكون الباب لها . ولمتمم بن نويرة مخلصا . والباب الثالث خاص بالمحدثين . أما الثانى فللذين وقفوا على عتبة الأبدية ، وكشف الموت عن عيونهم الاغطية ، فأبصروا وحشة الطريق ، وقلة الزاد وطول السفر ، وضعف الحجة ، ففزعوا من هول الموقف وجهالة المصير ، وودوا لو تردد أرواحهم فى حلوقهم الى يوم القيامة ، ليؤجل عنهم ولو الى حين مقامهم المجهول من الغايتين .

---

(١) جياع كأنهم مصابون بالصبر .

ثم ذكر أناسا استقبلوا الموت غير هيابين ، لم يفكروا فيما وراءه فيضمروا الخوف ، وترتاع نفوسهم من العقبى .

وختم هذا الباب برثاء بعض الأشراف ، وذكر عادة العرب فى عقر رواحلهم على القبور .

على أن المبرد لم يستوعب فى ثلاثة الأبواب الحديث عن الرثاء ؛ فهناك قطع مختارة فى أخبار الخوارج من أروع ما روى من بدائع الآداب ، وشذرات منثورة تتصل بالموت يندر أن يخلو باب منها ، وكلها من الأنماط التى لا تبلى على تقادم العهد جدتها ، بل تزيد على مر الأيام روعتها .

ولا أعلم فيما بلغنى من العلم كتابا فى الأدب العربى ألف فى عصره ، أو قريبا من دهره ، يناظره فى هذا الباب أو يدنو منه ، وكأن غيره من الكتب منه أخذ وفى كنفه يصلح . وإذا كان لى أن أحيلك على مواضع من الحسن والروعة فاقرأ إن شئت قصيدة ابن المهدى فى ابنيه :

نأى آخرَ الأيام عنك حبيب فللعين سح دائم وغروب

وقصائد الخنساء فى أخيها صخر :

قذى بعينك أم بالعين عُوّار أم ذرّفت إذ خلت من أهلها الدار

أعينىّ جودا ولا تجمدا ألا تبكيان لصخر الندى

أبعد ابن عمرو من آل الشريد م حلّت به الأرض أثقالها

وقصائد متمم فى أخيه مالك :

أقول وقد طار السنا فى ربابه وغيث يسح الماء حتى تريّعا

لعمرى وما دهرى بتأبين هالك ولا جزع والموت يذهب بالفتى

جميل المحيّا ضاحك عند ضيفه أغر جميع الرأى مشترك الرحل

وأعشى باهلة فى المنتشر :

إنى أتتنى لسان لا أسر بها من عل لا عجب منها ولا سخَر

والمهلبي في المتوكل :

لا حـزن إلا أراه دون ما أجد وهل كمن فقدت عيناى مفتقـد

ولم الإحالة على قصائد بأعيانها ، وكل ما فيه مختار ينبئك عن شاعرية عبقرية ، ويدلك على عاطفة إنسانية قوية اعـتراها الزمان فزعـزع حالها ، وتنكر لها دهرها فأحاطت بها الارزاء ، ونزلت بساحتها الاحزان .

وبعد ، فهذا أمد ينتهى إليه القلم ، لانه أقصى ما تحتمله مجلة دينية ، وإن كان الـكلام عن أية ناحية من نواحي الـكامل يطول ويمتد حتى يخيل الى من سعة المجال أنه لا ينتهى ؛ فلنقف عند هذه اللمحات ؛ وربما وجدت فيها صورة الحقيقة . وإذا ساغ لى فى موقفى هذا أن ألبس ثوب الواعظ فإنى أنصح للذين دانت لهم الأيام ألا يغـتروا بها ، فاطراد إسعافها محال ، ودوام إقبالها أمنية مخدوع :

اليوم عندك دلها وحـديثها وغـدا لغـيرك كفها والمعصم

فمن كان صاحب أمن وسلامة ، وسلطان ونعمة ، فليهب ذلك كله لربه المنعم به ، والواهب له ، والمتصرف فيه ؛ فإنه « لا قليل من الأجر ، ولا غنى عن الله عز وجل » .

ومن فاته شيء من أمر الدنيا فلا يحزن عليه ؛ فإن الدهر لا يرحم صاحب عـبرة ، ولا يعتب إنسانا فيسارع فى هـواه ؛ وعلى الذين تحل بهم النـائبات أن يتجملوا بالصبر ، ولا يغيب عنهم أن هذا أمر متوقع فكيف ينكر ، وقضاء محتوم لا سبيل إلى رده ، وإن كان على فراق المألوف حرقة ، « فشر من المصيبة سوء الخلف » .

وهل يعجز مؤمن يطمئن الى وعد ربه ، ويثق بأن الموت انتقال من دار الى دار ، أن يقول كما قال ذلك الوثنى فى جاهليته :

أيتها النفس أجـلى جـزعا إن الذى تحـذرين قـد وقعا

وأن يردد فى إيمان بالله وقوة عقيدة بالقضاء :

« إنا لله وإنا إليه راجعون » ؟

هدم المجددين وبناؤهم

لفضيلة الأستاذ الشيخ على محمد حسن العمارى
المدرس بمعهد القاهرة

قلت غير مرة : إن البلاغة العربية فى أمس الحاجة إلى التجديد ، ولم يكن من الإنصاف أن أتجاهل عمل علمائنا المعاصرين ، وجهودهم فى تجديد هذه البلاغة ، وإن كنت ألممت فى بعض مما كتبت إلى طرائقهم فى هذا التجديد ، ولكنها كانت إشارات عابرة ، وكلمات مجملة لا تزال فى حاجة إلى التفصيل ، ومن طبيعة المجدد أن يبين عوار ما يتناوله بالتجديد ، وأن يذكر موضع النقص فيه حتى يبنى على هدى وبصيرة ، وكذلك كان ، فإن المعاصرين أمسكوا بالبلاغة العربية ، فى بعض فصولها ، وعجموا العود ، ولووه ، ومنهم من ركله برجله ليذهب بعيدا .

وقد كنت قرأت أبحاثا كثيرة لبعض الكاتبين ، وأحب فى هذا المقال أن أتناول بحثا واحدا خاض فيه أستاذ البلاغة العربية فى الجامعة المصرية ، وكتب فيه أستاذ كبير من أساتذة كلية اللغة العربية فى الأزهر الشريف ، وهو بعدُ فصل له مكانه فى البلاغة العربية ؛ ذلك باب (الفصل والوصل) ، وهذا باب لا يزال مغلقا على كثرة من طرقه من الباحثين ، قدامى ومحدثين ؛ فقد أجهد الأقدمون فيه أنفسهم ، فجعلوا يؤسسون قواعده ، ويخرجون شواهده ، وجاء المحدثون فلم يعجبهم هذا الاتجاه من الأقدمين ، فسلكوا مسالك أخرى ، منها ما بنى على نظر سليم ، ومنها ما حاد عن جادة البحث العلمى المنصف .

وكانت الفكرة عند القدامى فى هذا الفصل أنه صعب المدخل ، وعر المسلك ، ويكاد لا يخلو كتاب من الكتب التى تناولته من الاشارة إلى ما فى هذا المبحث من صعوبة . رازه الشيخ عبد القاهر الجرجانى ثم قال : « اعلم أن العلم بما ينبغى أن يصنع فى الجمل من عطف بعضها على بعض ، أو ترك العطف فيها ، والمجىء بها منثورة تستأنف واحدة منها بعد أخرى ، من أسرار البلاغة ، ومما لا يأتى لتمام الصواب فيه إلا الأعراب الخلص ؛ والأقوام طبعوا على البلاغة ، وأوتوا فنا من المعرفة فى ذوق الكلام ، هم بها أفراد ، وقد بلغ من قوة الأمر فى ذلك أن جعلوه حدا للبلاغة ؛ فقد جاء عن بعضهم أن سئل عنها فقال : معرفة الفصل من الوصل ؛ ذاك لغموضه ، ودقة مسلكه ، وأنه لا يكمل لإحراز الفضيلة فيه أحد إلا كمل لسائر معانى البلاغة (١) » وقال فى موضع آخر : « واعلم أنه ما من علم من علوم البلاغة أنت تقول إنه فيه غامض ، ودقيق صعب ، إلا وعلم هذا الباب أغمض وأخفى وأدق وأصعب (٢) » . فلما جاء السكاكى كان سبيله الى فهم هذا البحث مما يزيده دقة وصعوبة ، فلم يلبث أن قال : « وإنها — جهات ارتباط الجمل — لمحك البلاغة ، ومنتقد البصيرة ، ومضمار النظار ، ومتفاضل الأنظار ، ومعيار قدر الفهم ، ومسبار غور الخاطر ، ومنجم صوابه وخطائه ، ومعجم جلائه وصدائه ، وهى التى إذا طبقت فيها المفصل شهدوا لك من البلاغة بالقدح المعلى ، وأن لك فى إبداع وشيها اليد الطولى (٣) » . وإذا قال عبدالقاهر والسكاكى ما قالا فعلى من يأتى بعدهما أن ينهج نهجهما ، ويسلك خطتهما ، وقد كان ؛ فما من كاتب إلاه إلى ذلك إشارة حتى وصلنا فى عهد الشروح والحواشى إلى أنه بحث « تسكب فيه العبرات » ! وهكذا صوره الأقدمون بصورة مخيفة رهيبة ، أما المحدثون فيطالعك حين تقرؤهم أمران :

(الأول) أنهم يعتمدون على المتقدمين ، وينهلون من معارفهم ، ويردون على مناهلهم ، ثم تراهم ينسبون كثيرا من آرائهم الى أنفسهم ، فيكثر فى

---

(١) دلائل الاعجاز ص ١٧٠ . ط . المنار . (٢) المصدر السابق ص ١٧٨ .
(٣) مفتاح العلوم ص ١٠٨

تعبيراتهم مثل (عندى) ، (فى رأيى) و (أرى غير ما قالوا) ، فاذا حققت وجدت أن هـذا القائل ليس له عند ، وأن رأيه ما هو إلا رأى قديم أودع فى بطن كتاب مهجور أو معمور ! ! وكنت أحسب أن هذه الخلة اختص بها الناشئون من أصحاب الرسائل الدراسيـة التى يقدمونها لينالوا بها درجة علمية ، فانه يقل أن تجد لواحد منهم رأيا هداه إليه تفكيره ، وطول بحثه ، وإنما هم عالة على الـكتب ، ينقلون منها ، ويأخذون عنها ، ومع ذلك لا تلقى واحدا ألف رسالته ـ وأنا أقصد المعنى اللغوى للتأليف ـ إلا رأيته يجابهك بأنه أتى بمـا لم يأت به الأوائل ، وأنه فند ما قالوا ، وهـدم ما بنوا ، ووضع أسسا جديدة يقوم عليها العلم . وإنك لتقرأ هذا مكتوبا ، وتسمعه فى مناقشاتهم ، فلا يكاد عجبك ينقضى من هذا التبجح الطويل العريض الذى لا شىء وراءه ، إلا أفن الرأى ، وفسولة العقل — كنت أحسب أن هذا من صفات الناشئين وحدهم ، ولـكنى وجدت الأساتذة والطلاب فى هذا المعنى سواء .

(الثانى) لو قرأت ما كتبه المحدثون فى هـذا الفصل الذى يسكب فيه العبرات ، وأجلته ، لخلصت من ذلك إلى أنه فصل غير جدير بالنظر ، وما يحتاج إلا إلى دقائق معدودة فى تفهمه ، فقد أخذوا يحذفون منه ، ويضيقون من دائرته ، ويرمون أكثر مباحثه الى علم النحو .

وأخلص إلى ما أردت من مناقشة بعض الـكاتبين . ولأبدأ بأستاذ البلاغة العربية فى جامعة فؤاد الاول .

ابتدأ فتابع القدامى فى رأيهم من أن هذا المبحث من المباحث التى يحتاج السالك فيها إلى قوى غـير عادية حتى يسلـكها . وعبارته « فالفصل والوصل من الصعـوبات لأنهما ترجمة عن أشياء ليست مكتوبة بل ملحوظة ، فهما ظاهرة من ظواهر الدقة فى العربية ، كما أنهما مظهر من مظاهر ميلها الى الاكتفاء والايجاز ، لأنه يستعمل أيضا فى بيان دلالات أخـرى بين الأسطر ، وفى تضاعيف الـكلام وراء الدلالة اللفظية الساذجة ، فـكما اعتمدنا فى القراءة على الإعراب ، كذلك اعتمدنا فى الـكتابة على الترقيم ، وفى الـكلام على الفصل

والوصــل ، وفى الدلالة على المراد ، وجعلناها كنوع من أنواع الدلالة » .
ونحن لا نناقش هذه المتابعة ، فهى عدوى سرت فى الباحثين من قديم .

ثم ثنى فرأى أن محاولة القدماء غير مجدية ، وأنه لذلك يجب أن يحاول محاولة جديدة تكون أجدى على العــلم وأنفع للدارس « وعلى ذلك فإن المصلحة تقضى بأن نشطب هذه المحاولة القديمة ، ونحاول فهم الامر على ضوء طبعى هو السياق ، والمعنى دون اللفظ » . وإذا سألت عن عيب هذه المحاولة القــديمة أجابك فى إجمال قائلا « ومع الأسف لم ينظر الاقدمون إلى الفصل والوصل إلا فى حيز الجملة والجملتين ، هذا الحيز الضيق ، ولم يتجاوزوها إلى الجمل ، ولــكنا سننظر إلى الفقرة كلها ، والقصيدة مجتمعة ، والمقالة الــكاملة » كما أن القدماء — فيما يقول — « ركبهم عفريت فقالوا إن الباب ده باب الواو بس فما السبب ؟ » .

وإذاً فسيحدثنا الأستاذ عن الفصل والوصل فى الفقرة الــكاملة ، وسيتناول غير الواو من أحرف العطف بالبحث ؛ وهذا حسن ، فلننتظر الى أى مــدى تتحقق الأحلام ؟ .

القدامى قعدوا هذا الباب على هــذا النحو ؛ قالوا : إن الجملتين تفصلان فى مواضع ، وتوصلان فى مواضع ، وجعلوا مواضع الفصل :

(١) إذا كان للجملة الأولى محل إعرابى ، أو حكم لم يقصد إدخال الثانية فى واحد منهما

(٢) إذا كانت الثانية من الاولى بمنزله التوكيد أوالبدل أوعطف البيان (كمال الاتصال) .

(٣) إذا كانت الثانية منزلة منزلة جواب لسؤال اقتضته الأولى (شبه كمال الاتصال) .

(٤) إذا اختلفت الجملتان فى الخبرية والانشائية ، أولم يكن بينهما جامع (كمال الانقطاع) .

(٥) إذا أوهم العطف على جملة ، العطف على أخرى به يفسد المعنى (شبه كمال الانقطاع) .

أما مواضع الوصل فهى :

(١) إذا قصد مشاركة الاولى فى المحل أو فى الحكم .

(٢) إذا اتفقت الجملتان فى الخبرية والانشائية ، وكان بينهما جامع (التوسط بين الكمالين) .

(٣) إذا أدى الفصل الى إيهام غير المقصود (كمال الانقطاع مع الإيهام).

هذا مجمل ما ارتآه القدامى ، وإنما ذكرناه هنا ليكون القارىء على بينة مما يبنى على هذا الأساس ، أو ينقض منه . ولنرجع الى صنيع أستاذ الجامعة : رأى أن يحذف من هذه القواعد كل ما له صلة بالنحو ، لأن البلاغة إنما تبحث فى الجائز ، فاذا كان الفصل واجبا ، أو كان الوصل ، فهذا بحث نحوى لا بلاغى ، قال : « وحيث يوجد الجواز يكون عمل البلاغة لأن البلاغة ترجيح أحد الجائزين عن طريق الإحساس والتذوق » وقال « وإذا كان لابد من الواو فإن البلاغة تنسحب » وهذا نظر حسن ، واتجاه حميد ، ولكننا إذا وصلنا إلى التطبيق كنا وكان كما قال الشاعر :

فكان كمن سقى الظمآن آلا وكنت كمن تمشى فى المنام

وليس أدل على ذلك من أن نسوق آراءه ونناقشها ، قال :

(١) شبه كمال الانقطاع : هذا بحث لا دخل للبلاغة فيه ، لأن مبناه على الإيهام . وعبارته « وما دامت المسألة دخل فيها الإيهام ، فهى من صميم النحو ، لأن الإيهام هو إفهام غير المراد أى هو فساد المعنى ؛ والبلاغى إنما يفرض أن اللفظ قد أفاد المعنى ، ثم يبدأ عمله بالمفاضلة بين اعتبارين » ثم يتكلم بافصاح اكثر حين يعرض للمثال الذى مثل به القدامى للعطف الموهم ، أو لشبه كمال الانقطاع :

وتظن سلمى أننى أبغى بها بدلا أراها فى الضلال تهيم

« وأداروا الكلام فى المسألة على العطف الموهم ، فقالوا إن الجملة الثانية بمنزلة المنقطعة عن الاولى ، لكون عطفها عليها موهما لعطفها على غيرها ، أى أنه لم يعطف أراها فى البيت على تظن لئلا يتوهم السامع أنه معطوف على أبغى لقربه منه مع أنه ليس بمراد ، ولا تدخل مسألة الفصل هنا فى البلاغة لأنه أمر ليس فيه احتمالان ، وليس له وجه آخر ، ولا حيلة فيه ؛ إنه أمر

نحوى » . وبهذا البيان استطاع أستاذ البلاغة فى الجامعة أن يريحنا من مسألة ذات خطر ، ويلقى بهـا بعيدا عن حظيرة المعانى لتدخـل فى حظيرة النحو . غير أننا ما نلبث أن نرى هذا البريق الذى أخـذ أعيننا ليس إلا سرابا ، وأن هذه المسألة لو جعل الشيخ ... وألفٌ مثله يدفعونها بأيديهم وأرجلهم لتخرج عن بابها الذى ألفته ، وموضعها الذى نشأت فيه ، ما استطاعوا .

ونحن نقول : إن اللغة العربية فيها من الإيهام ما لا يكاد يحصى ، والقرينة بعد وسيلة من وسائل رفع الإيهـام ؛ ولسنا نمثل إلا بهـذا البيت نفسه على الوضع الذى جاء عليه ، والذى ظن الأستاذ أن البيت فيه سليم معافى ، فنظرة سطحية ترينا أن البيت مع الفصل لا يزال فيه إيهامان لا إيهام واحد ؛ فجملة أراها تصلح أن تكون حالا من فاعل أبغى ، وتصلح أن تكون خـبرا ثانيا لأن ، وكلاهما مما يفسد به المعنى ، ولـكن البيت صحيح ، والمعنى سليم . وقد قالوا فى قوله تعالى « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا ، وإذا خلوا الى شياطينهم قالوا إنا معكم ، إنمـا نحن مستهزئون ، الله يستهزئُ بهم ويمـدهم فى طغيانهم يعمهون » : إن جملة « الله يستهزئُ بهم » يصح عطفها على الجملة المصدرة بالشرط لـكنها لم تعطف عليها لئلا يتوهم عطفها على قالوا الذى يفسد المعنى ؛ فالنحو لا يمنع العطف مع الإيهام بل يجوزه ، وهو لا يعنيه إلا صحة التركيب ، وصحة المعنى ، ولو على ضعف ؛ أما البلاغة فوظيفتها تجميل المعنى وتحسينه ، ورفع ما عساه يشوك طريقك إليه . ومن عجب أن الأستاذ . . . قال كلاما شبيها بهذا حين تحدث عن اختصاص الواو بهذا الباب ، قال : « إن الواو قصدت ، وكانت أصل هـذا الباب ، لأن هناك اعتبـارات يصح الإتيان فيها بالواو أو عدمها مع بقـاء أصل المعنى ، ولو على نوع من الضعف ، أو عـدم التأثير فهذا بلاغى ؛ وأما لو رفعت الواو ففسد المعنى وتغير فهذا لا يدخل فى البحث البلاغى » . وبدهى أن الإيهام لا يفسد المعنى ، لأن السامع يستطيع أن يفهمه على وجهه ، ولو بعد التوهم . وتعبيرهم بكلمة (إيهام) وهى الدلالة الضعيفة دليل واضح على أن هـذا أمر عارض لا يفسد المعنى ، ولا يغيره ، ولـكن يجعل عليه سحابة رقيقة بيضاء تخفيه بعض الخفـاء ، ثم لا تلبث أن تزول

عنه ؛ وكل من يستطيع أن يفهم معانى الكلام لا يغم عليه أن جملة أراها ، إذا عطفت ، لا يمكن عطفها على جملة « أبغى بها » ، وكذلك لا يمكن أن يقر فى ذهن فاهم أن جملة « الله يستهزئ بهم » معطوفة على جملة « إنا معكم » وإلا لكانت من قول الكافرين ، وهذا محال ؛ ولذلك صح العطف فى قوله تعالى « فاذاجاء أجلهم لايستأخرون ساعة ، ولا يستقدمون » ؛ فقوله : ولا يستقدمون معطوف على مجموع الشرط والجزاء لا على الجواب ، إذ لا معنى لقولنا إذا جاء أجلهم لا يستقدمون ، ومع ذلك ربما توهم السامع فى بدء الأمر أنه معطوف على جملة الجزاء .

أفتريد بعد ذلك دليلا على أن الإيهام لا يمنع العطف نحويا ؟ ! ؟

كرم حاتم

اشتهر حاتم الطائى بالكرم ، وذاع صيته إلى اليوم ، وسيخلد ما بقى الشعر والنثر .

مما خلد ذكر حاتم أنه كان يأمر غلامه أن يوقد بالليل ناراً ليهتدى بها الضال عن الطريق فيصمد نحوه . وقال فى ذلك :

أوقد فان الليل ليل قُر والريح يا واقد ريح صر
علّ يرى نارك من يمر إن جلبت ضيفا فأنت حر

قالوا : ومر يوما على بنى عنزة وفيهم أسير فاستغاث بحاتم ، ولم يكن معه ما يفكه به ، فأطلقه وأقام مكانه مقيداً حتى أدى أهله فداءه .

وروت نوار امرأته أنه مرت على الناس سنة حلقت المال وأيقن الناس بالهلاك ، وفى ذات ليلة أقبلت جارة له وشكت إليه جوع أولادها . فقال لها حاتم : ائتنى بهم . فذهبت وعادت تحمل اثنين ويمشى بجوارها أربعة . ودخل حاتم الى حصانه فذبحه ، وكان لا يملك غيره فى تلك السنة المقحطة ، ثم سلخه ، ودفع المدية لجارته ، وقال لها شأنك . قالت نوار : فاجتمعنا على اللحم نشوى ونأكل ، وخرج حاتم يدعو الناس فأقبلوا ، وانتبذ هو ناحية ، فلا والله ما ذاق منه مزعة ، وإنه لأحوج الى الغذاء منا !

لغويات

لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد على النجار
المدرس فى كلية اللغة العربية

ذهبت إلى عند أخى

لا يرى القارئ بأسا بهذا الأسلوب ، وكثيرا ما يراه فى كتابات المثقفين ولا يحس فيه ما ينبو عن سنن الكلام ، وهذا منكر فى العربية . وذلك أن كلمة عند ترد منصوبة ظرفا ؛ كقوله تعالى : «لهم أجرهم عند ربهم» ، وترد مجرورة بمن ، كقوله تعالى : «قل كل من عند الله» . قال النحويون : ولا تخرج عن هذين الوجهين . فإدخال إلى على عند كما فى المثال المسطور غير معروف عن العرب . وكأن ذلك لأن إلى لا تفيد معنى زائدا مع عند ، ولا يدعو إليها الكلام . ألا ترى أن ذهبت عنده يؤدى معنى ذهبت إلى عنده كاملا غير منقوص ؟ فكان ذكر إلى مع عند ضربا من العبث ولغو القول . فمن ثَمّ هجر العرب هذا الأسلوب واطّرحوه ، وما اطرحه العرب فعلينا اطراحه ، إذ كان علينا أن نتبعهم ونسلك سبيلهم فيما أخذوا من فنون القول وشعاب الحديث . فأما من مع عند فإنها تفيد من المعنى مالا يكون عند سقوطها ؛ فإذا قلت ذهبت من عند فلان ، فالمعنى أنك زايلته وانطلقت من حضرته ، ولو حذفت « إلى » استحال المعنى وتغير أيما تغير . فلم يكن الحرفان من وإلى شرعا فى صحابة عند فى الكلام .

وقد دعا إلى هذا البحث أنه قد وقع فى مجلة الأزهر (١) هذا النص : « قال أبو مخلد الطائى : جاء أبو العتاهية الى عندى » فكتب الي مكتب المجلة الاديب السورى أحمد محمد نصيب يذكر أن هذا الأسلوب شىء نكُر ، ويسأل جلية الأمر فى هذا .

وقد بدا للقارئ أن أحدا لا يسعه إقرار هذا الأسلوب وإجازته ، وأنه خطأ صراح . فأما ماورد فى المجلة فى مقال أبى مخلد الطائى فقد نقله كاتب المقال

---

[١] انظر ص ٥٦٧ من الجزء السادس من المجلد الثامن عشر .

فى المجلة عن كتاب ابن منظور فى حياة أبى نواس وشعـره . ويتردد الباحث فيه بين احتمالين ووجهين : فقد تكون زيادة إلى آتت من قبل التحريف والنسخ أو الطبع ، وقد يكون أبو مخلد وقع فى هذا اللحن ، وروى عنه على ما به من سوء . وقد رجعت الى نسخ ابن منظور المطبوعة وبعض المخطوطة فوجدت فيها هذه الزيادة ؛ فيغلب على الظن بعد هذا أن هذا اللحن وقع من أبى مخلد المعاصر لأبى العتاهية فى العصر العباسى الأول ، ومما يعدّ من هذا أن هـذا اللحن قديم نبه عليه الحريرى فى درة الغواص (١) ، واللحن أقدم من أبى مخلد ، فقد ألف كثير من جهابذة العربية فى عصر أبى مخـلد فى لحن الناس عامتهم وخاصتهم ، ومن ذلك أن الفراء ألف البهاء فيما تلحن فيه العامة .

وبعد ، فانا نحمد الأديب السورى هذه اليقظة ، وكنا نود لـكاتب المقال فى المجلة أن يعلق على هذه العبارة المنقودة بما يفيد الإنكار عليها ، ولا يرسلها طلقا غفـلا .

إليك حجتى وبرهانى

كثر استعمال هـذا الأسلوب فى الدفع والإعطاء ؛ يقول كثير : إليك البيان لما أقول ، وإليك ما أدلى به ، وإليك مالك لا تمن علىّ به . وهى فى هذا الاستعمال اسم فعل بمعنى خذ ، والعرب تستعمل فى هذا المقام دونك ولديك . فأما إليك فالمعروف فيها أن تستعمل فى الأمر بالتنحى والبعد ؛ فتقول : إليك عنى أى تنح ؛ ويقول الرضى فى توجيه هذا المعنى وسبب دلالته على مايريد العرب منه : « أى ضم رحلك وثقـلك إليك واذهب عنى » ويقول سيبويه (٢) « وإليك إذا قلت تنح » ومن شواهدها قول الشاعر :

إليك عـنى ؛ فما أمى براعية ترعى المخاض ولا رأيى بمغبون

وترى من هذا أن فى وضع (إليك) موضع (خذ) مجالا للقول ومرادا للتردد . ويذكر بعض اللغويين أنها تأتى فى هذا المعنى : معنى خذ . واعتماد هـؤلاء على قول القطامى من شعراء الدولة الأمـوية يصف ناقة بقوة النفس

---

[١] ص ٦٤ من طبعة الجوائب . [٢] انظر الـكتاب ١ / ١٢٦ .

ووثاقة الخَلق، بعد أن أحسن القيام عليها حتى قويت وسمنت وصارت تستعصى على القوى الجلد إذا أراد أن يركبها :

فلما أن جرى سمن عليها كما طينت بالفَدَن السَّياعا (١)
أمرت بها الرجال ليأخذوها ونحن نظن أن لن تستطاعا
إذا التياز ذو العضلات قلنا إليك إليك ضاق بها ذراعا (٢)

فترى أن إليك فى البيت الأخير بمعنى خذ أى هذه الناقة . وترى أن الاستعمال الشائع الآن له سند ومعتضد من هذا الشعر العربى الوثيق . على أن الإمام اللغوى الضليع ابن برى فى حواشيه على الصحاح يعقب على هذا الشعر فيقول (٣) : « هكذا أنشده الجوهرى وغيره : إليك إليك ، وفسر فى شعره أن إليك بمعنى خذها لتركبها وتروضها . وهذا فيه إشكال ؛ لأن سيبويه وجميع البصريين ذهبوا إلى أن إليك بمعنى تنح ، وأنها غير متعدية إلى مفعول ، وعلى ما فسروه فى البيت يقضى أنها متعدية ؛ لأنهم جعلوها بمعنى خذها ، ورواه أبو عمرو الشيبانى : لديك لديك ، عوضا عن إليك إليك . وهذا أشبه بكلام العرب وقول النحويين ؛ لأن لديك بمعنى عندك ، وعندك فى الإغراء تكون متعدية ؛ كقولك : عندك زيدا أى خذ زيدا عندك . وقد تكون أيضا غير متعدية بمعنى تأخر » . وأقول بعد هذا : إن الظن بصاحب الصحاح ومن وافقه فى الرواية أن يوثق بهم فيما رووه . وقد كان الجوهرى فى التحرى والضبط بالمكان الذى لا يجهل . فالشك بعيد عن أن يطرق روايته . ومن ثم فالظن أن القطامى قال إليك إليك فى معنى خذ ، وهو كما أسلفت من شعراء العصر الأموى الذى يحتج به ؛ وإذن ، فليسعنا ما وسع القطامى ، وما وسع الجوهرى ومن على شاكلته ممن لا ينكر هذا الأسلوب ، وإذن فالعبارة (إليك) تكون بمعنى تنح ، وهى فى هذه الحالة

---

[١] الفدن : القصر ، والسياع : الطين بالتبن يطين به ، وقوله : كما طينت بالفدن السياع ، كلام على سبيل القلب أى كما طينت الفدن بالسياع .

[٢] التياز : القوى الشديد العضل من الرجال مع كثرة لحم فيها .

[٣] انظر اللسان فى تيز .

غير متعدية إلى مفعول وتتعدى بحرف الجر : عن ؛ لما فيها من معنى التنحى والانصراف ، وتكون فى بعض الحين متعدية إلى مفعول إذ يراد بها معنى خذ أو ضم مثلا . ونرى فى معلقة عمرو بن كلثوم التغلبى البيت الآتى :

إليكم يابنى بكر إليكم ألما تعلموا منا اليقينا !

فهذا يحتمل أن تكون اليكم جارية على الوجه الغالب عند العرب أى تنحوا واذهبوا عنا بعيدا ، ويحتمل أن يكون المعنى : اليكم حربنا وما أعتدنا لكم من قوة وسلاح .

أشر الرئيس على طلب فلان بالقبول

ترى هذا الاستعمال فى الدواوين . وترى فى أجوزة السفر الى البلاد الأجنبية موطنا لتأشيرة مندوب وزارة الخارجية . ولا يعرف فى اللغة هذا المعنى لمادة التأشير . فكان على اللغوى ألا يسكت عليه ، وقد أضحى فى صكوك الدولة ووثائقها ؛ فإما أن يجد له تخريجا يجيزه ، وإما أن ينكره ويدعو الى طرحه واستبدال الصواب به .

ويبدو أن التأشير محرف عن الاشارة . والعامة ترتكب هذا ؛ فيقال : أشر لى على الكتاب الفلانى أو شاور لى عليه ؛ ومازلنا نستعمل فى مدارسنا المؤشر لقضيب يشار به الى مواقع البلاد والجبال والبحار على المصور الجغرافى ، ونحن — لا محالة — نتبع فى هذا لسان العامة . ولما كان الرئيس يكتب على الطلب أوالقصة ما يراه فى عبارة موجزة تشبه اللمحة والاشارة ، حسن استعمال هذه المادة وما تصرف منها فى هذا الموطن . وإذا كان هذا هكذا فلنعد بالمادة الى أصلها وهو الاشارة ، ولنتجنب هذه الصيغة المحرفة المشوهة ؛ فيقال أشار الرئيس على طلب فلان بالقبول . ولا بأس بتعدية أشار بالحرف (على) ؛ إذ كانت أشار فى معنى كتب ، فتتعدى تعديتها على سبيل التضمين .

وفى هذا المبحث يعنّ وجه آخر ؛ وهو أن يكون التأشير غير محرف عن الاشارة ؛ بل أصله التأشير الذى هو تحديد الشىء وشحذه وإرهافه . يقال أشرت المرأة أسنانها : حددتها ورققتها . ولما كان الرئيس إذ يوقع على الطلب

بما يراه يشحذه ويجعله ماضيا نافذا غير منثلم لم يكن من البائن عن الصواب أن يستعمل فى هذا الموطن مادة التأشير .

وإنى أذكر فى هذا المقام بحثا للاستاذ الامام الشيخ محمد عبده دوّنه فى تعليقاته على كتاب البصائر النصيرية فى المنطق ، وقد قرأ هذا الكتاب على طلبة الأزهر . فقد جاء فى خطبة الكتاب إذ يتحدث صاحبه عن إهدائه الى وزير خراسان حين ذاك نصير الدين أبى القاسم محمود بن أبى توبة هذه العبارة : « متطلعا لتأشير الإذن الصادر عن حضرته الشريفة ، وسدته المنيفة » فكتب الأستاذ الامام : « المشهور فى كلمة تأشير على ألسنة العامة أن معناها وضع الاشارة . والاشارة عندهم الرأى فى اللفظ الموجز ؛ فيقال : أشّر على الورق : أى أبدى رأيه بلفظ قصير يشبه الاشارة . وكل هذه الضروب من الاستعمال فى هذه المادة عامية لا يعرف لها أصل فى اللغة ؛ سوى أنه تحريف من أشار الى أشّر ؛ فلا يصح حمل كلام المصنف بأن يفسر تأشير الإذن بوضع إشارة الاذن ؛ فإن علو عبارته يبعد ذلك . والتأشير فى اللغة تحديد أطراف الأسنان ... وكل ما للاسم من المعانى يعطى ما يقوى معنى التحديد والتشحيذ » وعلى هذا الوجه لا بأس باستبقاء التأشير فيما تعارفه الناس ، ومما ينبغى أن ينتبه القارىء اليه أن الذى استعمله العرب فى معنى التأشير هو التوقيع . وتوقيعات الأمراء والرؤساء ما يكتبونه على القصص فى اللفظ الجزل والمعنى الرصين وتوقيعات البرامكة أشهر من أن يعرف بها . والتوقيع فى بعض معانيه يرد لشحذ السلاح وإرهافه ، يقال : سيف موقَّع : حدد بالميقعة ، وهى المسن الطويل ، والموقّع السكين المحدد . فترى أن التأشير والتوقيع يرجعان الى معنيين متماثلين . فإذا لم ينكر التوقيع لما يكتب على القصص فى القديم كان استعمال التأشير فى هذا غير منكر . وقد كنت أرى أن يهجر التأشير الى التوقيع إيثاراً للاتباع على الابتداع ، فثنانى عن هذا الخاطر أن التوقيع تعورف الآن فى وضع المرء اسمه فى ذيل ما يكتب أمارة على إقراره وإجازته ، وكان هذا فى القديم يقال فيه : كتب فلان بخطه .

متى ابتدأت معارضات القرآن

لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد المتعال الصعيدى
المدرس بكلية اللغة العربية

ذكرت فى مقالى (متى ابتدأ التحدى بالقرآن) أنه لم يبتدىء التحدى به إلا فى السنة الثانية عشرة للبعثة ، وبينت كيف تأخر هـذا التحدى الى ذلك الزمن ؛ وسأعنى فى مقالى هذا ببيان الزمن الذى ابتدأ فيه بعض المتنبئين من العرب يعارضون القرآن ، فإن هذه المعارضة قد تأخرت عن ذلك التحدى ، حتى إنها لم تحصل إلا قبيل وفاة النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم إنها لم تحصـل ممن كان من المنتظر أن تحصل منهم ، وهم قريش ومن اليهم ممن قادوا الناس الى مناوأة الاسلام ، بل حصلت من قوم لم يكن من المنتظر أن يكونوا هم المعارضين للقرآن ، وهذا كله يحتاج الى بحث يفسر مايبدو منه غريبا ، ويقرب ما يظهر منه بعيدا .

ولا شك أن تأخر معارضة التحدى بالقرآن الى ما قبيل وفاة النبى صلى الله عليه وسلم هو الذى يفسر لنا خلو القرآن من ذكر هذه المعارضات ، مع أنه ذكر كل ما طعنوا به فى القرآن ، وكل ما طعنوا به فى النبى صلى الله عليه وسلم ، فذكر طعنهم فى القرآن بأنه سحر ، وبأنه شعر ، وبأنه أساطير الأولين ، وذكر طعنهم فى النبى صلى الله عليه وسلم ، بأنه ساحر ، وبأنه شاعر ، وبأنه مجنون ، الى غير هذا مما طعنوا به فى حقهما ، وذكره القرآن لبيان فساده ، وإظهار خطئهم فيه .

وفى هذا أكبر دليل على أن القرآن الكريم لم تظهر له معارضات فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم ، لأن من تحدوا به من قومه تهيبوا أن يعارضوه ، وخشوا أن يظهر عجزهم عند معارضته ، وقد كانوا أرقى العرب علما وعرفانا ، وكانوا أعلام ذوقا فى البـلاغة والفصاحة ، حتى إن الشعراء كانوا يتحاكمون اليهم فيما يقولونه من شعر ، ويرجعون اليهم فى بيان منزلته فى القوة والضعف ،

فكانوا أعرف من غيرهم بأمر القرآن ، وكان أحدهم اذا سمع بعض آياته تأخذ بنفسه ، وتملك عليه عقله ، فيشهد لها بقوة التأثير ، ويذعن لها إذعان الناقد البصير ، ولكن يغلبه على هذا تعصبه لدينه القديم ، وتهيبه مخالفة قومه .

فتركوا معارضة القرآن باللسان الى معارضته بالسيف ، واضطروا النبى صلى الله عليه وسلم أن يقابلهم بالسيف كما قابلوه ، بعد أن مكث بينهم ثلاث عشرة سنة يدعوهم فيها بالحكمة والموعظة الحسنة ، ثم يتحداهم بمعجزة هادئة لا تقطع عليهم طريق التروى والتفكير ، وتأخذهم الى الايمان فى هوادة ورفق ، فيأبون إلا أن يقابلوا اللين بالشدة ، وإلا أن يجعلوا السيف هو الذى يحكم فيما بينه وبينهم ، فقامت بذلك حروب كثيرة صارت بالفريقين الى المغالبة بالقوة ، وشغل بها المشركون عن تلك المعجزة التى تحدوا بها ، لأنهم أرادوا أن يفصلوا ما بينهم وبين النبى صلى الله عليه وسلم بقوة السيف ، لا باستعمال فصاحتهم فى معارضة ما تحدوا به ، ولا باستعمال عقولهم فى الدفاع عن عقائدهم .

وقد قضى النبى صلى الله عليه وسلم حياته فى حربهم حتى تمت له الغلبة عليهم ، فدخلوا فى الاسلام أفواجا ، وعرفوا أن قوة عقيدته هى التى غلبتهم فى ميدان القتال ، لا قوة السيف الذى شرعه فى وجوههم حين قابلوه بسيوفهم ، ثم دخل غيرهم فى الاسلام تبعا لهم ، لأنه كانوا أصحاب الزعامة الدينية فى جزيرة العرب ، فانتشر الاسلام فى أنحائها ، ودان له أهلها إلا قليلا منهم .

وهنا ظهر متنبئان فى جهتين نائيتين من جزيرة العرب ، لم يكن لهما دعوة دينية ظاهرة ، ولكنهما أرادا أن ينازعا الإسلام فى ذلك الملك الذى صار إليه ، وزعما أنهما نبيان يوحى إليهما من السماء ، لعلهما ينجحان فى غايتهما كما نجح النبى صلى الله عليه وسلم ، وقد اختارا أن يظهرا فى جهتين نائيتين يستغلان فيهما جهل أهلهما من سكان البادية ، ويثيران فيهما عصبية الجاهلية فيما بين قبائل اليمن وربيعة ومضر .

فأما أحدهما فهو الأسود العَنْسِىُّ ، واسمه عبهلة بن كعب ، ويقال له ذو الخمار ، لأنه كان يزعم أنه يأتيه ذو خمار ، وكان يشعبذ ويُرى الجهال

الأعاجيب ، ويسبي بمنطقه قلب من يسمعه ، وقد كان أسلم قبل تنبئه ، ثم ارتد وزعم أنه نبي يوحى إليه ، وظهر بين بعض قبائل اليمن ، ليثير عصبيتها على الاسلام الذى ظهر بين عرب الشمال من مضر ، فكاتبه أهل نجران ، واتبعه بعض القبائل اليمنية ، ولكنه لم يلبث إلا أربعة أشهر ، ثم قتلته امرأته لأنه كان قد قتل أباها ، فقتلته به ، وكان هذا قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بيوم وليلة .

وأما ثانيهما فهو مسيلمة الكذاب من بني حنيفة ، وهم من قبائل ربيعة ، فظهر بينهم أيضا يستغل جهلهم ، ويستثير العصبية بينهم وبين قبائل مضر ، وكان قد أسلم ثم ارتد وادعى النبوة انفرادا ، ثم مشاركة مع النبي صلى الله عليه وسلم ، فوفد عليه وطلب منه أن يقتسما الأمر بينهما ، فكذبه فيما ادعى من النبوة ، وأبى أن يجيبه إلى ماطلب منه .

فلما مات النبي صلى الله عليه وسلم خرج في خلافة أبي بكر ، وادعى في قومه النبوة ، وزعم أنه يوحى إليه من السماء ، وأخذ يعارض القرآن بمعارضات ، منها ما يأتي :

(١) ياضفدع ابنة ضفدع ، نِقّي ما تنقّين ، أعلاك في الماء وأسفلك في الطين ، لا الشارب تمنعين ، ولا الماء تكدرين .

(٢) ألم تر كيف فعل ربك بالحبلى ، أخرج منها نسمة تسعى ، من بين صفاق وغشى .

(٣) ألم تر أن الله خلق النساء أفواجا ، وجعل الرجال لهن أزواجا . . .
ويلى هذا كلمات مما يستهجن ذكرها نتعفف عن نشرها .

فهو في المعارضة الأولى يخاطب الضفدع كأنها مخلوق يتعالى ، فيريد أن يضع من أمرها ، ويحط من شأنها ، والضفدع مخلوق ضعيف لا يتعالى ولا يتكبر ، فخطابه بهذا لا يطابق حاله ، ومن شرط البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال .

وهو فى المعارضة الثانية لا يأتى من دقائق القدرة ما يتعالى إدراكه على البشر ، كما قال تعالى فى القرآن الكريم « فلينظر الانسان مم خلق ، خلق من ماء دافق ، يخرج من بين الصلب والترائب » وكما قال تعالى أيضا « يأيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة ، لنبين لكم ، ونقر فى الأرحام ما نشاء الى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلا » الآية ، فهذا وذاك مما لا يصل الى سره بشر أمي كمحمد صلى الله عليه وسلم ، أما تلك المعارضة فتذكر أمرا ظاهرا لا يتعالى إدراكه على أحد من البشر .

وهو فى المعارضة الثالثة يأتى بما يأباه الخلق الكريم ، فيذكر عبارات مستهجنة ، وأين التصريح بهذا من قول الله تعالى فى القرآن « هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها » .

ولم يلبث مسيلمة أن قتل أيضا فى خلافة أبى بكر ، ولم يترك أثرا يذكر بعده إلا تلك المعارضات التافهة للقرآن ، وهى معارضات استغل فيها جهل قبيلته بالبادية ، وحاول فيها أن يقلد القرآن فى أسلوبه ، وهذا مما يؤخذ عليها أيضا ، لأن المعارضة لابد أن تبتدع أسلوبا جديدا ، ولا يصح أن يكون أسلوبها تقليدا ؟

خطأ مطبعي فى مقال بالعدد السابق

وقع خطأ مطبعي فى مقال (متى ابتدأ التحدى بالقرآن) بالعدد السابق ، فأخر فيه خمس وعشرون سطرا من السطر السادس من ص - ٨١٠ - الى السطر السادس من ص - ٨١١ - عن موضعها ، وهو السطر الخامس من ص ٨٠٩

العمل والعمال وأصحاب المال

حقوقهم وواجباتهم فى الشريعة الاسلامية

لفضيلة الأستاذ محمد عبد المنعم خفاجى
من علماء الأزهر

للعامل مكانة كبيرة فى الأمة ، فهو دعامة الإنتاج ، وعنصر من عناصر النشاط الاقتصادى ، واليد المحركة لمرافق الدولة .

وقديما نشأ كثير من الأنبياء فى بيئة الأعمال ، وتدرج الله بهم من حياة العمال الى حياة النبوة والرسالة ؛ فموسى صلوات الله عليه قضى ثمانى حجج أو عشرا عاملا فى مال شعيب ، وداود كان يعمل ويأكل من عمل يده ، فكان يقوم بصناعة الدروع ويعيش على ما يكسبه من هذه الصناعة ، ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى صدر شبابه وطرفاً من أيام رجولته عاملا فى مال خديجة سيدة قريش ثروة وجاها . وقد عنيت الأديان القديمة والقوانين الحديثة بتشريعات العمل وقوانين العمال .

وفى الشريعة الاسلامية عناية بالعامل وحقوقه ، وتتجلى هـذه العناية بوضوح فى كثير من مسائل التشريع الاسلامى . والأصول العامة التى تهدف إليها الشريعة الاسلامية فى هذا الباب يمكننا أن نلخصها فيما يلى :

أولا : حفظ كرامة العامل وإنسانيته وشخصيته فى الحياة ؛ فالعمل ليس ذلا وهوانا ، بل هو وسيلة الحياة الشريفة لكثير من أفراد الأمة ، وهو ركن الحياة الاقتصادية ؛ لذلك كان من الحتم أن يقدر أصحاب الأموال شخصية العامل وكرامته وإرادته ويحافظوا عليها ، لا أن يضعوه موضع الذليل المسخر أو العبد المهان ؛ وفى مبادىء الاسلام نصوص كثيرة تؤيد هـذا . وكان كثير

من العمال يشترطون على صاحب العمل ذلك ، كما يروى أن قوما ضلوا الطريق فاستأجروا أعرابيا ليدلهم عليه ، فقال : إنى والله لا أخرج معكم حتى أشترط لنفسى ! قالوا : فماذا تشترط لنفسك ؟ قال : « يدى مع أيديكم فى كل ماتتناولون وتعملون ، وذكر والدى عليكم محرم » .

ثانيا : تقدير مجهود العامل تقديرا قائما على الإنصاف وعلى الحدب عليه ؛ فلا يجوز فى نظر الشريعة الاسلامية التى توجب معونة العامل أن ينتهز أصحاب الأعمال فرصة حاجته الشديدة الى العمل فيبخسوه حقه ويغبنوه فى تقدير أجره الذى يستحقه نظير عمله ، ولابد أن يكون ضامناً لنتيجة مجهوده وكده ؛ ولذلك منعت كثيرا من المعاملات التى لا يتحقق فيها ضمان العامل لأجره عند عقد العمل ؛ وهذا هو علة منع جواز إعطاء الأرض للعامل يزرعها على أن يكون أجره مما يخرج منها ، لجواز أن لاتخرج الأرض محصولا ، وإن كان كثير من الشرعيين الاسلاميين أجازوه لما فيه من تبادل المنفعة بين الناس ، وللثقة الغالبة باعطاء الأرض ثمراتها . كما لا يجوز أن تكون أجرة العامل فى عقد العمل مجهولة القدر ، بل لابد أن تكون معلومة معينة ليعمل العامل على أساس واضح ، وليرفع عنه الحيف ؛ وفى الحديث : « من استأجر أجيرا فليعلمه أجره » .

وتحث الشريعة الاسلامية دائما أصحاب الأموال على ترك الطمع فى أجرة العمال ، وعلى أدائها لهم كاملة ، وتعدهم بذلك خير الدنيا والآخرة . وفى الحديث عن رسول الله صلوات الله عليه « أن ثلاثة أووا الى غار فدخلوه فانحدرت صخرة من الجبل فسدت عليهم الغار ، فدعوا الله بصالح أعمالهم فانفرجت الصخرة ، فكان مما دعا به أحدهم أن قال : اللهم إنى استأجرت عمالا فأعطيتهم أجرهم غير رجل واحد ترك الذى له وذهب ، فثمرت أجره حتى كثرت منه الأموال ، فجاء بعد حين فقال : ياعبد الله أد إلىّ أجرى ، فقلت له : كل ما ترى من أجرك من الإبل والبقر والغنم ، فقال : ياعبد الله لا تستهزىء بى ، فقلت : إنى لا أستهزىء بك ، فأخذه كله فلم يترك منه شيئا » .

وتلزم الأجرة بتمام العمل (أو بشرط العامل دفعها قبل العمل بشرط التمكن من الحصول على المنفعة ، أى العمل المقصود) .

ثالثا : عدم إرهاق العامل وإعناته فى العمل . وفى الحديث الشريف : « ولا تكلفوهم مالا يطيقون ، فإن كلفتموهم فأعينوهم » وقال شعيب لموسى عليهما السلام حين اتفقا على أن يعمل له موسى فى ماله : « وما أريد أن أشق عليك » .

فاذا أدى تصرف أصحاب الأموال الى إرهاق العامل إرهاقا يضر بصحته فللعامل حق فسخ العقد ، وله أن يرفع الأمر الى المسئولين لدفع هذا العنت ؛ ورفع الأمر الى أولى الأمر للتحكيم حين الخلاف . وإنصاف من هو بحاجة ماسة الى الانصاف ، قاعدة مقررة فى شريعة الاسلام .

رابعا : حرية العامل فى العمل فى الأعمال المالية أحيانا ، فلا يجوز أن يحجر رب المال فى حرية العمل على من وكل اليه استثمار ماله ، فلا يصح أن يشترط عليه أن لا يتعامل إلا مع أناس معينين أو فى مكان خاص ؛ وذلك لأن المستثمر ما دام مأنوسا فيه الكفاية والمقدرة على الاستثمار فلا يصح أن تقيد مواهبه ؛ لأن هذا التقييد يكون أحيانا عائقا دون غاية ما يريد من الحرية فى الاستثمار أو معطلا لمواهبه الاقتصادية فى سبيل الربح .

خامسا : دعوة الأغنياء ، الذين لا يقدرون على استثمار أموالهم ، إلى إعطائها للقادرين على ذلك ممن ليس لهم مال ، بشرط أن يؤنس فيهم الأمانة وحسن التصرف والصدق والاخلاص، قضاء على مشاكل البطالة ؛ ولذلك شرعت الشريعة الاسلامية تشريعات كثيرة من هذا القبيل كالمزارعة والمساقاة وسواهما .

سادسا : العامل ليس ضامنا للمال إذا هلك فى يده بدون تعد منه أو تقصير فى حفظه ، أما اذا هلك بتعديه فعليه الضمان وهو مسئول، فاذا شرط رب المال على العامل أن يكون ضامنا لرأس المال إذا هلك فى يده بدون تعد أو تقصير فسد عقد العمل .

سابعا — حق العامل فى فسخ العقد :

للعامل الحق فى فسخ عقد العمل فى أحوال كثيرة ، منها : أن يصيبه مرض يحول بينه وبين المضى فى العمل ، أو أن يكون وقت العقد صبيا مميزا ثم أدركه

البلوغ ، أو أن يشترط رب المال عليه ضمانه رأس المال إذا هلك فى يده ، أو أن يخل رب المال بشرط من شروط عقد العمل ، إلى غير ذلك من المبررات .

ثامنا — العامل وحق التعويض :

وللعامل الحق فى أخذ تعويض من رب المال فى بعض أحوال ، منها :

(ا) أن يتعدى عليه رب المال فيتلف عضوا من أعضائه مثلا .

(ب) أو أن يكون العامل لم يبلغ سن البلوغ بعد ، فإذا أصابه ضرر أو هلك أثناء عمله الذى استؤجر له فان المستأجر يكون مسؤولا عنه ، فإذا قتل الصبى خطأ كأن وقعت عليه جدران المصنع الذى يعمل فيه فديته على عاقلة رب المال ، وعلى رب المال الأجر الذى كان يستحقه المقتول . وإذا أصيب بشىء من الضرر كان عليه التعويض ؛ أما إذا كان العامل رجلا عند عقد العمل فليس له حق التعويض لأنه مميز مسئول عن نفسه وقد قبل العمل بعد أن رآه وعرف تبعاته ، وإن كان من الاحسان فى المعاملة مساعدة رب المال له بأداء تعويض مناسب لما أصابه ؛ ولولى الأمر أن يحكم بما يراه من ذلك التعويض . وللاحسان فى المعاملة فى الاسلام نصيب كبير .

تاسعا : لا يصح لرب المال أن يعقد عملا مع صبى غير مميز ولا مع مجنون ، لأنهما لا يعرفان التبعات ولا تلزمهما مسؤولية ، حيث لم يدركا حد التمييز .

عاشرا : ليس لرب المال أن يقصى العامل عن عمله إذا نقصت مقدرته على الإنتاج بمرض لحقه من جراء العمل أو بسبب هرم أو شيخوخة لحقته بعد أن قضى شبابه وأوقات نشاطه الحيوى فى العمل لرب المال .

والقاعدة العامة فى ذلك أن الغرم على قدر الغنم ، فإذا اتفق رب المال مع شاب على العمل فقضى مدة نشاطه معه ثم أثرت صحته أو شيخوخته على مقدرته فى الانتاج فليس لرب المال طرده من العمل بل عليه أن يرضى بانتاجه فى الشيخوخة كما كان يرضى عن إنتاجه فى الشباب .

ويرمز الى هذه القاعدة حديث عن رسول صلى الله عليه وسلم معناه أن رجلا أرهق جملا له فى العمل فهرم فأراد أن يذبحه ليستريح من عبء مؤونته، فقال صلى الله عليه وسلم : أكلت شبابه حتى اذا هرم أردت أن تنحره ! فتركه الرجل .

الحادى عشر — حق العامل فى الراحة الأسبوعية :

فى الفقه الاسلامى لو استأجر رجل يهوديا شهرا كاملا كانت أيام السبوت مستثناة من العمل .

هذا هو الحكم والعامل يهودى . وكذلك اذا كان نصرانيا فله إجازته الاسبوعية (الأحد) فما بالك به لو كان مسلما ؟ .

هذه هى حقوق العامل التى يقرها التشريع الاسلامي وينفذها ، ولكن الواجب على العامل إمد ذلك كثير ؛ فعليه الاخلاص فى أداء العمل ، وعدم الطمع فى رب المال ، والأمانة ، والمحافظة على المال الذى يعمل فيه محافظته على ماله نفسه ، وهو مطالب بأن يتعاون مع رب المال تعاونا فعالا مثمرا ، الى غير ذلك من الواجبات التى يلزمه بها التشريع الاسلامى .

الجود

سأل معاوية بن أبى سفيان ، صعصعة بن صوحان : ما الجود ؟ فقال : التبرع بالمال ، والعطية قبل السؤال .

وقال الحكماء : السخى من كان مسرورا ببذله ، متبرعا بعطائه ، لا يلتمس عرض دنيا فيحبط عمله ، ولا طلب مكافأة فيسقط شكره ، ويكون مثله فيما أعطى مثل الصائد الذى يلقى الحب للطائر ، لا يريد نفعها ، ولكن نفع نفسه .

نظر المنذر بن أبى سبرة الى أبى الأسود الدؤلى وعليه قميص مرقوع ، فقال له : ما أصبرك على هذا القميص ؟ فقال له : رب مملوك لا يستطاع فراقه . فبعث اليه بتخت من ثياب . فقال أبو الأسود :

كسانى ولم استكسه فحمدته ... أخ لك يعطيك الجزيل وناصر
وإن أحق الناس إن كنت شاكرا ... بشكرك من أعطاك والعرض وافر

وقال ابن عبد ربه :

وما الجود من يعطى إذا ما سألته ... ولكن من يعطى بغير سؤال

مجالات فى الشوقيات :

شوقى والازهر

لفضيلة الأستاذ كامل محمد عجلان

مدرس معهد القاهرة

قريحة شوقى نسجت فى محاريب الشرق ومعالم مفاخره صورا ظلها وماؤها بيان مصفى، وخلابة فنانة، وتوشية أضفت على نتاجه خلودا حاليا، وسحرا باقيا ما دامت مشاهد الفن، ومواطن المجد، ومواقف العزة، ومنازل الآثار .

والأزهر منارة الاسلام فى العالم، وكعبة الشريعة الخالدة، وظل تتفيؤه عقائد المسلمين الموحدة، وتهفو نفوسهم الظامئة الى ورد القـرآن ومتاع السنة وجمال اللغة على موائده .

وشوقى عزّاف الخلود، وشاعر العروبة والاسلام، والمحتفى بآثار مصر القديمة والحديثة . حيا ونثر على سمع الزمان جواهـر آياته أمام ذلك المعهد العتيد، يوم تخير (مناسبة) إصلاح الأزهـر عام (١٩٢٤ م)، وانطلقت قريحته تهتف وتصور وتطوف بجدران الأزهر :

قم فى فم الدنيا وحى الأزهـرا ... وانثر على سمع الزمان الجوهرا
واجعل مكان الدر إن فصلته ... فى مدحه خـرز السماء النيرا

ومساجد الله المعظمة ومكان الدعوة التى وجهتنا إليها السماء، منها المسجد الحرام الذى ببكة، مهبط البركة، وأول بيت وضع للناس، والمسجد الأقصى الذى باركه الله .

وشوقى الذى تفيض عاطفته الدينية بتعظيم المساجد، استطاع أن يقرن الأزهر فى ركاب المسجدين، وأن يسوق شعره فى نسج قـوى صادق عن هذا الإحساس .

واذكره بعد المسجدين معظماً   لمساجد الله الثلاثة مكبرا
إن الذى جعل العتيق مثابة   جعل الكنانى المبارك كوثرا

وهو بعد وقبلُ شاعر العروبة يناجى حمى اللغة والدين، ومعهد البلاغة والأدب، ومثابة الثقافة الاسلامية، والشرقية.

ولم يدرس (شوق) فى الأزهر كغيره من أعلام البيان والدين، ولكنه تثقف على جداول من بحره الزاخر، واهتدى بهدى أعلامه فى البيان واللغة؛ ولذلك تحنن وأظهر اعتداده الشاعرى وقوته المتفاصحة التى لا تقل عن الذين درجوا فى (صحن الأزهر) وشبوا بين أروقته :

ماضرنى أن ليس أفقك مطلعى   وعلى كواكبه تعلمت السرى
لا والذى وكل البيان إليك لم   أكُ دون غايات البيان مقصرا

وهو هو الشاعر الفرد الذى يصفق للإصلاح ويطرب للنهوض، ويغنى بالمجد، ويزف البشريات إلى قومه، وإلى وطنه، وإلى المسلمين، ثم إلى الشرق :

لما جرى الاصلاح قمت مهنئا   باسم الحنيفة بالمزيد مبشرا
نبأ سرى فكسا المنارة حَبْرَةً   وزها المصلى واستخف المنبرا
وسما بأروقة الهدى فأحلها   فرع الثريا وهى فى أصل الثرى
ومشى الى الحلقات فانفرجت له   حَلقاً كهالات السماء مُنَوَّرا
حتى ظننا الشافعى ومالكا   وأبا حنيفة وابن حنبل حضرا

وعتادة الأزهر ومكانته وحمايته للسنة والقرآن، صورها شوقى بريشته الصناع التى شعت نوراً يملأ آفاق المشارق والمغارب، وهو يستوحى مدادها من ينبوع إيمانه بماضيه، وعاطفته نحو آل البيت والفاطميين المنتمين الى المعين الشريف :

يا معهداً أفنى القرون جداره   وطوى الليالى ركنه والأعصرا
ومشى على يبس المشارق نوره   وأضاء أبيض لجها والأحمرا
وأتى الزمان عليه يحمى سنة   ويذود عن نسك ويحمى مشعرا
فى الفاطميين انتمى ينبوعه   عذب الأصول كجدهم متفجرا

عين من الفرقان فاض نميرها وحيًا من الفصحى جرى وتحدرا

وجلال الأزهر وسمو رسالته، وما أضفته على علمائه وأشباله من التهيب والتوقير والاكبار، كل ذلك ألهم الشاعر فصور صادقا ماضيهم الموموق وجنابهم المحمى، وعرينهم المهاب، وحرمهم المأمون، ورفيع ظلهم وعلو مكانتهم :

واخشع مليا واقض حق أئمة طلعوا به زهرا وماجوا أبحرا
كانوا أجل من الملوك جلالة وأعز سلطانا وأفخم مظهرا
زمن المخاوف كان فيه جنابهم حرم الأمان وكان ظلهم الذرا
من كل بحر فى الشريعة زاخر ويريكه الخلق العظيم غضنفرا

وكانت أصداء الثورة تدوى فى سمع شوقى، وكان الأزهر عام (١٩١٩) مثابة الثوار، وأتون نارها التى أرسلها إعصارا، فيه الحماس، وفيه البأس، وبذلك راح الشاعر يؤرخ تلك اليد ويذكرها لهذا المعهد القدسى :

المعهد القدسى كان نديه قطبا لدائرة البلاد ومحورا
ولدت قضيتها على محرابه وحبت به طفلا وشبت معصرا
وتقدمت تزجى الصفوف كأنها (جاندارك) فى يدها اللواء مظفرا

والشاعر يلتفت إلى شباب الأزهر لفتة شاعر نفاث بالمفاخر، هزاج بالأمانى، دفاع الى أودية المستقبل العريض، على أسس من المكانة المهيأة، والقدم الثابتة لا تنهار على شفا الاسفاف أو التقادم أو اليأس :

يا فتية المعمور سار حديثكم ندا بأفواه الركاب وعنبرا
هزوا القرى من كهفها ورقيمها أنتم لعمر الله أعصاب القرى
الغافل الأمى ينطق عنكمو كالببغاء مرددا ومكررا
يمسى ويصبح فى أوامر دينه وأمور دنياه بكم مستبصرا
لو قلتم اختر للنيابة جاهلا أو للخطابة باقلا لتخيرا

نعم ! خلبته مكانة الأزهر فى القرى، وأن أبناءه عصب الرأى ومكان القدوة

وملاذ التبصر ومناط الانارة ، وبذلك صور مكانة فتيان الأزهر وأعلامه ، ورد الكبار الى الاجلال ، والفتيان الى ثورة الشباب ومنزلتهم بين الريفيين .

وشوقى بصير بخدع السياسة التى أصلته نارها ، وتجربة الشاعر والاعيب المتجرين بالسياسة تجعلنا نميل إلى الاعتدال فى (التحزب) حتى اذا دعا الوطن وتلفتت الوطنية الى أبنائها كان على الأزهرى أن يكون حطب الثورة ووقودها المتلظى ، وحممها الذى يرمى العدو باللهب .

اليوم صرحت الأمور فأظهرت   ما كان من خدع السياسة مضمرا

وإذا كان شوقى خلف أحتراب السياسة ، فأن حكمته التى صرحت عنها التجاوب تهيب بالازهرى أن يحذر خدع السياسة وأهواء الأفراد .

وشوقى الذى عرف مكانه من (باب إسماعيل) وعرف مكان الأزهر من عطف الأسرة المالكة ، يريد للأزهريين أن يكونوا سياج العرش ، وأن يلتمسوا مؤازرته .

كونوا سياج العرش والتمسوا له   نصرا من الملك العزيز مؤزرا

ويتوجه إلى (أبى الفاروق) ويحس شاعريته بمستقبل الأزهر على يد شبله الحادب على الأزهريين .

زدهم أبا الفاروق إنك خير من   خير ولد الكريم الخيرا

نعم إنه ولد الكريم الخيرا الذى تمم ما بدأه النبيل الخير ، ولقد وعى الشبل ومن شبل ، حين قال :

بالأمس تنهض مصر فى دستورها   واليوم تنهض للسماك الأزهرا

الأزهر المعمور قلد حرة   لك فى الهبات حرية أن تشكرا

وقريحة (شوقى) قناصة نفاذة لا تمر بمأثر إلا أوسعتها استقصاء وتحليلا وإلماما بكل طريف أو فريد . والأزهر هو المعهد الذى عنى بنبوغ الاكفاء ، وحافظ على مواهبهم ، وتخرج فى أفنيته من هو كأبى العلاء .

وفى (أزهريته) أبيات تعد من عيون النظرات الصادقة المؤملة فى تقدير المواهب الكامنة فيمن طغت عليهم الأحداث .

نظرا وإحسانا إلى عميانه … وكن المسيح مداويا ومجبرا
والله ما تدرى لعل كفيفهم … يوما يكون أبا العلاء المبصرا
لوتشتريه بنصف ملكك لم تجد … غبنا وجل المشترى والمشترى

وشوقى فى تحية الأزهر وموقفه من الاشادة به وبأبنائه قد يبدو متناقضا إذا حاسبناه بأبيات قالها فى رثاء (عاطف بركات) يندد بها ويحتقر الرجعية والرجعيين .

يقول مشيرا إلى مدرسة القضاء الشرعى ، ومنتقلا إلى التنديد بصرعى القديم من الشيوخ :

ومدرسة سمت بالعلم ركنا … وأنهضت القضاء والاشتراعا
بناها محسنا بالعلم براً … يشيد له المعالم والرباعا
وحارب دونها صرعى قديم … كأن بهم عن الزمن انقطاعا
إذا لمح الجديد لهم تولوا … كذى رمد على الضوء امتناعا

والحق أن (شوقى) كان برئ فاندفع ، ويغفر له ماجاء فى (أزهريته) من تحذير الناس من المفتونين الذين يثورون على القديم لقدمه ولو كان صالحا .

لا تحذ حذو عصابة مفتونة … يجدون كل قديم شىء منكرا
ولو استطاعوا فى المجامع أنكروا … من مات من آبائهم أو عمرا
من كل ماض فى القديم وهدمه … وإذا تقدم للبناية قصرا
وأتى الحضارة بالصناعة رثة … والعلم نزراً والبيان مثرثرا

إنه ينعى على من يتنكرون للقديم ولا ينهضون بجديد نافع فى حياتنا .

وذلك موقفه من الأزهر جليناه عابرين بمناسبة ذكراه . طيب الله ثراه ، وجزاه خيرا عن دنيا البيان ، وسلام عليه فى النابغين الخالدين !

العدالة فى الاسلام

لفضيلة الأستاذ الشيخ على منصور
من علماء الأزهر

أتت على العالم الانسانى دهور دهارير كان يئن فيه تحت نير الظلم والاستبداد ؛ فأرسل إليه ، حين استعد لتلقى العدل المطلق ، سيدنا محمد ابن عبد الله ، صلوات الله وسلامه عليه ، بالدين الاسلامى العظيم ، فأتى على الظلم والجور من الأساس ، ودعا إلى العدل فى غير هوادة ولا لين .

جاء النبى الأمى العربى بهذا الدين الحنيف ، وعمل جهد استطاعته على رفع منار الإنصاف ، وحث على القسطاس بالقول والعمل ، وقرره فى النفوس ، ومكنه فيها أقوى تمكين .

ولم يقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فى سبيل إسقاط الحدود الشرعية عن مستحقيها ، تنازل صاحب الحق ، ولا شفاعة الشافعين ، ولو كانوا أحب الناس إليه ، وأعظمهم منزلة عنده ؛ ليبين للقاصى والدانى ، أن الاسلام هو بحق دين العدالة والإنصاف ، وقانون المساواة والقسطاس ؛ وليكون فى ذلك أسوة حسنة ، وقدوة صالحة طيبة للناس أجمعين .

فقد روى أحمد ، وأبو داود ، والنسائى ، وابن ماجه ، عن صفوان بن أمية ، قال : كنت نائماً فى المسجد على خميصة (١) لى ، فسرقت ، فأخذنا السارق ورفعناه إلى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فأمر بقطع يده .

فقلت : يارسول الله ، أفى خميصة ثمنها ثلاثون درهما تقطع يده ؟ أنا أهبها له ، أو قال : أنا أبيعها له . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فهلا كان ذلك قبل أن تأتينى به ! » ثم أمر بقطع يده .

---

(١) الخميصة ، بخاء مفتوحة ، وميم مكسورة : كساء أسود مربع له علمان.

وروى أحمد وأبو داود والنسائى عن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع يد سارق سرق برنسا (١) من صُفة النساء ثمنه ثلاثة دراهم .

وروى أبو داود والنسائى ، عن ابن عمر ، وأم المؤمنين عائشة ، أن فاطمة بنت الأسود المخزومية كانت تستعير المتاع وتجحده ، ورفع أمرها الى النبى صلى الله عليه وسلم فأمر بقطع يدها ؛ فعاذت بأم المؤمنين أم سلمة وبنتها زينب وعمرو بن أبى سلمة ، فشفعوا لها الى النبى صلى الله عليه وسلم ، فلم يقبل شفاعتهم ، فأهم أمر المخزومية قريشا كلها وقالوا من يكلم النبى صلى الله عليه وسلم ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حِبه ؟ وذهب الجماعة من قريش الى أسامة رضوان الله تعالى عليه وطلبوا منه الشفاعة ظنا منهم أن النبى صلى الله عليه وسلم يقبل شفاعته لمحبته له ، فكلم أسامة أشرف الخلق فى أمر فاطمة المخزومية فقال له صلوات الله وسلامه عليه : « يا أسامة لا أراك تشفع فى حد من حدود الله عز وجل فان الحدود إذا انتهت الى فليست بمتروكة ! » ثم قام النبى صلى الله عليه وسلم خطيباً فقال بعد أن حمد الله وأثنى عليه : « أيها الناس ! إنما هلك من كان قبلكم ، لأنهم كانوا إذا سرق الشريف فيهم تركوه ، وإذا سرق الضعيف منهم أقاموا عليه الحد ؛ والذى نفسى بيده لوكانت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها » (٢) ثم أمر بقطع يد المخزومية .

---

(١) البرنس ، بضم الباء : قلنسوة طويلة ؛ أو كل ثوب رأسه منه ، دراعة كان أو جبة ؛ وصفة النساء ، بضم الصاد : موضع مختص بهن من المسجد ؛ وصفة المسجد : موضع مظلل منه .

(٢) الظاهر من أحاديث الباب أن القطع كان لأجل ذلك الجحد ؛ وقد وقع فى الصحيحين وغيرهما التصريح بذكر السرقة ، فذكر جحد العارية على هذا لا يدل على أن القطع كان له فقط ؛ ويمكن أن يكون ذكر الجحد للتعريف بحالها ، وأنها كانت مشتهرة بذلك الوصف ، والقطع كان للسرقة ؛ ويمكن أن يكون الرسول الأعظم قد نزل ذلك الجحد منزلة السرقة ، فانه يصدق على جاحد الوديعة أنه سارق ؛ وأخرج ابن ماجه والحاكم وصححه =

فلم يقبل رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، من صفوان بن أمية أن يهب خميصته أو يبيعها للسارق وأمر بقطع يده جزاء سرقته ؛ كما لم يعف سـارق البرنس وثمنه ثلاثة دراهم من قطع يده .

وكشف الرسول الكريم اللثام عن بعض ما كان شائعا عند أهل الجاهلية من الجور والظلم ، وصرح لحاضرى مجلسه الشريف ، بأن هؤلاء كانوا فى جهل مطبق ، وضلال مبين ، لأنهم كانوا إذا سرق الشريف منهم خلوا سبيله وتركوه ، وإذا سرق الضعيف فيهم ضيقوا عليه الخناق وقطعوه ؛ ورفض شفاعة زوجته أم سلمة ، وبنتها ، وابن أبى سـلمة ، وأمر بقطع يد المخزومية ؛ وأقسم بحق الإله القوى القادر ، الذى نفس محمد ونفس كل مخلوق بيده ، وفى قبضة قدرته ، لو كانت فاطمة بنته ، وهى بضعة منه ، وأحب الناس طرا إليه ، مكان فاطمة المخزومية ، لقطع يدها !

الوعد قبل العطاء

قال أبو مسلم الخولانى : إن أوقع المعروف فى القلوب ، وأبرده على الأكباد ، معروف منتظر بوعد ، لا يكدره المطل .

وكان يحيى بن خالد بن برمك لا يقضى حاجة إلا بوعد ويقول : من لم يبت على سرور الوعد ، لم يجد للصنيعة طعما .

وقالوا : الخلف ألأم من البخل ، لأنه من لم يفعل المعروف لزمه ذم اللؤم وحده ، ومن وعد وأخلف لزمه ثلاث مذمات : ذم اللؤم ، وذم الخلف ، وذم الـكذب .

وقال شاعر :

لا تقولن إذا ما لم ترد أن تتم الوعد فى شىء : نعم

= عن ابن مسعود ، أنها سرقت قطيفة من بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ووقع فى مرسل حبيب بن أبى ثابت ، أنها سرقت حليا ؛ ويمكن الجمع بينهما ، بأن الحلى كان فى القطيفة .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ، وعلى آله وأصحابه والتابعين .
هذه فتوى أصدرناها جوابا عن سؤال ورد إلينا عن طريق الأهرام الغراء بشأن بدعة مأتم الأربعين ، وبيان ما يرجى وصول نفعه وثوابه الى الميت من أعمال البر التى يعملها غيره له بعد وفاته ، وقيدت بسجلات إفتاء الديار المصرية بتاريخ ١٤ أغسطس سنة ١٩٤٧ برقم ٣٧٧ ، ونشرت خلاصتها بالأهرام . ونظرا لحاجة الناس إليها وكثرة طلب صور منها صرحت بطبعها مع بعض تعليقات هامة عليها تمس الحاجة إليها عولت فيها على ما ورد من أحاديث الاحكام وما استنبطه أئمة الحديث والفقه منها . ولم أقصد الى استقصاء المذاهب ولا الى تقرير مذهب الحنفية بخصوصه فى كل بحث . وقد اشتملت على البحوث الآتية : بيان أن إقامة مأتم الأربعين بدعة مذمومة ، ما يعمل لأجل الميت ، أحوال الروح فى البرزخ ، الحياة فى القبر ، السؤال فيه ورأى ابن تيمية وابن القيم فى ذلك ، مذهب الحنابلة وصول ثواب جميع الطاعات للميت ، رأى ابن تيمية وابن القيم فى ذلك ، الدعاء للميت والتصدق عنه ، الحج عن العاجز وعن الميت والمذاهب فيه ، الصوم عن الميت والمذاهب فيه ، قراءة يس للموتى ، وعند المقابر ، مشهور مذهب الشافعية فى العبادات البدنية المحضة ورأى متأخريهم فى ذلك ، تفسير آية « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » وحديث « إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث » مشهور مذهب المالكية فى العبادات البدنية وقراءة القرآن للميت ورأى متأخريهم ورأى ابن رشد فيها ، مذهب الحنفية وصول ثواب الطاعات كلها للميت ، رأى الامام القرافى ، احتياط معقول له ، حكمة أخذ الاجرة على قراءة القرآن فى المذاهب ، فتوى للاستاذ الوالد فى ذلك ، زيارة القبور وآدابها واللہ أرجو فضلا منه وكرما أن ينفع بها ويثيب عليها يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم ، إنه أكرم مسئول .

الجمعة ١٣ شوال سنة ١٣٦٦	مفتى الديار المصرية
٢٩ أغسطس سنة ١٩٤٧	حسنين محمد مخلوف

إلى فضيلة الأستاذ الأكبر مفتى الديار المصرية .

أتقدم بكل تجلة واحترام الى فضيلة الأستاذ الأكبر مفتى الديار المصرية لمناسبة فتواه الحقة فى موضوع الاحتفال بذكرى الاربعين المنشورة فى الأهرام راجيا أن يتفضل علينا بتبيان الأعمال التى يرجى ثوابها للميت ، كما جاء فى كلمة فضيلته القيمة ، لأنى ممن اتبع فعلاً السنة الحسنة التى استنها فضيلته فى عدم إحياء ليلة الأربعين رغم إجماع الناس عليها إجماعا باطلا . وأنتهز هذه الفرصة فألتمس من فضيلته أن يتكرم علينا بنشر ما يجهله الناس أو يتجاهلونه من أحكام الشريعة الغراء فى المآتم وما يجرى فيها من بدع وسخافات ، أجزل الله أجر الأستاذ الأكبر ، وأنزل السكينة فى قلبه الحزين ، وأدام عليه نعمة الرضا بالقضاء ، وله من الله أوفى الجزاء .

حافظ البديوى المحامى
١٩١ شارع شبرا بالقاهرة

رد حضرة صاحب الفضيلة المفتى :

إقامة مأتم الأربعين بدعة مذمومة :

يحرص كثير من الناس الآن على إقامة مأتم ليلة الأربعين لا يختلف عن مأتم يوم الوفاة ، فيعلنون عنه فى الصحف ، ويقيمون له السرادقات ، ويحضرون القـراء ، وينحرون الذبائح ، ويفد المعزون فيشكر منهم من حضر ويلام من تخلف ولم يعتذر . ويقيم السيدات بجانب ذلك مأتما آخـر فى ضحوة النهار للنحيب والبكاء ، وتجديد الاسى والعزاء .

ولا سند لشىء من ذلك فى الشريعة الغراء ، فلم يكن من هدى النبوة ولا من عمل الصحابة ولا من المأثور عن التابعين ، بل لم يكن معروفا عندنا الى عهد غير بعيد ؛ وإنما هو أمر استجد أخيرا ابتداعا لا اتباعا ، وفيه من المضار ما يوجب النهى عنه .

فيه التزام عمل ممن يقتدى بهم وغـيرهم ظاهره أنه قربة وبرحتى استقر فى أذهان العامة أنه من المشروع فى الدين .

وفيه إضاعة الأموال فى غير وجهها المشروع ، فى حين أن الميت كثيرا ما يكون عليه ديون أو حقوق لله تعالى أو للعباد لا تتسع موارده للوفاء بها مع تكاليف

هذا المأتم ، وقد يكون الورثة فى أشد الحاجة الى هذه الأموال ، ومع هذا يقيمون مأتم الأربعين استحياء من الناس ودفعا للنقد ، وكثيرا ما يكون فى الورثة قصر يلحقهم الضرر بتبديد أموالهم فى هذه البدعة .

وفيه مع ذلك تكرير العزاء ، وهو غير مشروع ، الحديث « التعزية مرة » .

لهذا وغيره من المفاسد الدينية والدنيوية أهبنا بالمسلمين أن يقلعوا عن هذه العادة الذميمة التى لا ينال الميت منها رحمة أو مثوبة ، بل لا ينال الحى منها سوى المضرة إذا كان القصد مجرد التفاخر والسمعة أو دفع الملامة والمعرة ، وأن يعلموا أنه لا أصل لها فى الدين ؛ قال تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » .

ما يعمل لأجل الموتى :

أما الذى يعمل فى هذا الموطن ، لا فى خصوص الأربعين ، فهو ما فيه نفع للميت ، وثواب يرجى أن يصل اليه من غير أن يقترن به ضرر للحى ، أو ما لا يسوغ شرعا من الأعمال .

بحث فى أحوال الروح الانسانى فى البرزخ :

وقبل أن نبينه نمهد له بأنه ينبغى أن يعلم أن عالم الأرواح يختلف عن عالم المادة اختلافا كثيرا فى أحواله وأطواره ؛ فالروح يسلكها الله تعالى فى البدن فى الحياة الدنيا فتوجب له حسا وحركة وعلما وإدراكا ولذة وألما ويسمى بذلك حيا ، ثم تفارقه فى الوقت المقدر أزلا لقطع علائقها به ، فتبطل هذه الآثار ويفنى هيكل البدن ويصير جمادا ويسمى عند ذلك ميتا . ولكن الروح تبقى فى البرزخ ، وهو ما بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة من يوم الموت إلى يوم البعث والنشور ، حية مدركة ، تسمع وتبصر ، وتسبح فى ملك الله حيث أراد وقدر ، وتتصل بالأرواح الأخرى وتناجيها وتأنس بها ، سواء أكانت أرواح أحياء أم أرواح أموات ، وتشعر بالنعيم والعذاب واللذة والألم بحسب حالتها وما كان لها من عمل فى الحياة الدنيا ، وترد أفنية القبور

وتأوى الى المنازل، وهي فى كل ذلك لطيفة لايحدها مكان، ولا يحصرها حيز، ولا ترى بالعيون والآلات كما ترى الماديات .

وقد يأذن الله لها وهى فى عالم البرزخ أن تتصل بالبدن كله أو بأجزائه الأصلية اتصالا برزخيا خاصا لا كالاتصال الدنيوى ، يشبه اتصال أشعة الشمس وأضواء القمر بالعوالم الأرضية ، وهو اتصال إشراق وإمداد ، فيشعر البدن كذلك بالنعيم والعذاب ، ويسمع ويجيب بواسطة الروح .

وقد لا يأذن الله لها بالاتصال بالبدن ، فتشعر الروح بذلك كله شعورا قويا ، ويستمر ذلك الشأن لها الى ما شاء الله حتى يوم البعث والنشور . هذا هو مذهب جمهور أهل السنة ، وبه وردت الأحاديث والآثار .

الحياة فى القبر والسؤال فيه :

وقد ورد فيها حديث سؤال القبر ونعيمه وعذابه ، وأن المعذب والمنعم فيه الروح والبدن معا ، وحديث سماع الموتى وإجابتهم ، وحديث رد السلام على من سلم عليهم .

واستقر رأى سلف الأمة على ذلك ، ولا عبرة بمن ينكره ، فان شأن الأرواح يدق ويسمو عن مدارك المحجوبين بحجب المادة .

قال شيخ الاسلام أبو العباس بن تيمية : « ومذهب سلف الأمة وأئمتها أن العذاب أو النعيم لروح الميت وبدنه ، وأن الروح تبقى بعد مفارقة البدن منعمة أو معذبة ، وقد تتصل به أحيانا فيحصل له معها النعيم أوالعذاب » . وقال فى موضع آخر « واستفاضت الآثار بمعرفة الميت أهله وأحوال أهله وأصحابه فى الدنيا وأن ذلك يعرض عليه ، وجاء فى الآثار أنه يرى أيضا ، وأنه يدرى بما يفعل عنده فيسر بما كان حسنا ، ويألم بما كان قبيحا ، وتجتمع أرواح الموتى فينزل الأعلى الى الأدنى لا العكس » اهـ .

وقد أوضح ذلك تلميذه شيخ الاسلام ابن القيم فى كتاب الروح ، واستوعب هذا البحث وأفاض فى بيانه والاستدلال عليه الأستاذ الوالد رحمه الله ، فى كتاب المطالب القدسية فى أحكام الروح وآثارها الكونية .

مذهب الحنابلة وصول ثواب جميع الطاعات للميت :

إذا علم هذا فالصحيح كما قال ابن تيمية أن الميت ينتفع بجميع العبادات البدنية من الصلاة والصوم والقراءة (أى تطوعا بلا أجر) ، كما ينتفع بالعبادات المالية من الصدقة ونحوها باتفاق الأئمة (راجع إلى العبادات المالية) ، وكما لو دعى له واستغفر له اﻫ .

وقال ابن القيم فى كتاب الروح : أفضل ما يهدى إلى الميت الصدقة والاستغفار والدعاء له والحج عنه ، وأما قراءة القرآن وإهداؤها اليه تطوعا بغير أجر فهذا يصل إليه كما يصل إليه ثواب الصوم والحج . وقال فى موضع آخر : والاولى أن ينوى عند الفعل أنها للميت ولا يشترط التلفظ بذلك اﻫ . وقد ذكر الامام ابن قدامة الحنبلى فى كتابه المغنى أن أية قربة فعلها الانسان وجعل ثوابها للميت المسلم نفعه ذلك بمشيئته تعالى ، وأنه لا خلاف بين العلماء فى الدعاء والاستغفار له والصدقة وأداء الواجبات التى تتأتى فيها النيابة ، لقوله تعالى : « والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان » وقوله « واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات » .

الدعاء للميت والتصدق عنه :

وقد دعا النبي صلى الله عليه وسلم لكل ميت صلى عليه ؛ وسأله رجل فقال : يا رسول الله إن أمى ماتت أفينفعها إن تصدقت عنها ؟ قال : نعم .

الحج عن العاجز وعن الميت :

وجاءت امرأة إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقالت : يارسول الله إن فريضة الله فى الحج أدركت أبى شيخا كبيرا لا يستطيع أن يثبت على الراحلة ؛ أفأحج عنه ؟ قال : أرأيت لو كان أبيك دين أكنت قاضيته ؟ قالت نعم . قال فدين الله أحق أن يقضى .

الصوم عن الميت :

وسأله رجل عن أمه التى ماتت وعليها صوم شهر : أفأصوم عنها ؟ قال : نعم .

قراءة يس على الموتى وعلى المقابر :

وهذه أحاديث صحاح تدل على انتفاع الميت بسائر القرب ، لأن الدعاء للميت والاستغفار والحج والصوم عبادات بدنية وقد أوصل الله ثوابها الى الميت فكذلك ما سواها ، مع ما تقدم من حديث ثواب القراءة ، فقد ورد حديث فى ثواب من قرأ يس ، وتخفيف الله تعالى عن أهل المقابر بقراءتها .

مذهب الشافعية فى العبادات البدنية المحضة :

وقال الشافعى : إن الذى يصل ثوابه الى الميت الدعاء والاستغفار والصدقة ، والواجب الذى يقبل النيابة كالحج ؛ وما عدا ذلك لا يفعل عنه ولا يصل ثوابه اليه اهـ ملخصاً . ونقل العلامة ابن عابدين فى شفاء العليل وفى حاشيته على الدر أن مالكا والشافعى ذهبا الى أن العبادات البدنية المحضة كالصلاة وتلاوة القرآن لا تصل الى الميت بخلاف غيرها كالصدقة والحج .

وقال شيخ الاسلام زكريا الأنصار الشافعى : إن مشهور المذهب ، أى فى تلاوة القرآن ، محمول على ما إذا قرىء لا بحضرة الميت ولم ينو الثواب له ، أو نواه ولم يدع . اهـ .

وفى شرح المنهاج من كتب الشافعية : لا يصل الى الميت عندنا ثواب القراءة على المشهور ، والمختار الوصول إذا سأل الله إيصال ثواب قراءته ، وينبغى الجزم به لأنه دعاء ، فاذا جاز الدعاء للميت بما ليس للداعى فيجوز بالأولى بما هو له . ويبقى الأمر موقوفا على استجابة الدعاء . وهذا المعنى لا يختص بالقراءة بل يجرى فى سائر الأعمال اهـ .

وفى المجموع للنووى : سئل القاضى أبو الطيب عن ختم القرآن فى المقابر فقال : الثواب للقارىء ، ويكون الميت كالحاضرين ترجى له الرحمة والبركة ، ويستحب قراءة القرآن فى المقابر لهذا المعنى . وأيضا فالدعاء عقب القراءة أقرب الى الاجابة ، والدعاء ينفع الميت اهـ .

مذهب المالكية فى العبادات البدنية :

وفى الشرح الكبير وحاشيته للعلامة الدسوقى المالكى فى باب الحج : أن الصدقة والدعاء والهدى مما تقبل فيه النيابة عن الغير يصل ثوبه الى الميت بلا خلاف ، ويكون وقوعه من النائب بمنزلة وقوعه من المنوب عنه فى حصول الثواب ، بخلاف الصلاة والصوم فانه لا تقبل فيها النيابة . وأما الحج عن الغير فيجوز مع الكراهة .

قراءة القرآن للموتى عند المالكية :

واختلف فى قراءة القرآن للميت ، فأصل المذهب كراهتها، وذهب المتأخرون الى جوازها ، وهو الذى جرى عليه العمل ، فيصل ثوابها الى الميت . ونقل ابن فرحون أنه الراجح كما ذكره ابن زيد فى الرسالة . وقال الامام ابن رشد : محل الخلاف ما لم تخرج القراءة مخرج الدعاء بأن يقول قبل قراءته : اللهم اجعل ثواب ما أقرأه لفلان . فاذا خرجت مخرج الدعاء كان الثواب لفلان قولا واحدا وجاز من غير خلاف اه .

وعلى هذا ينبغى أن يقول القارىء قبل قراءته ذلك ليصل ثواب القراءة الى الميت باتفاق أهل المذهب .

مذهب الحنفية وصول ثواب الطاعات للميت :

وذهب الحنفية الى أن كل من أتى بعبادة سواء كانت صلاة أو صوما أو صدقة أو قراءة قرآن أو ذكرا أو طوافا أو حجا أو عمرة أو غير ذلك من أنواع البر ، له جعلُ ثوابها لغيره من الأحياء أو الأموات ويصل ثوابها اليه كما فى الهداية والفتح والبحر وغيرها . وقد أطال فى بيان ذلك صاحب الفتح ، وفيه روى عن على عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : من مر على المقابر وقرأ « قل هو الله أحد » إحدى عشرة مرة ثم وهب أجرها للأموات أعطى من الأجر بعدد الأموات . وعن النبى عليه السلام أنه قال « اقرءوا على

موتاكم يس » رواه أبو داود . وعن الدار قطنى أن رجلا سأل النبى صلى الله عليه وسلم فقال : كان لى أبوان أبرهما حال حياتهما فكيف لى ببرهما بعد موتهما ؟ فقال : إن من البر بعد الموت أن تصلى لهما مع صلاتك ، وتصوم لهما مع صيامك .

وعن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل فقال السائل : يا رسول الله إنا نتصدق عن موتانا ونحج عنهم وندعو لهم ، هل يصل ذلك اليهم ؟ قال : نعم إنه ليصل اليهم ، وإنهم ليفرحون به كما يفرح أحدكم بالطبق إذا أهدى اليه اه .

وأما قوله تعالى « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » فهو مقيد بما إذا لم يهد ثواب عمله للغير ، كما حققه فى الفتح .

وقال الشوكانى فى نيل الأوطار : إن عموم الآية مخصوص بالصدقة والصلاة والحج والصيام وقراءة القرآن والدعاء من غير الولد اه .

رأى الامام القرافى من أئمة المالكية :

وفى فروق العلامة القرافى المالكى فى الفرق الثانى والسبعين بعد المائة : أن أنواع القربات ثلاثة : قسم حجر الله تعالى على عباده فى ثوابه ولم يجعل لهم نقله الى غيرهم كالإيمان والتوحيد ، وقسم اتفق الناس على أنه تعالى أذن فى نقله للميت وهو القربات المالية كالصدقة والعتق ، وقسم اختلف فيه هل فيه حجر أم لا وهو الصيام والحج وقراءة القرآن ، فلن يحصل شىء من ذلك للميت عند مالك والشافعى . وقال أبو حنيفة واحمد بن حنبل : يصل ثواب القراءة للميت . فمالك والشافعى يحتجان بالقياس على الصلاة ونحوها مما هو فعل بدنى ، والأصل فى الأفعال البدنية أن لا ينوب فيها أحد عن أحد ، ولظاهر قوله تعالى « وأن ليس للإنسان إلا ماسعى » ولحديث « إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث : علم ينتفع به ، وصدقة جارية ، وولد صالح يدعو له » . واحتج أبو حنيفة واحمد بالقياس على الدعاء ، فان الاجماع على وصول ثوابه للميت ، فكذلك القراءة والكل عمل بدنى ، وبظاهر قوله عليه السلام للسائل « صل لهما مع صلاتك وصم لهما مع صومك » أى لوالديك . وبعد أن ناقش الدليلين قال : إن الذى

يتجه ولا يقع فيه خلاف أنه يحصل للموتى بركة القراءة لا ثوابها ، كما تحصل لهم بركة الرجل الصالح يدفن عندهم أو يدفنون عنده .

احتياط معقول :

ثم قال : وهذه المسألة وإن كان مختلفا فيها فينبغى للانسان أن لا يهملها ، فلعل الحق هو الوصول الى الموتى ، فان هذه أمور خفية عنا ، وليس الخلاف فى حكم شرعى إنما هو فى أمر واقع هل هو كذلك أم لا ، وكذلك التهليل الذى اعتاد الناس عمله ، ومن الله الجود والاحسان . هذا هو اللائق بالعبد اه.

الخلاصة :

والخلاصة فى ذلك أن مذهب الحنفية والحنابلة وصول ثواب جميع العبادات والقربات الى الميت وانتفاعه بها اذا جعل له ثوابها . ومذهب الشافعية فى المشهور والمالكية فى الأصل وصول ثواب القربات ما عدا العبادات البدنية المحضة كالصلاة والصوم وتلاوة القرآن والذكر ، وقد علمت رأى المتأخرين من الشافعية والمالكية ، وأن المختار عندهم وصول الثواب الى الميت .

حكم أخذ الأجرة على قراءة القرآن :

غير أنه مما يلزم التنبيه له أن وصول ثواب تلاوة القرآن الى الميت مقيد بما اذا كانت القراءة تطوعا بدون أجر، كما ذكره ابن القيم وأئمة الحنفية ، سواء أكانت القراءة من ولد الميت أم من غيره . وأما الاستئجار على تلاوة القرآن فغير جائز عند الحنفية ، وأجازه المالكية . وذكر ابن فرحون أن جواز أخذ الأجرة على قراءة القرآن مبنى على وصول ثواب القراءة لمن قرىء لأجله كالميت وهو الراجح عندهم كما سلف .

فتوى للأستاذ الوالد فى قراءة القرآن للميت ووصول ثوابها إليه .

وبعد تحرير هذا وقفت على فتوى للأستاذ الوالد ــ رحمه الله ــ وهو مالكى المذهب ، حررها فى سنة ١٣٤٩ جوابا عن أسئلة وردت اليه جاء فيها ما نصه :

وأما قراءة القرآن للميت سواء أكانت على القبر أم بعيدا منه، فقد اختلف العلماء فى وصول الثواب اليه، والجمهور على الوصول وهو الحق، خصوصا اذا وهب القارئ بعد القراءة ثواب ماقرأه للميت . وللقارئ أيضا ثواب لاينقص من أجر الميت شيئا . والتفضيل بين القراءة والصدقة بالنقود يختلف باختلاف مقدار الصدقة ونفعها للفقير وحال المتصدق واختلاف القراءة وما يدفع للقراء من الأجر (بناء على رأى للمالكية فى جواز أخذ الأجرة على القراءة) . ومسألة الأجر والثواب قلة وكثرة موكولة الى الله تعالى وفى يده يبسطها لأيها كيف يشاء .

وقد ورد فى كل ما يحث على فعله . وقد علمت أنه لا فرق فى ذلك بين القرب والبعد، لأن الله تعالى هو المطلع على القارئ وإحسانه العمل وإخلاصه فيه، وعلى المتصدق وإخلاصه فى صدقته، وهو المقدر لهذا وذاك ؛ والقرب والبعد بين القارئ والمتصدق وبين الميت لا دخل له فى وصول الثواب وعدم وصوله . وهناك هدايا كثيرة غير النقود يتصدق بها على الميت كالدعاء وجميع الارتفاقات المعاشية التى ينتفع بها الفقراء من طعام وشراب ولباس ووقف أرض أو دار أو إسكان مستحق لذلك إذا قصد إهداء ثوابه لروح الأموات كالنقود سواء . والله أعلم اهـ .

هذا ما اتسع له الوقت فى الاجابة عن هذا السؤال . والله أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب .

مفتى الديار المصرية

حسنين محمد مخلوف

الاسلام والمسلمون
في شرق أفريقيا

استجابة للرغبة الملكية في نشر الثقافة الاسلامية العربية وفي الاتصال بالشعوب الاسلامية ، أوفد الازهر في عهد شيخه الراحل المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق ، حضرة الأستاذ الدكتور محمود حب الله إلى إفريقيا الشرقية ، ليؤدى رسالة الأزهر فى هذه الأقطار .

ولقد عاد الأستاذ الدكتور حب الله ، بعد أن وفق بحمد الله فى أداء الرسالة على خير وجه ، وكتب تقريرا عن مهمته ، تشرف برفعه إلى جلالة مولانا الملك المعظم ، ونال تقديره السامى وتشجيعه .

وإنا ننشر هذا التقرير المفيد تباعا فى المجلة لما اشتمل عليه من المعلومات الجغرافية والاجتماعية ، ومن حالات خاصة لقبيل من إخواننا المسلمين فى تلك الأنحاء .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد ، فتلك خلاصة موجزة تصف أحوال المسلمين الاجتماعية والثقافية والدينية فى أفريقيا الشرقية ، وتقترح بعض العلاج لما أصابهم من وهن ونزل بهم من ضعف . وهى نتيجة ملاحظة دقيقة ، ودراسات مستفيضة لأحوال تلك البلاد ، قمت بها أثناء إقامتى فيها شهرين كاملين ، تغلغلت فيهما فى صميم الحياة .

وقد تبدو تلك المدة غير كافية لتعرف أسرار أربعة أقطار بسيطة الأرجاء ومترامية الأطراف ، ولكن الانسجام الروحى بينى وبين مسلمى تلك الأقطار الذى بدت بوادره عند ما تقابلنا ، ونما بمرور الأيام ، أتاح لى فرصة تعرّف الحياة الواقعية للجماعات المختلفة ، ومكننى من فهم كثير من الأسرار التى كانت تستدعى معرفتها ، من غير ذلك ، الشهورَ الطوال .

ولقد توخيت فى تقريرى هذا الدقة والحيطة ، ولم أكتب إلا عن الأمور التى أعرفها يقينا أو أكاد . وقبل أن أتحدث عن دراساتى وأعمالى الأخرى أحب أن أذكر كلمة موجزة عن منشأ فكرة البعثة ، وعن الأشخاص الذين يرجع إليهم الفضل فى إنجازها .

أصل الفكرة

لما كان الأزهر أقدم جامعة إسلامية ، وكان محط رحال طلاب المعرفة من قديم الزمان ؛ إذ كان يفد اليه طلاب العلم من جميع أنحاء العالم الإسلامى فيتزودون بما شاء لهم القدر من معارف ، ثم يعودون إلى بلادهم حاملين تاج الأزهر وإجازته ليتقلدوا مناصب القضاء ، وليقوموا بالافتاء فى بلادهم ، فيكون قولهم فى المسائل الدينية والعربية قولا فصلا وحكما قاطعا ، لأنه يحمل سلطان الأزهر وطابعه — لما كان الأزهر كل ذلك ، كان الزعيم الأدبى والروحى للعالم الاسلامى بلا مراء .

ومن الواجب على من احتل مكانة الزعامة أن يتعهد من تزعمهم ويعنى بهم مهما بعدت ديارهم ؛ فليست مهمة الأزهر ، إذن ، منحصرة فى العناية بالوافدين إلى رحابه فحسب ، ولكن المرجو منه فوق ذلك أن يتعهد هؤلاء الذين لم يقدروا على أن يتصلوا به ، فيرسل اليهم من أبنائه من يتولى تثقيفهم وتهذيبهم ويرشدهم الى سواء السبيل ، ويفتح أبوابه للفقراء منهم ، ويزودهم بما يحتاجون اليه من نفقات ، فوق تزويدهم بالعلوم والمعارف .

وتلك هى رسالة الأزهر الأولى التى يجب عليه أن يجاهد فى سبيلها ،

ويجب على مصر الرشيدة أن تهيء له السبل حتى يؤدى تلك الرسالة ، إذا ما قدر لها أن تتبوأ بحق مكان الزعامة من العالم الشرقى .

وبتلك النظرة نظر العالم الاسلامى إلى مصر وإلى الأزهر ، فهم يرونه معهدا إسلاميا قبل أن يكون مصريا ، ويعتقدون أنه من العوامل الرئيسية التى هيأت لمصر سبل زعامة العالم الاسلامى ؛ إذ أن هناك من الاقطار الاسلامية من ينازع مصر فى كثير من نواحى الفخار والعظمة ، وأما الازهر فهو ميزة اختص الله بها مصر لتكون لها الكلمة العليا فيما تخصص فيه الازهر من موضوعات ، وهى موضوعات يعتز بها المسلمون ويفتدونها بأرواحهم ودمائهم .

فلا غرو ، إذن ، أن نجد كثيرا من العتب موجها إلى الأزهر وإلى مصر إذا ما قصرا فى تأدية رسالة الأزهر العالمية ؛ ولا غرو إذن ، أن نجد سيلا من الرسائل ينهمر على الأزهر كل عام طالبا منه المعونة الثقافية والادبية .

ولقد كان من بين ذلك السيل المنهمر من الرسائل رسائل من مسلمى إفريقيا الشرقية ، جاءت الى الأزهر فى العام المنصرم شاكية وملتمسة ومحذرة .

فهى تألم لان الازهر ، وهو القوام على الثقافات الدينية وعلى نشر الدعوة الاسلامية ، لم يعن بشئون المسلمين خارج الأقطار المصرية ، ولم يهتم بأحوال المسلمين فى افريقيا الشرقية ، وهم أكثر الناس حاجة الى رعايته ؛ وذلك لأن الظواهر الاجتماعية متضافرة عليهم ، والبيئة تعمل لإبادتهم كجماعة تتخذ الاسلام دينا .

وهى تلتمس من الأزهر أن يعمل سريعا ، ويسد ذلك الفراغ بما يراه من سبل ، وأن يعهد بإرسال بعض البعوث التعليمية المكونة من رجال قد تمكنوا من الدراسات الاسلامية ، وعرفوا مقتضيات الحياة العصرية ، وأجادوا اللغة الانكليزية إجادة تمكنهم من المحاضرة بها ؛ وذلك ليحاضروا المسلمين وغير المسلمين هناك فى موضوعات تتصل بالثقافة الاسلامية ، وليروا بأنفسهم مقدار انحطاط الحياة التعليمية ، ومقدار الجهاد العنيف الذى يقوم به المسلمون ليظلوا مسلمين .

وهي تحذر قائلة : إن لم يقم الازهر بتلك الرسالة عاجلا كانت العاقبة وبالا ، وكان رجال الأزهر أنفسهم مسئولين ؛ فان جهود المبشرين هناك بالمسيحية جهود جبارة وذات أساليب شتى ، وتجد مع ذلك عونا من أولى الأمر . فلو لم يتدارك الازهر الأمر ، ليقوى على الأقل الحالة النفسية للمسلمين بزياراته المتكررة، لخشى على المستضعفين منهم أن تزل بهم الأقدام تحت الضغط والتخويف أو بفعل الإغراء والترغيب ، ولكان مصير الأقوياء منهم إلى الفناء الاقتصادى والأدبى ثم الى الزوال ؛ وبذلك تنمحى معالم الاسلام من افريقيا الشرقية كما انمحت قبل من أسبانيا .

جاءت تلك الرسائل كلها الى الازهر من جمعيات لا من أفـراد ؛ وهي تلك الجمعيات (١) التى تكونت حديثا لتعمل على درء ذلك الخطر الداهم عن المسلمين ؛ وذلك بتقوية الروح الاسـلامية فيهم ، وبالنهوض بهم ثقافيا واقتصاديا حتى يقووا على الوقـوف فى تيار التبشير الجارف ، وبإذاعة التعاليم الاسـلامية الصحيحة فى جميع أنحاء البلاد ، حتى يكون الوطنيون وغيرهم على بينة من الاسلام الصحيح الذى لا يعرف كثير منهم شيئا عنه إلا صورة مشوهة يلقنها لهم رجال التبشير .

[١] « الجمعية الثقافية الاسـلامية » و « الجمعية الخـيرية الاسـلامية لافريقيا الشرقية » ، وقد ساهم صاحب العظمة أغا خان بنصيب وافر فى بناء هاتين الجمعيتين ، وهما — كما سيتبين من هذا التقرير — لا يخدمان أحدا من أتباعه بنوع خاص ولا غرضا شخصيا له ، ولـكنهما يهدفان نحو خدمة الاسلام عامة وخدمة العرب والوطنيين هناك على وجه خاص . ولقد وعد عظمته أن يدفع فى هذا السبيل مبالغ توازى كل المبالغ التى تجمع من كافة الناس عـدا أتباعه ، فى مدى خمس سنوات ، وسيكون ذلك بلا شك مبلغا عظيما . وهذا هو من العوامل الرئيسية التى حـدت القائمين بالأمر الى استئذان عظمته فى تسمية الجمعيتين باسمه وجعلهما تحت رعايته . ورؤساء هاتين الجمعيتين والقائمون بشؤونهما من غير الاسماعيليين .

فاتصلت « الجمعية الثقافية الاسلامية »(١) إحـدى الجمعيات المكونة ، بالأزهر فى أوائل عام ١٩٤٦ راجية منه إرسال البعثة التعليمية التى أشرنا اليها ، وشرحت أغراض الجمعية والأسباب التى دعت لتكوينها ، ثم رحبت بالمساعدات الأدبية والمادية التى يمكن أن يقدمها الأزهر فى هذا السبيل .

فما إن علم فضيلة الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق شيخ الجامع الأزهر بالأمر ، حتى استجاب له سريعا . فلقد كان – طيب الله ثراه – قوى الإيمان وشديد الغيرة فى المسائل الدينية ، ومؤمنا كل الإيمان بأن للأزهر رسالة عالمية لا يمكن أن يتخلى عنها ، وحريصا كل الحرص على أن يؤدى الأزهر هذه الرسالة العالمية ، وأن يساهم بنصيب وافر فى نشر الثقافات الإسلامية ، تغمده الله برحمته ، وأسكنه فسيح جنته ، جزاء وفاقا لما قدم للاسلام والمسلمين من خير ، ولما اعتزم عمله إن مد له فى أجله .

فشرفنى فضيلته بأن كلفنى بالقيام بتلك الرسالة ، ولم يخف عنى جسامة العبء وخطر المسئولية ، وخاصة لأننى مرسل الى وكر المبشرين وعشهم الذى ركزوا فيه جهودهم من عشرات السنين ، مستمدين العون الأدبى والمادى من دول أوربا وأمريكا حكوماتها وأفرادها ، وخاصة أيضا ، لأن المسلمين هناك ، على قلتهم ، جماعات وشيع وطوائف ، قد لا يكون الانسجام بينها تاما . وأبان لى فضيلته فى وضوح أن ذلك أول اختبار عملى من نوعه للأزهر ولرجاله ، وأن الأزهر يعلق آمالا كبارا على نجاحه فى هـذا الاختبار ، ثم رسم لى فضيلته خططا حكيمة كانت لى خير معين .

---

١ — ورئيسها الحالى السيد مبارك بن على الهنائى ، وهو عربى مسلم ومن أهل السنة ، وهو أحد الأشخاص القلائل الذين يرجع اليهم الفضل فى تكوين هاتين الجمعيتين . وهو والى ممباسا والساحل كله . وهو أكبر منصب يشغله شخص عربى بعد السلطان . ولقد صاحبنى فى زيارتى لبلاد الزنجبار ودار السلام ، فكان مثلا طيبا للمسلم الصالح ، وللسياسى المحنك ، وللرفيق الخير .

قبلت القيام بذلك العبء ، على الرغم من شعورى بضخامته ، وحزمت الرأى وصممت على السفر ، على الرغم من كل ما بدا فى الجو من معوقات . فلقد هاجم بعض الناس فكرة البعثة ، وحمل بعض الصحف عليها ، لأسباب لا أعرف حقيقتها ، وقد تكون حزبية ، وعد التبشير بالدين الاسلامي أو شرحه مقدمة للمروق منه ، وبدا الاسلام فى نظره فى خطر ، لأن الأزهر يستجيب لاستغاثة بعض المسلمين وينصرهم فى محنتهم الدينية . ولو لم يستجب الأزهر للنداء لرأيت هذا البعض نفسه يتباكى على حال الإسلام والمسلمين ، ويكتب بالخط العريض «الأزهر يتخلى عن واجبه الأول» !.

كان الهجوم فى هذه الصحف عنيفا ومقذعا ؛ ولكن الله عدم المرحوم شيخ الأزهر وعصمنى من أن نصيخ لتلك الأباطيل التى حاولت ، ضمن ما حاولت ، الايقاع بينى وبين فضيلته ، وأعرناها أذنا صماء ؛ ولم تزدنى إلا إصرارا وإيمانا ، وذلك لأننى اعتقدت أن أداء مثل هذه الرسالة واجب عينى على الأزهر ، وفرض كفائى على القادرين عليه من رجاله ، وعلى هذا الأساس فهو واجب عينى يلزمنى أنا فعله ، لأنه يحتاج فى تنفيذه الى إجادة للغة الانجليزية ، علاوة على ما يحتاج من شروط أخرى ، وذلك شرط لا يحققه من الأزهريين إلا القليل .

لذلك كان لزاما علىّ القبول ، ولذلك قبلت وسافرت مستمدا العون من الله تعالى ؛ وله الحمد والثناء على أن أمدنى بتلك المعونة التى لم أجد لها من قبل نظيرا فى حياتى الطويلة ، والتى جعلتنى أعتقد أننى نجحت فى مهمتى نجاحا فاق ما توقعته أنا وما توقعه أولو الأمر من قبل .

شعور المسلمين نحو مصر ونحو الأزهر

للمسلمين فى تلك البلاد شغف كبير بتعرف أخبار مصر وأحوالها ، وهم

كثيرو الحساسية بالنسبة لكل ما يحدث فيها ، فيتجاوب (١) شعورهم مع شعورها سرورا وألما ، ويتناقلون بسرعة البرق كل ما يتعلق بها من أخبار . وذلك لأنهم يعتبرونها زعيمة النهضة الحديثة فى العالم الاسلامى كله ، ويعتقدون أن الأزهر هيأ لها مكانا عليا بين الأقطار الإسلامية ، وأنه لو أدى رسالته الخارجية ، كما ينبغى له وكما يرجو العالم الإسلامى ، لحقق لمصر زعامة حقة قد تتجاوز فى مداها النواحى الروحية والأدبية .

وأما حبهم لجلالة الفاروق فهو حب لا يكاد يعدله إلا حب المصريين لجلالته ولقد اتضح لى ذلك فى كل مكان وفى كل المناسبات ومن جميع الطوائف . وكثيرا ما يتحدثون عن عطف جلالته على المسلمين ويصفون جلالته بأنه « ملك المسلمين » و « الملك الصالح » . وكثيرا ما كنت أحمل منهم رسالات ولاء وإخلاص لجلالته تفيض كلها حمدا وثناء .

ولقد كان استقبالهم وتوديعهم لمبعوث الأزهر ، وحفلات التكريم التى كانت تقام بين ذلك ، مظهرا رائعا يدل على مقدار ما يكنون من حب وإخلاص نحو مصر وبنيها ، وعلى مقدار مكانة الأزهر ورجاله فى نفوسهم . ولولا شعورى النفسى بأنه لا يحق لى أن أتحدث عن الحفاوة التى غمرونى بها لضاقت صحف كثيرة عن وصفها . غير أنى أحب أن أشير هنا الى ظاهرة واحدة أسجلها لاخواننا المسلمين هناك بجزيل الحمد وعاطر الثناء ، لأنها تدل على خلق كريم وحسن استقبال ، أو سياسة حكيمة ومقدرة على التحكم فى الأهواء :

قبل أن أنزل بتلك البلاد ، وأنا فى طريقى اليها ، كان يساورنى كثير من القلق النفسى ، ويجول بخاطرى كثير من الهواجس ؛ إذ كان يشاع أن المسلمين هناك طوائف متعاندة لا يمكن أن تلتقى أو تتقارب ، فكيف لى ، إذن ، أن أجمعهم فى صعيد واحد ؟ وكيف لى ، إذن ، أن أؤدى رسالتى ما دام اتصالى

---

١ — ومن أمارات ذلك التجاوب شعورهم بالحزن العميق عند ما علموا بوفاة المغفور له شيخ الأزهر السابق الشيخ مصطفى عبد الرازق ، وإقامة بعضهم حفلة تأبين له ، ورسائل التعزية التى جاءتنى منهم .

بطائفة قد يحرمنى من الاتصال بالأخرى ؟ تلك كانت هى الوساوس التى تجول بخاطرى فتجعلنى أحس بأن المهمة أكثر عسرا مما كنت أظن . ولكن عند ما وطئت قدماى أرض هاتيك البلاد تبددت وساوسى جميعا ؛ إذ أننى رأيتهم جميعا يظهرون بمظهر الوحدة والانسجام ، ويشعروننى بأنهم متعاضدون متساندون ، على الرغم من أنهم فرق وطوائف ؛ وتلك ظاهرة لمستها فى كل مكان ، فكانت الطوائف جميعها ممثلة فى استقبالى وفى توديعى وفى التنقل معى وفى تكريمى ، وكان لايجد الواحد منهم مانعا يمنعه من أن يذهب معى ويصلى فى مسجد الآخر ؛ وتلك الاخيرة ظاهرة لا يذكر أحد أنها حدثت من قبل . ذلك مثل أعلى فى النبل وفى حسن الضيافة .

ولقد رحبت الصحف كذلك أيما ترحيب بمبعوث الأزهر ، وكانت ميدانا فسيحا تجلى فيه مقدار تقدير الناس هناك للأزهر ورجاله ؛ وكثيرا ما خصصت صحائفها للتحدث عن مبعوث الأزهر وعن أعماله ، فنشرت محاضراته كاملة وملخصة ، ونشرت له أحاديث عدة ، ونوهت بمصر وبفضلها على العالم الشرقى .

ولقد ساهم بعض رجال من الانجليز فى الحفاوة بمبعوث الأزهر وفى الترحيب به ، ويسرنى أن أقرر أننى لم ألق عنتا من واحد منهم ، بل ترحيبا كلما سنحت الفرصة .

ومن الإنصاف أن أقرر أيضا أن روح المودة والعطف نحوى لم تخص فريقا دون فريق ، بل كانت ظاهرة عامة ساهم فيها كل من لقيت بنصيب . ولقد أظهر غير المسلمين منها الشىء الكثير . وتلك لعمرى روح طيبة وعاطفة كريمة ، لوغذيناها واستجبنا لها لأثمرت خير الثمار التى تخدمنا وتخدمهم .

ولا يفوتنى هنا أن أسجل بجليل الحمد وجزيل الثناء تلك العاطفة الكريمة التى استقبلنى بها أمراء القصر السلطانى ببلاد الزنجبار وولى العهد وصاحب العظمة السلطان الذى يحتفظ لمصر ولجلالة الفاروق بجميل الذكريات ، ويكن لجلالته حبا صادقا وإخلاصا قويا .

الشرح الجديد لجوهرة التوحيد

جوهرة التوحيد للعلامة الشيخ ابراهيم اللقانى المتوفى سنة (١٠٤١) هـ وشرحها لابنه الشيخ عبد السلام المتوفى سنة (١٠٧٨) هـ ، هو الكتاب المعول عليه فى تدريس علم التوحيد بالقسم الثانوى من الأزهر منذ عهد بعيد ، وقد اشتهر هذا الكتاب بين المسلمين شهرة فائقة حتى صار مرجعا لأئمة الدين .

وقد تتبع حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ محمد احمد العدوى من علماء الأزهر ارجوزة الجوهرة وشرحها بالنقد على طريقة العلماء المحققين ، صادرا فى ذلك عن وجوب تخليص الكتب الاسلامية مما خلط بها من الفلسفة ، ومما جاء فى بعض أدلتها من ضعف ، فقال :

« بقيت تلك الكتب فى متناول طلاب العلم ، وعليها يعولون فى عقائدهم وعنها يصدرون فى أصل دينهم ، أنقف من تلك الكتب مكتوفى الأيدى ، لا نحرك ساكنا ، ولا نعمل لربطها بالقرآن الكريم ، والسنة النبوية الصحيحة ، والمنقول عن الخلف والسلف الصالح ، ربطا يزيل عنها ضعفها ، ويبقى فيها قوتها ، نوازن بين تلك الكتب وكتب المتقدمين ، ونقر منها ما يساير الدليل ، ونبعد عنها ما جلبته الفلسفة وقوة الجدل .

« لذلك فكرت فى وضع تعليقات على الكتاب المذكور أتعقب فيها صاحبى المتن والشرح على طريق العلماء وأسلوب المؤلفين ، الى أن قال :

« توخيت فى شرحى الجديد أن أبعد عن العقائد ما أضافه الكاتبون اليها من بحوث هي بالفلسفة أشبه كبحث زيادة صفات الله تعالى وعدم زيادتها عن الذات ، وأن أنبه القارئ الى كثير من الخلافات اللفظية التى شحنوا بها الكتب ، كالكلام على وجوب بعثة الرسل عند بعض الطوائف وجوازها ،

وكالكلام على أفعال العباد ، والكسب ، والقضاء والقدر ، معولا فى ذلك كله على ما تهدى اليه الأدلة ، مسترشدا بآراء أئمة الكلام ، والمنقول عن السلف الصالح، مع تنبيه القارئ الى عدم التوسع فى الغيبيات والقول على الله بغير علم ، والوقوف فيها عندما ورد ، كالكلام على كيفية عذاب القبر ، وصفة الميزان ، وطريق الوزن للأعمال ، وكيف يحاسب الله الناس ، وما الى ذلك ، كما حرصت على التوفيق بين الأدلة ، ورجع مطلقها الى مقيدها ، وبالأخص فيما يتعلق بالجزاء وعده ووعيده ، كآيات المغفرة والعفو ، وأحاديث الشفاعة ، وآيات الله تعالى فى عقابه للعصاة والمجرمين .

« حرصت على ذلك كله لأن فريقا من المسلمين خدعوا بآيات الوعد ، ونسوا آيات الوعيد ، عرفوا الله بأنه الغفور الرحيم ، ونسوا أن عذابه هو العذاب الأليم ، يمنون أنفسهم بالشفاعة ، وهم عن طريق صاحبها ناكبون ، وعلى محاربة الدين دائبون » .

ونحن نقول : إن توفية هذا البرنامج حقه من البحث والتحليل يعتبر من أجل الأعمال العلمية ، وخاصة فى هذا العصر ، فان ما ذكره فضيلة المؤلف من موضوعات الكتاب قد اعتبرت فى كل دور من حياة الاسلام أهم ما يعرض للأفكار والأنظار ، وقد اختلف فيها اختلافا عظيما ، وتوقشت مسائلها مناقشات دقيقة ، فالتعويل فيها على كتاب وضع منذ أكثر من ثلاثة قرون لا يشفى غليلا للمعاصرين ، فقد حدث وخصوصا فى هذه الآونة مسائل جلبتها الفلسفة الغربية الى الشرق ، تقتضى حلولا مناسبة للعقول الحديثة ، وكان لا وجود لها فى عصر المؤلف ، ولا كانت مما يجيش فى صدر مستشكل مهما كان بعيد التصديق .

فهذا العمل فى ذاته حاجة من الحاجات الماسة ، لو لم توف اليوم كان لا بد من توفيتها غدا ، وهى أولى أن توفى اليوم قبل أن تفعل الشكوك فعلها فى القلوب .

إن فضيلة الأستاذ المؤلف من حذاق العلماء ، وأهل لأن يجول ويصول فى أمثال هذه المجالات المحرجة ، تحوطه غيرة دينية تحميه من تجاوز الحدود

الشرعية المقررة لإشباع شهوات العقول المتوسطة ، ولكن هذا العمل العلمى المركز ، وإن وجد من ذوى العقول المستنيرة تحبيذا ، فانه يعتبر ثورة فى علم الكلام ، وما كان كذلك يجب لأجل أن يؤتى ثمرته المنتظرة أن يناقش مناقشة أصولية ، ويمحص تمحيصا دقيقا ، لتألفه العقول المتعودة على مجانبة كل جديد وإن كان أقرب الى روح الدين من كل قديم من الأقوال .

وأنا أقترح أن تعين للبحث فيه جماعة من نخبة العلماء لنقده نقداً علميا ، للوصول الى تقريره للدراسة تقريرا رسميا ، أما تركه وشأنه ككل مؤلف على آخر فانه يفضى الى إغفال ما فيه وتناسيه ، وبقاء القديم على قدمه على نحو ما جرى عليه العمل فى كل ما سبقه من الصيحات الاصلاحية .

ليس فى الطبقة المتنورة من المسلمين اليوم من لا يرى أن علم الكلام فى الاسلام أصبح لا يساير العقلية العصرية فى طريقها العلمى ، ولا يناسبها فى ذوقها الفلسفى . وإذا كان هذا التباين فى النحو أو فى الفقه لما كان له أثر يذكر فى إيمان المؤمنين ، ولكنه فى علم الدفاع عن العقائد يؤثر تأثيرا سيئا ، ويبعد عن الدين نفوسا زكية كانت تهتدى بهديه لو وجدت عقولها طريقا اليه .

وقد أهمل المسلمون هذا الأمر وتجاهلوه ، واكتفى أئمتهم بالنعى على عقلية الجيل الجديد ، وبيان خطورة كراهته للدين . ولكنه لو درس هذا الأمر دراسة أصولية لتحقق أن علم حماية العقائد يجب أن يبنى من جديد ، وباشراك من ليسوا من أئمته من العارفين بالشبهات الحديثة ، ليستطاع بناء علم كلام جديد على أنقاض علم كلام قديم لا يمثل عقلية أى قبيل من الناس اليوم . فان تعجب فمن العجب العاجب أن يبقى علم لا يوجد اليوم من ممثلى المذاهب التى يرد عليها حى يرزق ، وتترك مذاهب لها على عقول المعاصرين أعظم تأثير لا يعتنى بأمرها ، ولا يتنبه المتخصصون لهذا الأمر اليها ، حتى آل الأمر الى حالة خطيرة من الالحاد ، ودفعت بالنشء الحديث منه الى مكان بعيد .